







6 vol. 126-

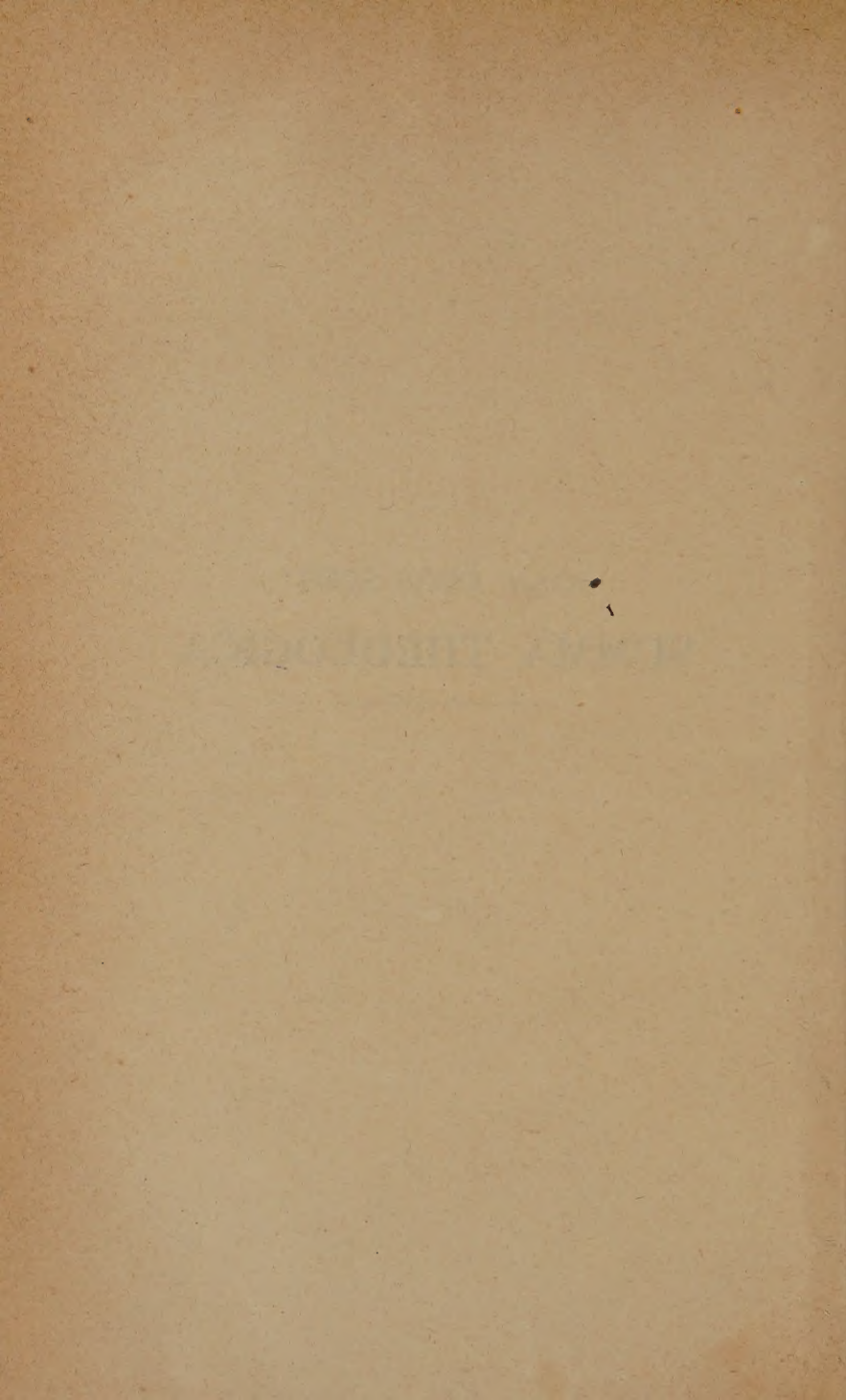




IOAN. DUNS SCOTI

**SUMMA THEOLOGICA**

---





ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

VEN. IOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS

ORDINIS FRATRUM MINORUM

# SUMMA THEOLOGICA

EX UNIVERSIS OPERIBUS EIUS CONCINNATA, IUXTA ORDINEM  
ET DISPOSITIONEM SUMMAE ANGELICI DOCTORIS

S. THOMAE AQUINATIS

PER

Fr. HIERONYMUM DE MONTEFORTINO

PROVINCIAE ROMANAE ALUMNUM

PRIMAE PARTIS TOMUS PRIOR COMPLECTENS  
TRACTATUS

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY



Property of

**COSA**

Please return to

Graduate Theological  
Union Library

ROMAE

EX TYPOGRAPHIA SALLUSTIANA

(MATER AMABILIS)

Via S. Nicola da Tolentino 4

1900.

BX

1749

T6

D8

v. 1

6  
63



REVERENDISSIMO PATRI

ALOYSIO LAUER

ORDINIS FRATRUM MINORUM MINISTRO GENERALI

UT SANCTI FRANCISCI SOBOLES

SUB TANTO MOECENATE

EX PRIMAЕVAЕ SERAPHICAE SAPIENTIAE FONTIBUS

NOVOS EOSQUE SALUTIFEROS RIVULOS

IN REM CHRISTIANAM DEDUCAT

HANC

VENERABILIS IOANNIS DUNS SCOTI

SUMMAM THEOLOGICAM

A FRATRE HIERONYMO A MONTEFORTINO

ADORNATAM

EDITOR

D. D. D.

Acc: 2808





---

---

## AD LECTOREM.

**P**OSTEA quam Lucas Wadingus, vir de Ordine nostro longe benemeritissimus, ab se conceptum, diuque agitatum consilium, in unum corpus cogendi ac edendi universas Magistri Scoti elucubrationes, ad exitum feliciter perduxit, et adiectis gravissimorum virorum Commentariis cum suo, tum multorum desiderio satisfacit. Et ex quo de omnis pene Europae partibus diversi eximiique Doctores Scoti sententiis qua elucidandis, qua defendendis impigram operam impenderunt, nihil huic scholastico studio addendum superesse videbatur. Equidem ita quemque sentire debuisse, et debere ultro fateor. Nihil enim ferme in mentem cuique venire potest, seu in defensionem communis Magistri, seu in elucidationem dictorum eius, quod ab illis non fuerit prius dictum, subtilissimeque expensum, atque discussum. Sed non propterea tamen ea, qua sperabatur ubertate scholasticorum nostrorum torcularia redundarunt, nec messium proventus de fundo tantis laboribus subacto, grandi sudorum imbre irrigato, acumine praeclarissimorum ingeniorum ceu aratro quaquaversum discisso, colligentium expectationi ad votum respondit. Quinimo ne in nostrum quidem Magistrum, non modo imperitorum, (quod sane tolerabile erat) sed etiam eruditorum, quive rem scholasticam promovisse videri volunt dicteria cesarunt. Aliis miram subtilitatem eius, ac abstractam disserendi rationem, obscuritatem appellantibus; aliis methodum et necessitatem inhaerendi sententiis Magistri, quem more maiorum interpretandum suscepit, confusionem quamdam, et ineptum Theologiae tradendae modum carpentibus, et cavillantibus.

Ea propter cogitare coepi, an etiam haec, quibus plerique tenebras offundere Scoticae doctrinae conantur, et penitissimam energiam, vimque rationum eius subtilissimarum elevare pergunt, depelli possent. Quoniam vero hactenus obviam iri non potuit tot egregiis commentationibus, scholiis, et quaestionibus multa subtilitate ac prolixitate discussis, aliam viam esse ineundam probe intellexi. Rem itaque gratam ac iucundam facturum ratus sum, non modo Theologicis dogmatibus initiari satagen-

tibus, verum etiam illis, qui sub uno aut altero Duce plura stipendia fecerunt, si sub certam methodum, praecisumque ordinem revocata, ac coacta quae in diversis Scoti voluminibus disiuncta, et per occasionem disserta inveniuntur ob oculos proponerem. Veteranis quippe temporis compendia placitura scio. Tyrones vero veluti e deviis sentibusque elapsos plurimum gavisuros, si in apertis planisque semitis, quibus ad sapientiam pervenitur, videant se constitutos; magno enim animo, speique pleni iter aggredientur, sentientes se levatos magno taedio atque labore circumeundi per Scotica volumina, ut eorum quaesitorum discerent solutionem, quae Magister in terminis aliquando nactus non est causam expendendi. Quaecumque etiam ab ipso pertractata sunt, blandiori quidem, sed non fucato vultu occurrent: nihil enim alienum, nihil aliunde accersitum his scriptis inserendum duximus, quo Scoti Summa Theologica, et esset, et diceretur; etsi non raro unde ad rem facientia petenda sint, indigitare non piguerit. Sed paulo altius repetito initio, initum consilium est explicandum.

Magnus ille Alexander Halensis in cuius conspectu terram siluisse argumento est, quod *Doctor irrefragabilis* sui aevi, et insequentium saeculorum iudicio est appellatus, editis in Magistrum sententiarum Commentariis locupletissimis, primus omnium iussu Innocentii IV Romani Pontificis Summam Theologicam scribere aggressus ex scriptis suis felicissime perfecit. Quantum hinc incrementi acceperit Theologica disciplina patefactis ianuis in sacratissima penetralia illius ingredi volentibus ordine aptissimo vel invitis dexteram adiutricem porrigente. Et quid decoris ac utilitatis in Catholicam Ecclesiam redundaverit, ipsi Acatolici livido oculo aspexerunt, et amare conquesti sunt: *Quantum* (inquit quidam) *ad plura placita Romanae Ecclesiae stabilienda contulerit nova haec scholastica Theologia, coecus sit oportet qui non videt.*

Nempe filii huius saeculi filiis lucis longe prudentiores in generationibus suis, ac animum despondentes se irrumpere posse in vineam, quam coelestis agricola plantavit, scholasticae Theologiae muro vallatam fortissimo, hanc per cuniculos adorti, primum contemptim habere coeperunt, de stribilagine scholasticis multipliciter exagitatis, omnique eorum scribendi ratione, veluti inepta, atque inerudita passim traducta, sciolis et imperitis post comptulam ornatamque phrasim euntibus, grande quid et praeclarum ingerentes, prudentibus interim rectissime iudicantibus, eos iniqua prorsus pudendaque aestimatione externa verborum specie captos sensuum recessus contemnere, et deridiculo conatu res divinas circumscribere velle, ac metiri de canone Grammaticorum. Exinde gradum inferentes, et inscitia divinarum scripturarum impudentissimo mendacio scholasticis exprobat, ac

impensius exaggerata in sacratissima Dogmata (quibus stat omnis Christiana religio et pietas) insano furore debaccantes tandem verterunt, et doctrinam ab immaculato Dei Filio nobis e Coelo allatam multifariam deformarunt, unum illud persuadere enixissime contendentes, supremo Ecclesiae Magistro, de cuius solius penu pertinax eorum phraenesis sanari potuisset, auscultare non oportere, facto comprobantes, ac ostendentes, in adeo execrandas, absurdasque haereses numquam prolapsuros fuisse, nisi scholasticae Theologiae contemptus praecessisset.

Sed quid quaeso profuit plusquam improbo labore in libris magno numero conscribendis animum distraxisse, publicamque quietem, et Ecclesiae tranquillitatem tot tantisque moliminibus vexasse? Vires omnes, non dico hominum luteas casas inhabitantium, sed supernarum potestatum poterunt ne Veritatem de solio aeternae stabilitatis suae, non deturbare, sed vel tantillum dimovere? Si ab Ecclesia Romana deficere animus erat, praestabat tantis parcere curis, et recogitare cui nam demum laborarent, fraudulentis animas eorum bonis. *Faciendi plures libros nullus est finis*, ait Salomon, Eccl. ult. Ubi eximius Ecclesiae Doctor S. Hieronymus, *exceptis*, inquit, *his verbis, quae ab uno pastore sunt data, et a consilio atque consensu prolata sapientium, nihil facias, nihil tibi vendices; maiorum sequere vestigia, ab eorum auctoritate non discrepes. Alioquin quaerenti multa infinitus librorum numerus occurret, qui te pertrahat ad errorem, et legentem multa frustra faciat laborare.*

Saeculum illud aureum quo Doctores Parisienses Petri Lombardi Sententias quaestionibus subtilissimis interpretantes, Theologiam, olim librum involutum, ac Sigillis obsignatum ceu curru triumphali subvectam, expensam, atque explicatam, dubiisque exsolutam in orbem terrarum invexerunt, innumeros codices vidit, estque admiratum, verumtamen fidei unitate, et doctrinae sinceritate omnes unum volumen erant. Frequenter quidem unus in alterum insurgit, lacessit, contradicitque in his, quae in subsidium Theologiae accersita sunt, eique subancillantur: aut etiam in illatis de principiorum naturalium diversitate procedentibus. At quoniam omnium omnino eadem sunt dogmata super iisdem revelatis extracta, et constabilita principiis, magnis tot voluminibus in parvulum unum codicem desinentibus, finem scribendi libros oppido invenerunt, et qui plurimam magnamque esse Theologiam docuissent, verbis quae ab uno sunt data pastore, et a consilio atque consensu sapientium prolatis, nihil penitus addentes, nihil sibi ipsis vindicantes, rursum iuxta sententiam Apostoli Bartholomaei minimam concisamque, ac promodum manibus attrectandam hominibus exhibuerunt.

Verum eo, unde digressi sumus, revertentes, Halensem Parisiis docentem duo praeclarissima mundi lumina audiere, Tho-



mas Aquinas, et Bonaventura a Balneoregio Etruscus. Ambo Sanctorum fastis adscripti; ambo inter Ecclesiae Doctores cooptati. Hic sui Ordinis regimini praefectus, cum ex scholasticis concertationibus ad Ascetica scribenda, sacraque volumina explananda se convertisset, *Doctor seraphicus* est appellatus. Ille etsi non omiserit sacros codices angelico plane spiritu pertractare, Theologicis tamen dissertationibus insistens, in scribenda tertia parte Summae animam posuit, coeloque reddidit.

Hos Magister Scotus excepit, et quae prius Oxonii ediderat scripta Parisiis reportans, alter Apollo sui temporis habitus est, ex omnibus fere mundi partibus ad audiendam sapientiam eius discipulis incredibili numero confluentibus. Inde Coloniam Ubiorum amandatus, ut Theologiam doceret, novaeque Academiae fundamenta iaceret, et paucis post mensibus e vivis immatura morte sublatus, recensere ac per summam legere doctrinam suam non potuit, forsitan facturum, si licuisset, erat.

Ea de causa factum est ut sui nominis celebritate toto Orbe notissima doctrina, quippe quae nulla sit illustrior Academia, in qua magistrale suggestum non obtinuerit, minus utilis habeatur, quia minus pervia. Nam tanta ingenii acrimonia et sublimitate, eo disscrendi acumine et rationum pondere fertur Magister Scotus in dissertationibus suis cum aliena exagitans atque convellens, tum sua ac suorum exactiori subiicens examini, ut nisi omni adhibito conatu, veluti nubibus sese inferentem intensissima prosequaris acie, mox ex oculis contuentium subducatur.

Ad haec adeo admirabili profundaque eruditione humana atque divina scripta sua refersit Scotus, ut necessario impervius sit illis, qui horum subsidio destituti, nihilominus tenuem cymbam procelloso committentes mari, littora se tenere posse putant, Aristotelem omnem, Avicennam, Averroem, et quotquot Philosophorum ea tempora prodiderant, Doctor Subtilis eliquaverat, ac in se transfuderat. Sententias omnes Magistri, et opiniones Theologorum qui se praecesserant, ut Halensis, Alberti, Thomae, Aegidii, Bonaventurae, Richardi, Varronis, Gandavensis, Goffredi, aliorumque plurimorum, ad miraculum callebat, ac penitus pervaserat, sicque Commentationibus suis intexuit seu refellendas, seu approbandas, aut etiam luculentius exponendas, ut qui illorum aliquali saltem notitia non fuerit imbutus, nullum pene fructum e Scoti lectione decerpit. Elementorum item Euclidis, Optices, Astronomiae, Iuris Pontificii scientissimum affatim ostendunt monumenta quae extant. In veterum Patrum lectione, et praesertim magni Augustini usque adeo versatus erat, ut vix quaestionem ullam ab eo discussam invenies, in qua de Augustini sententia se loqui non profiteatur. Denique metaphysicalibus, artisque methodicae re-

gulis, ac etiam ipsis vocibus quoad modum significandi earum ita frequenter utitur, adhibetque ad fidei declaranda mysteria, ut nihil supra humano ingenio licere videatur. Quid dicam de scientia divinarum scripturarum, qua ad eum gradum praestabat, qualem testantur illi, qui eius commentarios in utriusque Testamenti codices difficillimos viderunt? Iure proinde, ac longe verius quam Socratem Alcibiades Scotum persimilem diceret Silenis, qui sedentes inter alias imagines a Sculptoribus figurantur, ita ut fistulas, tibiasve teneant, qui si bifariam dividantur, reperiuntur intus imaginem habere Deorum. Et vero horridum quiddam spirans, durum, et subagreste, et veluti tibiis classicum canens a longe personat, et obauditur Scotus. Cui si propius accesseris, et pectoris sacri pervaseris recessus, mox rerum longe pulcherrimarum spectamina, et visenda sese, et manibus plene contrectanda occurrunt.

Qui ergo mirabili prorsus pollebat ingenii praestantia, et omnigena excultus erat eruditione, etsi nonnisi particulas quasdam inspersionis scriptis suis, pervius esse non potest nisi iis, qui e medio vulgi secedentes, quae defluxere alas recuperare ceperunt, ut in Phaedro ait Plato: aut salebras, scopulosque enixi, verticem montis insederunt, ubi (iuxta exemplum Augustini 6. *De Trinit.*) puro aethere perfruentes infra se aerem cernunt nebulosum. De imperitia proinde est quod Scotus insimuletur obscuritatis. Hi profecto non intelligunt se veluti iudices ineptos haud fidem facturos tulisse sententiam rectam, quando oculatiores vertant in venerationem doctrinae eius, quae isti obiciunt in depressionem. Vapulat sed immerito ab his, qui vix a limine Philosophia salutata, caeteroqui omnis expertes necessariae eruditionis, mox ac Scoti commentarios sumunt in manus dolent et queruntur non admitti ad ipsius familiaritatem. Belle huc facit quod narrat Muretus de quodam familiari suo, qui cum vitio aetatis surdaster effectus esset, serio conquerebatur pravam, quae inolevisset consuetudinem magis magisque submissius loquendi. Adeo libenter homines vitiorum nostrorum culpam in alios regerimus. Sed deploranda interim est temporis iactura, quam faciunt ii, qui Theologiae addiscendae causa ipsa Scoti scripta diurna, nocturnaue versant manu, et magis illi coarguendi, atque incusandi, queis Tyronum instruendorum cura demandata est, eosque subinde necessaria disciplina imbuere impigre conantur. Haud profecto absimiles videntur cuidam, qui Epicteti Stoici lychnum fictilem trecentis denariis mercatus, sperans fore ut similis efficeretur admirando seni, si ad lucernam ipsius legisset, ita isti putare videntur Scoti sapientiam adepturos quotquot lectitaverint ipsius Commentarios in Magistrum sententiarum. Vidisse profecto oportebat non ad iuniores, initiando sua Theologica disciplina Do-

ctorem Subtilem scripta sua direxisse; optime enim intelligebat cibos solidiores imbecilliori stomacho ingestos, magis obruere quae supersunt vires, quam prodesse robori, ac cedere in pensum deperditarum.

Discutiens ille quaestiones pro diversitate materierum Magistri motas, ut plurimum nullo nexu inter se constantes, ordinem subinde tantopere doctrinis addiscendis opportunum tenere nequirit. Eo autem sublato, novis atque novis semper occurrentibus rebus, memoria confunditur, et dum altera alteri auxilio esse non potest, unaquaque suis propriis stante ac procedente principiis, cuncta et singula veluti clavi clavis trusa, facillime labuntur, intantum, ut omni Scoto praelecto, temporis et laboris pensata ratione, modica admodum eius Theologiae menti adhaereat cognitio. Haec mihi verissime dicenti propositum non est detertere, ac avertere ab Scoti lectione, quem impense diligo, suspicio maxime, et tantopere admiror, quem citra ullius iniuriam, cupio omnes amplecti, quem scio innumeros protulisse in Ecclesia Catholica Doctores, et Magistros. Sed doleo temporis iacturam, conqueror importune obtrudi illis qui metaphysicalibus, artisque Logicae praeceptis et scientia Animastica, et naturali, probe exculi non sunt; deploro demum Scholasticorum nostrorum pauperiem tot inter divitias, et post tantum temporis impensum Scotico textui explicando, veluti viatico destitutos ad optatam metam pertingere non potuisse.

Haec igitur potissimum spectans operae pretium me facturum arbitratus sum, si (ut dicebam) universam Scoti Theologiam, quaeve in subsidium eius adscita sunt philosophica, certo ordine methodoque digesta in medium producerem. Inde enim id emolumenti captum iri sentiebam, ut dum sub propriis capitibus coacta quaecumque eorum intersunt, modo Magister Scotus aliqua ratione ea attigerit, obiciuntur legentibus, unico propemodum contuitu lustranda, et per methodum intelligentiae plurimum consultum foret, et una temporis iacturae prospiceretur. Nam cum ad certa quaesita cuncta ad eadem spectantia reducuntur, opportune in articulos dispertita, et singula de eodem principio unde suis gradibus proficiscuntur, lumen mutantur, et alterna inter se collatione, alterum in alterius adiutorium cedit et fulcrum. Fortiori subinde vestigio stantibus rebus efficacius atque uberius menti doctrina illabitur, omnem ordine arcente distractionem. Etsi enim ad multa, quibus formanda excolendaque mens est, necessario extendatur; attamen quemadmodum in tabula affabre variis picta coloribus unicum contuemur exemplatum, ita complura scitu digna certis quaesitorum, titulorumque conclusa limitibus ad sua quaeque collimant illata, intantum ut haec omnia suis aptata principiis, et

vicissim eadem solutionibus applicata, mirum quantum brevis mentis acies luce perfundatur iuxta atque oblectetur, nullam passa vicissitudinem sese obtrudentium, mutuoque pellentium scitorum.

Porro videntes eos inter, qui ad hanc diem Summam Theologicam ediderunt S. Thomam Aquinatem ordine pulcherrimo processisse, ac plane principem locum tenere, quippe qui methodum ab Alexandro inventam, perfecit multaque desuper addiderit, eum, prout materia patitur, imitandum censuimus, exscriptis quaestionum omnium connexionibus, ac articulorum titulis, idque pluribus de causis. Primum, ut monumentum extaret nos S. Doctori, numquam satis commendato maxime deferre et suspicere, et ut par est, venerari, veluti a Deo Ecclesiae suae singulari beneficio provisum, quem pariter Doctorem Subtilem fecisse plurimi exinde nobis persuasum est, quod scriptis eius impensius addictus eadem accuratius discutiendo, *et nomen eius* (inquit Wadingus) *reddidit illustrius, et doctrinam famosiores*. Deinde, duorum Sac. Theologiae procerum collatis quaestionibus, articulisque, ac verbis prope, alterius ex altera sententia perspicuitate accepta, et de pondere rationum, et firmitate solutionum securius iudicium ferretur. Quamquam alioquin Magister Scotus in solutionibus suis, si quis alius lucidus sit: revocans siquidem omnia ad ea, ex quibus pendent principia, et una effecit; ut perspicuitate multa ornatae prodirent solutiones suae, utque de sensu menteque ipsius in paucis omnino apud nostros addubitaretur; cum S. Thomae Expositores ut plurimum inter sese dissentire comperiantur. Nam Sanctus Doctor quo strictior est in sermone, praesertim in prima parte, eo latiore campum aperuit Sectatoribus suis in diversas, contrariasque sententias abeundi. Postremo omnem Scoti Theologiam iuxta ordinem S. Thomae digestam exhibentes, ut quibus antea displicuisset placituram speramus, ita tantundem Orbi Christiano confidimus profuturam. Et quoniam Magister Scotus pro temporum suorum conditione introducit circa Aristotelis mentem inquisitiones, mirabili prorsus indagine dissertas, has, nisi praecise ad scopum spectent quaesitorum, veluti inutiles avertendae putavimus. Ubi vero doctrinam eius exuberare reperimus, quo enucleatius sensa ipsius explicarentur, atque luculentius paterent, articulos *iterare* non piguit. Quaeve etiam ex animi sententia disseruit, et Sanctus Thomas obiter, levique manu tetigisse contentus fuit, nos *ex incidenti* ad formam quaesitorum redacta, in medium proponere non dubitavimus.

Interea, ut subiit mirari, tot praeclara ingenia, quorum omni aevo schola nostra ferax fuit, huic perutillimo labori non admovisse manus, ita nobis nihil attribuimus, sed ani-



madvertentes Petrum de Alvernia ex Scriptis Sancti Thomae super 4. *sent.* supplementum ad 3. *par.* ipsius conflasse, et Coriolanum ex 1. *sent.* S. Bonaventurae Summam de *Deo Uno, et Trino* edidisse, idipsum fieri posse ex Commentariis Magistri Scoti diffisi non sumus. Non latet quidem Angelum Wlpium, et Bermingham Hibernum Scoti Summam (ut pollicentur) aut magna ex parte scripsisse, aut scribere aggressos esse. Sed prioris opera Wlpii magis, quam Scoti dici debent: Posterior vero dum cupidius insistit suo modo quinque obii-ciendi, probandi, et respondendi, aliena multa Scoto infarciens, proposito non excidisse nequit.

Nos contra ex ipso Magistri Scoti textu Summam hanc Theologicam fore concinnandam putavimus, etsi frequenter sensa magis, quam verba demus, per quamdam quasi paraphrasim explicata. Nobis autem non satis fidentes, non modo praecipuos Scoti Commentatores consulendos duximus, sed etiam eos, qui per quaestiones Theologica Dogmata pertractarunt. Complures articulos, imo integras quaestiones non raro ex diversis variisque Magistri Scoti locis, et codicibus compegimus, ipsius sententias apposite iuxta quaesita pronunciare, declarare, atque ex dictis eius defendere satagentes. Interdum quoque doctrina usi sumus instar principiorum, in quibus multae involuntur conclusiones, et qua proinde facilitate poterat reflecti in ipsum auctorem, ita conandum censuimus iuxta incidentes opportunitates, et docendum quo sensu ea protulerit Doctor, quae ratione optime cohaereant dicta ipsius.

Sed aiunt, venditas ergo ut Scoti quae Scotus non dicit, nec sentit. Utique interdum contra solutiones eius produco fundamenta Aquinatis stantis e regione doctrinae suae, quo de eadem dissolvantur, nisi in terminis per magistrum eis obviam itum sit: aut certe adfero ex textu quae alii obiecissent, et de verbis ac sensibus eius responsa appono. Atque haec agens, sicque me gerens, aio, Summam scripsisse Theologicam, quae Doctoris Subtilis, et habeatur et vocetur. Quod si nihilominus stent in sententia, et deceptum me putent, his tamen non moveor, nec fecisse poenitet; novi enim dudum haec eadem obiecta fuisse Lipsio, Principi illi Literatorum, dum ex variis diversorum auctorum dictis aureos libros *Civilis doctrinae* contexeret: mihi ergo, et illi est eadem responsio communis: *Non recte, inquit, nec ex Scriptorum mente quaedam citas. Quam risi cum hoc audiivi! Nam revera culpant insciti homines, quod elegantior aliquis mihi det in laudem. Qui aliter potui aut debui in hoc scripto? Id modo spectandum est, ne quid in sententiam improbam aut falsam flectatur.*

Denique, si haec propria Lipsianae scriptioni videantur, nostraeque cum illa nihil esse commune; etsi fortasse ii de sen-

tentia decedent, cum viderint Scoti textum ad hunc, atque illum scopum deductum, diversisque conclusionibus aptatum, quod ille non fecerat, nec futurum praeviderat, et nedum ad complementum, et ornatum quemdam quaesitorum, quae Doctor aliquando in terminis non expendit, sed ad spiritum, et vitam, e fonte Magistri Scoti, per quosdam veluti canales derivatam; his tamen ego non multum refragor, sciens alioqui conatum, et votum non improbaturos, et laborem impensum rei Scholasticæ promovendæ. *Hoc totum* (ait ille) *quam arduum in ardua ista materie mihi fuerit, frustra dixerim apud non expertum. Si quis volet per tentamentum, et iocum pauca aliquot capita concinnet. ECCE RHODUS, ECCE SALTUS.* Enimvero pene innumera adhuc supersunt ex Theologica disciplina, Metaphysicis, scientiaque naturali, quae consimili modo ex Scoti codicibus pertractari queant, si quis sibi proponat imitandam summam Alberti, aut Henrici, aut Altisiodorensis. Hac igitur ratione prima, et tertia parte cum omni supplemento, atque etiam prima secundae perfectis, iuxta ordinem materierum a B. Thoma his codicibus comprehensarum, Magistri Scoti Theologicam doctrinam distribuentes, in quinque tomos digessimus. Duo priores, tractatus ad primam partem spectantes complectuntur, totidem ultimi ea comprehendunt, de quibus in tertia parte agitur. Prima secundae de virtutibus, et virtutibus in communi tractatur.

Caeterum illud nos male habuit, quod non licuerit ut Petro de Alvernia, aut Coriolano (quamquam is magis doctrinae per Seraphicum Doctorem explicatae titulos super imposuerit, quam quaesitis a B. Thoma materias aptaverit) cunctis et singulis Articulis, et Quaestionibus eius ex Scoto solutiones apponere, atque adhibere. Defuit quippe materia quarundam quaestionum opera sex dierum concernentium, et nonnullarum ad tertiam partem spectantium, quibus profecto dissolvendis abunde materiam suppeditassent Scoti expositiones super *Genesim ad litteram*, et in *Evangelia*, ac *Pauli Epistolas*, si inveniri potuissent. Ac proinde, ne Theologica haec Summa hiulca, mancaque ederetur, ex textu Magistri Sententiarum, quem ut ab Scoto approbatum accipimus, ubi reiiciendum non putavit, et de Magistri Halensis doctrina supplendas duximus, tale factum approbaturos opinati, tum Doctorem Subtilem, qui non semel Halensem *Magistri* nomine honorifice appellat, tum Aquinatem, qui Gersonne teste, huic uni etiam atque etiam incumbendum esse identidem exaggerabat: sed praestat audire Gersonem ita loquentem: *Alexandri de Hales doctrina quantae sit ubertatis dici satis nequit. De quo fertur respondisse S. Thomas dum inquireretur, quis esset optimus modus studendi Theologiae? Respondet exercere se in uno Doctore praecipue. Dum*

*ultra peteretur ; quis esset talis doctor ? Alexander de Hales.*  
Haec ille.

Dissertationes etiam, quibus Vitia, et Virtutes in speciali explicantur, quibusve posterior pars secundae S. Thomae conflatur, Doctor Subtilis ex professo aliquando non attigit. Nam cum exactissime ac luculentissime id praestitum invenisset ab Halensi et Aquinate, et recte iudicans eadem abunde sufficere ad eruditionem, et pietatem, nihil ferme addendum duxit. Quapropter nos post primam secundae Scoti, edendam curavimus Summam de virtutibus Magistri Alexandri, quo omnem prorsus Theologiam ex Doctoribus nostris exhiberemus. Quaesita, quae huic Summae desunt, et apud Aquinatem excussa inveniuntur, in tertia parte Halensis Lector poterit reperire. Quaecunque nihilominus ex Magistri Scoti codicibus inveniri potuerunt, quae secundam Partem secundae S. Thomae concernere comperimus, Primae Secundae veluti appendix a nobis adiecta sunt.

Postremo indigitandos censuimus codices omnes Magistri Scoti, ex quibus *Summa* haec coaluit, ut si lectori periculum facere libuerit, utrum quae in medium protulimus cohaereant dictis, mentique ipsius, sciatur quibuscum conferri queant. Potissimum igitur sunt

Scriptum utrumque super Magistrum sententiarum, Oxo-niense scilicet, et Parisiense, quod Reportata vocant. — Quodlibeta, quae Doctor Parisiis scripsit, unius, et viginti quaestionum. Deinde — De primo principio. — De cognitione Dei. — De rerum principio, sive Quaestiones disputatae. — Collationes Parisienses. — Quaestiones Miscellaneae. — Theorematum Tractatus egregius. — Super libros Metaph. Aristotelis, Quaestiones, et Commentarii. — Quaestiones super libros de Anima. — Quaestiones super Logicam Aristotelis. — Tractatus de modis significandi, et super libros Meteororum. — Omnia igitur adhibuimus Scoti opera *edit. Lugdun.* 1639 excepto opere physicarum quaestionum, quippe quod Doctori nostro abiudicandum esse pro certo teneamus. Physicam sane eum scripsisse, tum alii, tum ipse non semel commemorat in Metaphysica, et in Theorematibus sub nomine *Tabularum Physicarum*. Sed pleraque sunt adeo absona in his quaestionibus a reliqua Magistri Scoti doctrina, ita dissimilis modus disse-rendi, ut mirum sit, nostro Arretino, qui eas quaestiones Com-mentariis illustravit, ab Scoto scriptas persuaderi potuisse. Haec praefanda videbantur.

---



## APPROBATIONES THEOLOGORUM ORDINIS.

Jussu Rmi Patris nostri Vice-Commissarii Generalis perlegi tria volumina *Primae Partis Summae Theologicae JOANNIS DUNS SCOTI* iuxta ordinem quaestionum et Articulorum *Summae* Doctoris Angelici ab A. R. P. Hieronymo de Montefortino hujus Romanae Provinciae Lectore Emerito, atque Ex-ministro, summo studio, ac labore dispositae. Nil certe reperire fuit, quod aut catholicae Fidei, aut probis moribus officere vel minimum possit, cum non aliud contineat, quam ipsius Scoti doctrinam, sed adeo rove concinnatam, atque distinctam, ut non modo nostrae Scholae, verum et aliarum Theologos delectare et iuvare plurimum valeat. Denique quod Lirinensis Vincentius in Ecclesiasticis Scripturis maxime desiderabat, cum diceret: *Esto spiritualis tabernaculi Beseleeth, preciosas divini dogmatis gemmas exculpe, fideliter coapta, adorna sapienter; adice splendorem, gratiam, venustatem. Intelligatur te exponente illustrius, quod antea obscurius credebatur: per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, ita doce, ut cum dicas nove, non dicas nova*, hoc reipsa adimpletum circa Scotica dogmata, totamque Subtilis scholae doctrinam inveni. Quapropter Opus egregium, diuque exoptatum dignum, quod typis mandetur publicamque tandem lucem videat, censerem. In quorum fidem etc.

Romae in Conventu S. Francisci ad Ripam Tiberis die 8 Martii 1720.

EGO FRATER DEODATUS A ROMA

*Lector Emeritus et Ex-Vice Commissarius Generalis.*

De commissione Rmi P. N. Fratris Ioannis Cosmae de Monteminiano Lectoris Iubilati, ac Vice-Commissarii Generalis attentissime perlegi tria volumina complectentia Primum Tomum operis cujusdam, cujus titulus est: *Primae Partis Summae Theologicae JOANNIS DUNS SCOTI DOCTORIS SUBTILIS Ordinis Minorum* a R. A. P. Hieronymo de Montefortino Lectore Iubilato, atque Almae Provinciae Romanae Ex-Provinciali concinnatae iuxta dispositionem et ordinem *Summae* Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis: nihilque in huiusmodi Opere animadverti Orthodoxae Fidei contrarium, nil optimis moribus noxium, nil a sana, tutaque doctrina alienum, nil demum, quod praelo, luce, laude publica dignum non sit, quia nil novum nisi novam dispositionem, atque methodum literae Subtilis Doctoris ex variis eiusdem Scriptis collectae, laboriosam tamen, atque perutilem omnibus continet. Ita censeo in hoc sacro Araoelitano Conventu die S. Thomae Aquinatis, nempe septima Martii Anni 1720.

FR. EMMANUEL FERNANDEZ DEL RIO

*Lector Iubilatus Ex-Custos Provinciae Burgensis  
et Commissarius Generalis Terrae Sanctae  
in Romana Curia.*

CUM iuxta Apostolicas, nostrique Ordinis Constitutiones per idoneos Censores revisum fuerit opus quoddam compositum a Rev. P. Hieronymo a Montefortino Lectore Emerito et ex Provinciali nostrae Provinciae Romanae, cuius titulus est *Primae Partis Summae Theologicae JOANNIS DUNS SCOTI Doctoris Subtilis Ordinis Minorum concinnatae iuxta dispositionem et Ordinem Summae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis Tomus Prior*, tenore praesentium ad salutaris obedientiae meritum facultatem eidem impertimur, quatenus servatis servandis illud Typis mandare valeat.

Dat. Romae die 9 Martii 1720, in Conventu S. Francisci ad Ripam.


FR. IOAN. COSMAS A MONTEMINIANO  
V. Comis. Generalis.

*Imprimatur:*

Si videbitur Revmo Patri Magistro Sacri Palat. Apost.

T. CERVINUS Ep. AERACLEAE Vicesg.

## APPROBATIO.

*Reverendissimi Patris Domini Augustini Romani de Floribus a Cremona, Ordinis Camaldulensis, Sacrae Theologiae Lectoris Emeriti, et olim suae Congregationis Lectorum Examinatoris, Revisoris Librorum Sancti Officii Faventiae et Examinatoris Synodalis Ravennae; nunc autem Abbatis et Procuratoris Generalis suae Congregationis in Urbe, Academiae Theologicae Romanae Censoris, Sacrae Congregationis Indicis Consultoris, Sacri Concilii Lateranensis et Eminentiss. Cardinalis de Belluga Theologi de Camera pronuntiati.* 

QUA potui diligentia legi, de mandato Rmi Patris Magistri Sac. Palatii, SUMMAM THEOLOGIAE SCOTICAE, primae et tertiae partis Tractatus complementem, quatuor Tomis distinctam, ab Admodum Reverendo Patre Fratre HIERONYMO a Montefortino magno studio, iudicio, ac labore iuxta methodum Summae S. Thomae Doctoris Angelici concinnatam. Praefata Summa totius Theologiae Subtilissimi Doctoris IOANNIS DUNS SCOTI absolutissimum mihi videtur complementum, quippe quae quod illi deerat ex omnium sententia, abunde eidem contulit, nullo facto doctrinae Scoticae, ex suo, vel alieno additamento, sed tantummodo Summae Angelicae exactissima imitatione. Tentaverant iam dudum difficillimam hanc provinciam nonnulli ex Schola Subtilissimi Doctoris, at enim vero Hic unus optatissimam obtinuit spartam. Tandem igitur unius P. Fratris HIERONYMI de Montefortino opera, ac ingenio, omnis fere obscuritas sublata est à τὸ τῷ Σκότῳ, Quaestionum distinctione Theologicarum, atque illi ingens addita facilitas, *methodo laudatissima* cunctarum difficultatum mirabiliter elucubrata. Sic in Scoto, quod omnium erat in votis, facta est distinctio lucis à τὸ τῷ Σκότῳ, dum belle solis Aquinatis ἐν τῷ Σκότῳ lux lucet, tam lucis, quam τῷ Σκότῳ distinctione servata, proprietateque retenta, ita ut universae demum Theologiae, quae in duobus primis Theologorum omnium Magistris profundissime continetur, illud iam intelligi possit Davidicum aenigma, ὥς τὸ σκότος αὐτῆς, ὅτις καὶ τὸ φῶς αὐτῆς (*Psal. 138, v. 12*). Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus, quia claritas lucis filia a methodo Angelica habetur et profunditas tenebrarum genitrix a speculatione Scotica indivisim et inseparabiliter in una, eademque Summa Theologica continetur. Opus itaque cedro dignum laudo et ut typis quam primum detur ad utriusque celeberrimae scholae, nimirum Scoticae et Thomisticae beneficium et decus, dignissimum censeo.

Romae, tertio nonas sextiles Ann. 1721.

D. AUGUSTINUS ROMANUS DE FLORIBUS CAMALDULENSIS.

*Approbatio Revmi P. Christophori Rassler, Soc. Iesu.*

VIDI et ex commissione Reverendissimi Patris Sac. Palatii Magistri studiose perlegi praesentem Tractatum praecipuas quasque de Sanctissima Trinitate Quaestiones complectentem, deprehendique in eodem profundam de altissimo hoc Mysterio Doctoris vere Subtilis Scoti Theologiam, per varia ipsius Opera sparsam, in unam Summam Angelicae D. Thomae ex aequo respondentem magno iudicio, nec minore fide, et accuratione collectam, ordinatamque exhiberi Quae res cum non possit nisi percommoda, gratissimaque accidere Lectori veritatis et reconditoris sapientiae studioso, nec etiam in toto hoc Opere quidquam sit, quod vel Orthodoxae Fidei, vel bonis moribus adversetur, dignissimum scilicet esse censeo; quod ad commune Litterariae rei bonum typis beneficio cum insigni Authoris commendatione in lucem publicam proferatur.

Ex Collegio Romano 6 Martii Ann. 1721.

CHRISTOPHORUS RASSLER, SOC. IESU.

*Approbatio Reverendissimi P. Leonis Bartolotti Cler. Regul. Min.*

Ex commissione Reverendissimi Patris Sac. Palatii Apostolici Magistri vidi librum, cui titulus IOANNIS DUNS SCOTI *Doctoris Subtilis Summae Theologiae iuxta dispositionem et ordinem Summae Angelici Doctoris S. Thomae concinnatae Primae Partis Tomus Prior*: ab Admodum R. P. HIERONYMO de Montefortino Lectore Emerito Ord. Min. Provinciae Romanae compositum; et quemadmodum in eo nihil reperiri Fidei, aut bonis moribus dissonum, sic mirari licuit Auctoris ingenium, qui cum omnia trahat ab antiqua, meretur tamen placere de propriis et tamquam scriba doctus proferens de thesauro suo nova et vetera, ita vetera apta dispositione concinnat, ut nova prorsus dicere videatur, ac inaudita plerisque. Quamvis enim Subtilis Scoti doctrina solida sit, ac profunda, non ita tamen erat omnibus pervia, ut datum esset cuilibet in eius libris eam dilucide et ordinate invenire; unde infatigabili huiusce Auctoris studio illi nonnihil accessit, dum ut singulare Scoti decus et praesidium ordinem contulerit et splendorem. Typis propterea mandandum censeo opus, quod literariae Reipublicae valde profuturum confido.

Ex Collegio SS. Vincentii et Anastasii, Romae die prima Decembris 1720.

LEO BARTOLOTTI CLER. REGUL. MIN.

*Sac. Theologiae Lector., ac Sac. Congregationis Indicis Consultor.*

---

*Imprimatur.*

Fr. Gregorius Selleri, Sacri Palatii Apostot. Magister, Ord. Praed.



# INDEX QUAEST. ET ART.

## QUAESTIO I.

### DE SACRA DOCTRINA.

ART.	pag.
1. Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi. Articuli duo. . . . .	5 et 12
Articulus incidens. Utrum cognitio supernaturalis necessaria Viatori sit sufficienter tradita in Sac. Scriptura . . . . .	16 et 24
An Sacra Scriptura innixa sit auctoritati divinae . . . . .	17
2. Utrum Sacra doctrina sit scientia. Articuli duo . . . . .	27 et 30
Articulus incidens. Utrum Theologia Viatoris subalternetur Theologiae Dei, et Beatorum . . . . .	32
3. Utrum Sacra doctrina sit una scientia . . . . .	35
4. Utrum Sacra doctrina sit scientia practica. Articuli quatuor . . . . .	37, 44, 47, 50, 52
Articulus incidens. Utrum scientia sit practica a fine, vel ab obiecto . . . . .	38
Iterum articulus incidens . . . . .	42
5. Utrum Sacra doctrina sit dignior aliis scientiis . . . . .	53
6. Utrum haec doctrina sit sapientia . . . . .	55
7. Utrum Deus sit subiectum huius scientiae. Articuli duo. . . . .	57 et 63
Articulus incidens. Quaenam sit ratio primi subiecti scientiae; An sit primo continere virtualiter veritates habitus scientifici. Iterum articulus incidens. Utrum Theologia sit de omnibus ex attributione ipsorum ad primum eius subiectum; . . . . .	65
8. Utrum haec doctrina sit argumentativa . . . . .	67
9. Utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris . . . . .	69

## ART.

10. Utrum Sacra Scriptura sub una litera habeat plures sensus. . . . .	pag. 71
--	---------

## QUAESTIO II.

### DE DEO: AN DEUS SIT.

1. Utrum Deum esse sit per se notum . . . . .	73 et 76
Articulus incidens. Quaenam sit ratio propositionis per se notae. . . . .	74
2. Utrum Deum esse sit demonstrabile . . . . .	80
3. Utrum Deus sit . . . . .	82 et 87
Articulus incidens. An, et quotuplex sit ordo essentialis in entibus . . . . .	83

## QUAESTIO III.

### DE SIMPLICITATE DEI.

1. Utrum Deus sit corpus . . . . .	93
2. Utrum in Deo sit compositio formae, et materiae. . . . .	96
3. Utrum sit idem Deus quod sua essentia, vel natura. . . . .	98
4. Utrum in Deo sit idem essentia et esse . . . . .	100
5. Utrum Deus sit in genere aliquo . . . . .	102
6. Utrum in Deo sint aliqua accidentia. Articuli duo. . . . .	107 et 109
7. Utrum Deus sit omnino simplex . . . . .	112
Articulus incidens. Utrum aliqua creatura sit simplex . . . . .	114
8. Utrum Deus in compositionem aliorum veniat . . . . .	117

## QUAESTIO IV.

### DE DEI PERFECTIONE.

1. Utrum Deus sit perfectus . . . . .	119
2. Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum . . . . .	121
3. Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo. . . . .	124

## QUAESTIO V.

## DE BONO IN COMMUNI.

ART.	pag.
1. Utrum bonum differat secundum rem ab ente. . . . .	131
2. Utrum bonum secundum rationem sit prius, quam ens. . . . .	135
3. Utrum omne ens sit bonum. . . . .	138
4. Utrum bonum habeat rationem causae finalis . . . . .	141
5. Utrum ratio boni consistat in modo, specie, et ordine . . . . .	143
6. Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile, et delectabile . . . . .	145

## QUAESTIO VI.

## DE BONITATE DEI.

1. Utrum esse bonum Deo conveniat. . . . .	147
2. Utrum Deus sit summum bonum . . . . .	149
3. Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei . . . . .	152
4. Utrum omnia sint bona bonitate divina. . . . .	155

## QUAESTIO VII.

## DE INFINITATE DEI

1. Utrum Deus sit infinitus. . . . .	157
2. Utrum aliquid aliud, quam Deus, possit esse infinitum per essentiam . . . . .	162
3. Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. . . . .	165
4. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem. . . . .	169

## QUAESTIO VIII.

## DE EXISTENTIA DEI IN REBUS.

1. Utrum Deus sit in omnibus rebus . . . . .	175
2. Utrum Deus sit ubique . . . . .	178
3. Utrum Deus sit ubique per essentiam, praesentiam, et potentiam. . . . .	180
4. Utrum esse ubique sit proprium Dei . . . . .	181

## QUAESTIO IX.

## DE DEI IMMUTABILITATE.

1. Utrum Deus sit omnino immutabilis. . . . .	182
2. Utrum esse immutabile sit proprium Dei . . . . .	187

## QUAESTIO X.

## DE DEI AETERNITATE.

ART.	pag.
1. Utrum convenienter definiatur aeternitas, quod est <i>interminabilis vitae tota simul, et perfecta possessio</i> . . . . .	191
2. Utrum Deus sit aeternus. . . . .	194
3. Utrum esse aeternum sit proprium Dei . . . . .	196
4. Utrum aeternitas differat a tempore . . . . .	199
Articulus incidens. Utrum esse rerum generabilium, et corruptibilium mensuretur tempore, vel aevo . . . . .	204
5. De differentia aevi, et temporis. Articuli duo . . . . .	206 et 211
Articulus incidens. An operationes Angelorum mensurentur tempore, vel aevo . . . . .	213
Iterum articulus incidens. Utrum Aevum realiter distinguatur ab aeviterno, cui est intrinseca mensura. . . . .	216
6. Utrum sit unum aevum tantum . . . . .	219
Articulus incidens. Utrum tempus sit unum, idemque numero . . . . .	222
Iterum articulus incidens. Utrum tempus differat realiter a motu. . . . .	226

## QUAESTIO XI.

## DE UNITATE DEI.

1. Utrum unum addat aliquid supra ens. . . . .	232
2. Utrum unum, et multa opponantur . . . . .	237
3. Utrum Deus sit unus . . . . .	240
4. Utrum Deus sit maxime unus. . . . .	244

## QUAESTIO XII.

## QUOMODO DEUS A NOBIS COGNOSCATUR.

1. Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam . . . . .	247
2. Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Articuli duo . . . . .	252 et 255
3. Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus. . . . .	258
4. Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Articuli duo. . . . .	261 et 265

ART.

pag.

- Articulus Incidens. Utrum primum obiectum intellectus nostri sit quidditas rei materialis, vel aliquid aliud . . . . . 270
5. Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat . . . . . 274
- Articulus incidens. Utrum fieri possit creatura quae Deum naturali sua virtute videat . . . . . 280
6. Utrum videndum essentiam Dei unus alio perfectius videat. . . . . 282
7. Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant. . . . . 285
8. Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. . . . . 288
9. Utrum ea, quae videntur in Deo a videntibus divinam essentiam, per aliquam similitudinem videantur. . . . . 291
10. Utrum videntes Deum per essentiam simul videant omnia, quae in ipso vident . . . . . 294
11. Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam. . . . . 297
12. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus . . . . . 300
13. Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam ea, quae habetur per rationem naturalem . . . . . 303

## QUAESTIO XIII.

## DE NOMINIBUS DEI.

1. Utrum aliquod nomen Deo conveniat. . . . . 306
2. Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter . . . . . 310
3. Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie. . . . . 312
4. Utrum nomina dicta de Deo sint nomina Synonyma . . . . . 315
5. Utrum ea, quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis . . . . . 318
6. Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo . . . . . 322
7. Utrum nomina, quae important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore . . . . . 325
8. Utrum hoc nomen *Deus* sit nomen naturae. . . . . 329
9. Utrum hoc nomen *Deus* sit communicabile . . . . . 330

ART.

pag.

10. Utrum hoc nomen *Deus* univoce dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem . . . . . 333
11. Utrum hoc nomen, *Qui est*, sit maxime nomen Dei proprium . . . . . 336
12. Utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo . . . . . 338

## QUAESTIO XIV.

## DE SCIENTIA DEI.

1. Utrum in Deo sit scientia . . . . . 340
2. Utrum Deus intelligat se . . . . . 343
3. Utrum Deus comprehendat seipsum . . . . . 346
4. Utrum ipsum intelligere Dei sit eius substantia . . . . . 347
5. Utrum Deus cognoscat alia a se. . . . . 349
6. Utrum Deus cognoscat alia se propria cognitione. . . . . 352
7. Utrum Scientia Dei sit discursiva . . . . . 356
8. Utrum Scientia Dei sit causa rerum. . . . . 358
9. Utrum Deus habeat scientiam non entium. . . . . 360
10. Utrum Deus cognoscat mala. . . . . 363
11. Utrum Deus cognoscat singularia . . . . . 365
12. Utrum Deus possit cognoscere infinita . . . . . 368
13. Utrum Scientia Dei sit futurorum contingentium. Articuli duo . . . . . 371-374 et 379
- Articulus incidens. An prima radix contingentiae sit statuenda in omnium causa, vel in causis proximis contingenter productorum . . . . . 371
14. Utrum Deus cognoscat enunciabilia . . . . . 383
15. Utrum scientia Dei sit variabilis . . . . . 385
16. Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam. Articuli duo. . . . . 387 et 390

## QUAESTIO XV.

## DE IDEIS.

1. Utrum Ideae sint. . . . . 393
2. Utrum sint plures ideae . . . . . 395
- Articulus incidens. In quonam sit statuenda ratio formalis ideae: an in respectibus divinam essentiam determinantibus; vel in

ART.	pag.
rebus cognitis, ut factibilibus, et possibilibus a divino intellectu . . . . .	397
Iterum Articulus incidens. Utrum creatura, inquantum est fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem, habeat vere esse essentiae. . . . .	403
3. Utrum omnium, quae cognoscit Deus, sint ideae. Articuli duo . . . . .	408 et 410

## QUAESTIO XVI.

## DE VERITATE.

1. Utrum veritas sit tantum in intellectu. . . . .	415
2. Utrum veritas sit in intellectu componente et dividente. . . . .	419
3. Utrum verum, et ens convertantur. . . . .	422
4. Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum. . . . .	426
5. Utrum Deus sit veritas. . . . .	429
6. Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera. . . . .	431
7. Utrum veritas creata sit aeterna. . . . .	435
8. Utrum veritas sit immutabilis . . . . .	439

## QUAESTIO XVII.

## DE FALSITATE.

1. Utrum falsitas sit in rebus . . . . .	442
2. Utrum in sensu sit falsitas . . . . .	445
3. Utrum falsitas sit in intellectu . . . . .	449
5. Utrum verum, et falsum sint contraria. . . . .	452

## QUAESTIO XVIII.

## DE VITA DEI.

1. Utrum omnium naturalium rerum sit vivere. . . . .	454
2. Utrum vita sit quaedam operatio . . . . .	459
3. Utrum Deo conveniat vita . . . . .	460
4. Utrum omnia sint vita in Deo . . . . .	464

## QUAESTIO XIX.

## DE VOLUNTATE DEI.

1. Utrum in Deo sit voluntas . . . . .	467
2. Utrum Deus velit alia a se . . . . .	471
3. Utrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit . . . . .	474
Articulus incidens. An Deus de necessitate velit creaturas possibles . . . . .	480

ART.	pag.
4. Utrum voluntas Dei sit causa rerum. . . . .	483
5. Utrum voluntatis divinae sit agnoscere aliquam causam . . . . .	489
6. Utrum voluntas Dei semper impleatur. . . . .	493
7. Utrum voluntas Dei sit mutabilis . . . . .	496
8. Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat . . . . .	500
9. Utrum voluntas Dei sit malorum . . . . .	504
10. Utrum Deus habeat liberum arbitrium. . . . .	507
11. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi . . . . .	510
12. Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa . . . . .	512

## QUAESTIO XX.

## DE AMORE DEI.

1. Utrum amor sit in Deo. . . . .	516
2. Utrum Deus omnia amet . . . . .	518
3. Utrum Deus aequaliter diligat omnia. . . . .	521
4. Utrum Deus semper magis diligat meliora . . . . .	523

## QUAESTIO XXI.

## DE IUSTITIA ET MISERICORDIA DEI.

1. Utrum in Deo sit iustitia. Articuli duo . . . . .	525 et 530
2. Utrum iustitia Dei sit veritas. . . . .	532
3. Utrum misericordia competat Deo . . . . .	535
4. Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia . . . . .	537
Articulus incidens. Utrum in Deo distinguantur, iustitia, et misericordia . . . . .	542

## QUAESTIO XXII.

## DE PROVIDENTIA DEI.

1. Utrum providentia Deo conveniat . . . . .	545
2. Utrum omnia sint subiecta divinae providentiae. . . . .	549
3. Utrum Deus immediate omnibus provideat. . . . .	553
4. Utrum providentia rebus provisvis necessitatem imponat . . . . .	557
Articulus incidens. An assecutio finis in ratione formali divinae providentiae includatur . . . . .	560



## QUAESTIO XXIII.

## DE PRAEDESTINATIONE.

ART.	pag.
1. Utrum homines praedestinentur a Deo. . . . .	564
Articulus incidens. Utrum praedestinatio sit actus intellectus, vel voluntatis divinae. . . . .	569
2. Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato, seu, An sint aliqui effectus praedestinationis. . . . .	571
3. Utrum Deus aliquem hominem reprobet. . . . .	575
4. Utrum praedestinati eligantur a Deo. . . . .	579
5. Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis. . . . .	581
6. Utrum praedestinatio sit certa. . . . .	586
7. Utrum numerus praedestinatorum sit certus. . . . .	589
8. Utrum praedestinatio possit invari precibus Sanctorum. . . . .	593

## QUAESTIO XXIV.

## DE LIBRO VITAE.

1. Utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio. . . . .	598
2. Utrum liber vitae sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum. . . . .	600

ART.

3. Utrum aliquis deleatur de libro vitae. . . . .	601
---	-----

pag.

## QUAESTIO XXV.

## DE DIVINA POTENTIA.

1. Utrum in Deo sit potentia. . . . .	603
2. Utrum potentia Dei sit infinita. . . . .	605
3. Utrum Deus sit Omnipotens. Articuli duo. . . . .	608 et 612
4. Utrum Deus possit facere, quod praeterita non fuerint. . . . .	616
Articulus incidens. An prima ratio impossibilitatis rei fiendae sit ex parte Dei, vel ex parte rei factibilis. . . . .	620
5. Utrum Deus possit facere, quæ non facit. . . . .	622
6. Utrum Deus possit meliora facere ea quæ facit. . . . .	625

## QUAESTIO XXVI.

## DE DIVINA BEATITUDINE

1. Utrum beatitudo Deo competat. . . . .	628
2. Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum. . . . .	631
3. Utrum Deus sit beatitudo cuiuslibet beati. . . . .	634
4. Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur. . . . .	637

## PROLOGUS.

**Q**UAENAM partes explendae, [*Oxon.* 3. d. 25. q. 1. n. 6.] quaeve munia obeunda essent Doctori catholicae veritatis, paucis quidem, sed accurate admodum perstringens Augustinus, 14 *de Trinit.* cap. 1, *Aliud est, inquit, scire tantummodo, quid homo credere debeat, propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est: aliud autem scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur.* Simples enim fideles, quamvis omnia implicite credant, quae Ecclesia firmissima, certissimaque fide explicite tenet; ipsis tamen nedum non suppetit facultas, quae credunt, adversus negantes defendendi, sed ne explicare quidem vel perfunctorie norunt. At maiorum in Ecclesia scientia theologica pollentium interest et piis per sinceram doctrinam opitulari, et quaecumque fides docet, aut exinde necessario deducuntur, contra impios tueri, hostesque veritatis gladio verbi Dei prosternere. Unde et simplicium fides, veluti nutrimento vivit, stat, et augetur, alioquin cito interitura. Porro [*Oxon.* 3. d. 24. n. 1.] scientia haec, *qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur, quae non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum*, ex eo in nobis gigni probatur, [*Oxon.* ib. n. 16. — Prol. q. 2. n. 14.] quod Scripturis seu explicandis seu defendendis alias viribus naturae adquisitas facultates, et praesertim metaphysicalia utiliter adhibemus: iis enim maxime acies mentis acuitur, idoneaque fit percipiendis veritatibus rerum abstractissimarum de Trinitate et Intelligentiis, quarum sacrae Literae mentionem facientes, vel per umbram significarunt vel diserte explicaverunt, iis, quae homines, aut ne scire aut ambigere praestabat, alta caligine obtectis, miroque silentio obsignatis. Quae cum ita sint, propositum nostrum est, divina adiuvante gratia, doctrinam tradere theologicam ea ratione

et methodo, ut inde a piis plurimum utilitatis percipiatur, et quaecumque de infallibili revelatione Veritatis ad nos devenerunt firmissime credentes, etiam certis rationibus, prout humanae licuerit imbecillitati, tenere satagamus. Hanc [*Oxon.* 2. d. 1. q. 3. n. 11.] enim viam Augustinum et Anselmum ingressos fuisse constat, qui credentes inquirebant, ut per rationes intelligerent ea, quae crediderunt.

## MAGISTRI SCOTI

### ORATIO THEOLOGICA AD DEUM ALTISSIMUM.

#### Ex libro *De primo principio*.

**D**OMINE Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo Nomine filiis Israël proponendo, a te Doctore veracissimo percontanti, sciens quid de Te posset concipere intellectus mortalium, Nomen tuum benedictum reserans, respondisti: *Ego sum qui sum*, Exodi 3. Tu es verum *esse*: Tu es totum *esse*. Tu enim es primum omnium efficiens, itemque ultimus finis. Tu supremus in perfectione, et cuncta transcendens. Tu penitus incausatus, ideo omnino impossibile non esse, ac propterea aeternus, interminabilitatem durationis simul ac plenissime possidens, potentiae omnis ad successionem expers. Tu vivens vita nobilissima, quia intelligens et volens. Tu beatus, imo ipsa beatitudo, quia Tu es comprehensio Tui ipsius. Tu visio Tui clara, et dilectio iucundissima: et licet in Te solo beatus, et Tibi summe sine aliis sufficiat, Tu tamen omne intelligibile simul actu intelligis. Tu omne causabile contingenter et libere simul potes velle, et volendo causare; verissime ergo es infinitae potentiae. Tu incomprehensibilis, infinitus: nam nihil cuncta sciens est finitum; nihil potentiae infinitae est finitum; nihil supremum in entibus, atque finis ultimus, est finitum; nec per se existens, simplex penitus, est finitum. Tu es infinitae et summae simplicitatis, nullas partes habens re distinctas. Tu solus simpliciter es perfectus, cui nihil deest entis possibilis alicui inesse. Fieri omnino non potest, ut entitas omnis in aliquo secundum esse formale et proprium reperiatur; sed potest in aliquo formaliter vel eminenter haberi, quomodo tu Deus praeaccipis, et possides quicquid est, et esse potest perfectionis in entibus; ideo in supremo, celsissimoque vertice constitutus, unice es infinitus, caeteris ab hac excellentia pro naturae conditione in infinitum deficientibus. Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo concurrunt, ut ad ultimum finem omnium. Tu es in-

telligibilis sub perfectissima ratione intelligibili. Tu es tuo intellectui praesens. Tu solus es veritas prima : quippe apparens id quod non est falsum est ; ergo est aliud sibi ratio apparendi ; quia si sola eius natura esset ei ratio apparendi, appareret esse quod est. Tibi nihil est ratio apparendi ; omnia enim in tua apparent essentia, Tibi primitus apparente ; ac per hoc nihil posterius Te est Tibi ratio apparendi. In illa, inquam, essentia omne intelligibile, sub perfectissima ratione intelligibilis, est intellectui tuo praesens. Tu es igitur intelligibilis, praeclarissima veritas, et veritas infallibilis, et veritatem omnium intelligibilium certissime comprehendens. Praeter haec de Te a Philosophis probata, saepe Catholici Te laudant omnipotentem, immensum, ubique praesentem, verum, iustum, et misericordem ; cunctis creaturis, et praecipue intelligibilibus providentem. Ergo, Domine Deus noster, Tu es unus naturaliter, Tu es unus numeraliter. Vère dixisti : *extra me non est Deus*. Tu es Deus verus, unicus, Deus ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia. Aduva me, Domine, inquirentem, ad quantam cognitionem possit pertingere ratio nostra pertractans ea, quae nobis revelare dignatus es, et certissima fide tenemus. Te enim primum, et novissimum esse praedicasti ; doce igitur servum tuum, ostendere ratione, Te esse unicum, verum, et totum *esse*, primumque omnium efficiens, itemque finem ultimum, et praesertim eorum, quorum praecipuam curam geris, uti est intellectualis, et rationalis creatura. Tu es benedictus in saecula saeculorum. Amen.

---





## QUAESTIO PRIMA.

DE SACRA DOCTRINA, QUALIS SIT, ET AD QUAE SE EXTENDAT,  
IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Itaque ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehen-  
datur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina qualis  
sit, et ad quae se extendat.

*Circa quae quaerenda sunt decem.*

1. De necessitate huius doctrinae. - 2. Utrum sit scientia. - 3. Utrum sit una, vel  
plures. - 4. Utrum sit speculativa, vel practica. - 5. De comparatione eius ad  
alias scientias. - 6. Utrum sit sapientia. - 7. Quid sit subiectum eius. - 8. Utrum  
sit argumentativa. - 9. Utrum uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutio-  
nibus. - 10. Utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus  
exponenda.

## ARTICULUS I.

UTRUM SIT NECESSARIUM, PRAETER PHILOSOPHICAS DISCIPLINAS,  
ALIAM DOCTRINAM HABERI.

*Doct. in Oxon. q. 1. Prologi. - in Report. ibidem. q. 3.*

*S. Thom. 1. 2. q. 1. art. 1.*

VIDETUR haud esse necessarium, praeter philosophicas disciplinas,  
aliam doctrinam haberi. Nam [*Oxon. Prol. q. 1. n. 3*] 3. *de Anim. Tex.*  
Com. 18: *Intellectus agens est, quo est omnia facere: et intellectus possibilis*  
*est, quo est omnia fieri.* Ex hoc arguitur sic: activo naturali et passivo  
debite approximatis et non impeditis, necessario sequitur actio: activum  
autem respectu omnium intelligibilium est intellectus agens; et passivum  
est intellectus possibilis; qui sunt naturaliter in anima et non impediti;  
ergo virtute naturali harum causarum potest sequi actus intelligendi  
cuncta intelligibilia, ac proinde praeter ea, quae innata virtute intelle-  
ctus possumus attingere, non est alia doctrina nobis necessaria. *Confir-*  
*matur:* [*Oxon. ib. n. 4*] Omni potentiae passivae naturali correspondet ali-  
quod activum naturale; alioquin potentia frustra esset in natura. Sed intel-  
lectus possibilis est potentia passiva et naturalis respectu quorumcumque  
intelligibilium; ergo oportet correspondeat illi aliqua potentia activa na-  
turalis. *Minor* est manifesta ex eo, quia intellectus possibilis naturaliter

appetit cognitionem cuiuscumque cognoscibilis: naturaliter etiam perficitur per quamcumque cognitionem; ergo est naturaliter receptivus cuiuscumque intellectionis.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] 6. *Metaphys. Text. c. 3.* dividitur scientia speculativa in Metaphysicam, Physicam et Mathematicam. Et ex probatione huius divisionis non videtur possibile plures habitus esse speculativos: quia in istis consideratur de toto ente, et in se et quoad omnes partes eius. Sicut autem nequit esse aliqua alia scientia speculativa a praedictis, sic nec ulla alia practica a practicis acquisitis de genere activorum et factivorum; ergo quemadmodum speculativae acquisitae sufficiunt ad perficiendum intellectum speculativum, ita et practicae acquisitae satis sunt perficiendo intellectui practico; ac proinde nulla est alia facultas necessaria, ultra praedictas.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 5*] Potens naturali lumine intelligere principium, potest in eodem lumine intelligere et conclusiones in tali principio inclusas: sed naturaliter, idest, citra omnem revelationem, intelligimus principia prima, in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones scibiles; igitur cum naturali virtute possimus intelligere omnes conclusiones scibiles, non est nobis necessaria alia doctrina. *Maior* patet, quia scientia conclusionum non dependet nisi ex intellectu principii et ex deductione conclusionum ex illo, 1. *Post. Text. c. 1.* Probatio *minoris* quoad *primam partem*; nam termini primorum principiorum sunt communissimi; ergo naturaliter intelliguntur: principia autem cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus, 1. *Post. Tex. c. 6.* Probatio *secundae partis minoris*; quia cum termini primorum principiorum sint communissimi, profecto quando distribuuntur, distribuuntur pro omnibus conceptibus inferioribus; igitur extendunt se ad omnes conceptus particulares, et per consequens ad extrema omnium specialium conclusionum, ac proinde includunt virtualiter ipsas particulares conclusiones.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 15*] Naturali lumine rationis cognoscimus atque intelligimus terminos omnium necessariorum revelatorum; ergo in eodem lumine possumus percipere eadem necessaria revelata. Probatur *assumptum*; quia fidelis et infidelis disputantes de ista, *Deus est unus et trinus*, non contendunt dumtaxat de nominibus, sed de conceptibus per nomina significatis; ergo omnem conceptum simplicem quem habet fidelis ex revelatione, habet et infidelis virtute intelligentiae naturalis. Probatur igitur *prima consequentia*: nam illae necessariae complexiones aut sunt immediatae aut mediatae: si *immediatae*, igitur cognoscuntur cognitio terminis, ex 1. *Post. Text. c. 6.* Si *mediatae*, ergo quandoquidem valemus concipere extrema, valemus subinde concipere medium inter ipsa: coniungendo itaque medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae immediatae, aut mediatae; et arguo ut prius, quoad usque veniamus ad immediata quae intelliguntur ex terminis, ex quibus sequuntur omnia necessaria mediata; ergo ista mediata per immediata scire poterimus naturaliter, citra revelationem.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 43. q. 2. n. 32*] Quamvis in beatitudinem, quae est fructio Dei, intuitivam visionem terminantis, homo naturali appetitu feratur, ad eius nihilominus cognitionem nemo Philosophorum pervenire aliquando potuit. Unde Aristoteles, 10. *Ethic. cap. 10.* statuit hominis felicitatem in perfectissima speculatione causarum altissimarum, possibili

in vita ista; quapropter subdit: *oportet et corpus sanum esse, et cibum, et famulatum esse: non tamen aestimandum multis et magnis indigere, felicem.* Non est ergo lumine naturali cognoscibilis felicitas, quam nos post hanc vitam expectamus; opus est igitur alia doctrina desuper infusa, ultra disciplinas omnes acquisitas, quae nos erudiat atque instruat de fine, quem natura nostra appetit, ac de mediis praeterea perveniendi ad illum.

RESPONDEO [*Oxon. ib. n. 4. et seqq.*] dicendum, ultra philosophicas disciplinas, quae ratione ac industria humana acquiruntur, esse plane necessariam aliam doctrinam a Deo revelatam, qua valeat homo salutem sempiternam consequi. At quia nequit lumine naturali intellectus probari hominem esse ordinatum ad beatitudinem assequendam in saeculo futuro [*Theoremate 14. n. 19*], proinde evidenti et necessaria ratione non potest praesens *solutio* demonstrari; sed probabiliter declaratur *primo* sic: [*Oxon. Prol. ib. n. 6.*] Omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio sui finis; cum enim nonnisi per operationes valeat attingere proprium finem ad quem ordinatur, nisi distincte cognoscat suum finem sciatque in hoc determinate consistere propriam rationem eius, non poterit proprias actiones ad illum dirigere. Sed homo naturali lumine non potest scire hunc determinate esse proprium finem et non alium; ergo oportet instrui et doceri per aliam doctrinam, quisnam sit finis eius, ad quem proprias dirigat operationes. *Minorem* probat ratio ad *oppositum* adducta; et *rursus* probatur ratione; quia non possumus cognoscere proprium finem alicuius substantiae [*Oxon. ib. n. 7*], nisi ex actibus eius nobis manifestis, ex quibus nempe constet, eum finem esse tali naturae convenientem: sed nullos actus cognoscimus, aut experimur inesse nobis pro praesenti statu, unde cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse nobis convenientem; ergo non possumus naturaliter cognoscere distincte seu determinate hunc finem esse convenientem nobis: requiritur ergo alia doctrina revelata, per quam de tali fine certi reddamur. Et etiamsi qualis sit finis noster naturali ratione addisci posset (quod tamen non ostenditur), tamen non concluderetur, hominem, anima et corpore constantem, posse potiri perpetuo tanta felicitate, ut futuram assequimur per revelationem. Et nihilominus, hominem adeo felicem fore perpetuo, est conditio alliciens ad avidius appetendum et quaerendum tale bonum. Has ergo et consimiles conditiones finis necessarium est nosse, quo efficacius inquiratur, et quisque assequi conetur. Ergo requiritur doctrina tradita per Dei revelationem. — *Deinde:* [*Oxon. ib. n. 8.*] Omni per se agenti per cognitionem necessaria est *triplex* cognitio: *prima*, quomodo et qualiter finis acquiratur; *secundo*, cognitio omnium, quae sunt necessaria ad finem; *tertio* tandem, oportet agens cognoscere ea omnia ad eius finis assecutionem sufficere. Et quantum ad *primam*, manifestum est; quia, si nesciat quomodo finis acquiratur, ignorabit subinde qualiter ad consecutionem illius se disponat. *Secundum* probatur; quia si nesciat omnia necessaria ad ipsum finem, propter ignorantiam alicuius necessarii poterit excidere a fine. Et *tertium* etiam; nam si nesciat ea necessaria sufficere, dubitando se ignorare aliquod necessarium, nec efficaciter prosequetur illud, quod est necessarium: *Si autem ignoretur*, (inquit Augustinus, 11. *De Civit.* cap. 2.) *qua eundum sit, quid prodest nosse, quo eundum sit?* Sed haec tria nequit viator ratione naturali cognoscere. Probatio *primi*; quia beatitudo confertur tamquam praemium



pro meritis eius, quem Deus acceptat tamquam dignum tali praemio; et consequenter nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque; quia contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsum, tamquam meritorios acceptante. Id autem non est naturaliter scibile; in hoc enim errabant Philosophi, ponentes, omnia, quae sunt a Deo immediate, esse ab eo necessario. Aut saltem *reliqua duo membra* sunt immanifesta; nam non potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, quippe quae contingenter talia vel talia, ut digna vita aeterna habeat accepta. Et quod etiam haec aut illa sufficiant, dependet mere ex beneplacito voluntatis divinae. Igitur omnino necessaria est alia doctrina, qua instruatur homo viator de his necessariis, sine quibus non licet ei consequi ultimum finem, quem appetit et cuius gratia operatur. — Si aliquas *instantias* hae rationes habere videantur, ut, quia [*Oxon. ib. n. 9.*] ex causato cognito potest *a posteriori* ostendi quaelibet per se causa, a qua essentialiter dependet: *tum*, ex eo quia homo naturaliter appetit finem suum, in quo perficitur et quietatur; ac proinde cognita natura sic ordinata, potest et ipse finis cognosci, et concludi lumine naturali intellectus: *tum* etiam, quia est naturaliter cognoscibile, primum obiectum intellectus esse ens ut ens; naturaliter quoque est cognoscibile in Deo reperiri perfectissimam rationem entis, ac proinde oportere hunc esse potentiae finem, tamquam optimum: *rursus*, cum est naturaliter cognoscibilis potentia aliqua, est quoque naturaliter cognoscibile, quid sit eius obiectum primum; Augustinus autem, 14. *De Trinit. cap. 4.* vult, mentem esse sibi notam. *His*, inquam, et consimilibus *instantiis* unica responsione satisfieri potest, [*Oxon. ib. n. 11.*] dicendo, omnes supponere, naturam vel potentiam intellectivam esse a nobis naturaliter cognoscibilem; id vero plane falsum est, sub illa scilicet ratione propria et speciali, sub qua ad ultimum finem ordinatur, et sub qua capax est felicitatis aeternae, et sub qua habet Deum pro perfectissimo obiecto. Nam non cognoscitur anima a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibilibus; secundum quam rationem generalem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec esse capacem gratiae consummatae, nec habere Deum pro obiecto perfectissimo. Quamvis igitur Deus sit finis naturalis hominis, ab eo naturaliter concupitus, tamen non est naturaliter attingibilis, nec cognosci pariter naturali lumine potest, esse attingibilem sub ratione finis; nec item cognoscitur, ens ut ens, scilicet secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia, esse primum obiectum intellectus, nisi supposita revelatione; sed potius lumen intellectus videtur dictare, id obiectum esse quidditatem abstrahibilem a sensibilibus. Dictum denique Augustini ex 14. *De Trinit.* est intelligendum de *actu primo* sufficiente ex se ad *actum suum secundum*, qui actus secundus nunc haberi non potest, ob impedimentum aliquod, nempe quia intellectus in intelligendo dependet a phantasmatibus. — *Tertio* tandem praemissa resolutio declaratur sic: [*Oxon. ib. n. 14.*] cognitio substantiarum separatarum, et eorum, quae sunt propria illis, est maxime nobilis nobisque necessaria: sed eam cognitionem nequimus nobis comparare per naturalem inquisitionem; ergo ultra omnes disciplinas naturales, est nobis necessaria alia doctrina revelata. *Minor* probatur; *tum* quia, si possibile foret devenire ad cognoscendas proprietates Dei et Intelligentiarum, eae traditae essent in Metaphysica; id autem factum non est, nec fieri

potest; quia non includuntur virtualiter in primo subiecto Metaphysicae: tum quia illae proprietates *propter quid* non cognoscuntur, nisi cognitis subiectis, quorum sunt proprietates; nemo autem dixerit, subiecta illa esse naturaliter cognoscibilia: nec investigari possunt ex effectibus vel *demonstratione quia*; nam nulla creatura ostendit eam proprietatem essentiae Dei, quae est esse in tribus indivisa; philosophi etiam ex effectibus deduxerunt, primum principium agere ad extra necessario, cum tamen constet, agere libere et contingenter; consimiliter illi ex effectibus arguentes, concludendum esse putaverunt, Intelligentias et mundum esse ab aeterno, esse impeccabiles, et tot denique, nec plures vel pauciores ac sint motus orbium caelestium; quae omnia sincera fides et doctrina revelata docet esse falsa, et absurdissimas extitisse eiusmodi opiniones Philosophorum. Est ergo doctrina revelata omnino necessaria.

His rationibus conclusio probabiliter declarata, confirmatur [*Oxon. ib. n. 23*] ex Augustino, 11. *De Civit. c. 3*: *Quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam testimonio nostro scire non possumus, de his alios testes requirimus*. Cum igitur complexiones, ex quibus efformata sunt adducta argumenta, ex se nobis sint *neutrae*; quod enim nostra beatitudo consistat in clara Dei visione, et fruitione; et quod via deveniendi ad illius consecutionem sint merita, et alia id genus, de se non cogunt, nec flectunt intellectum ad assentiendum ipsis; nemo ergo potest suo testimonio assentiri illis; oportet ergo aliud testimonium adhibere, quod superius sit tota specie humana, ac subinde supernaturale. — *Qualiter autem prima revelatio*, sive traditio talis doctrinae facta sit, an scilicet locutione *interiore*, vel *exteriore*, an cum aliquibus signis ad causandum assensum sufficientibus, dubium est. Attamen satis est, cuique persuasum esse, utroque modo et ratione fieri potuisse, ac doctrinam necessariam revelatam esse; quamvis impossibile sit, aliqua ratione, et via ab homine primo citra errorem traditam fuisse. — Porro, quamvis ratione naturali [*Oxon. ib. n. 24*] ostendi possit, eoque colliment praemissa argumenta, ut suadeant necessarium esse scire alteram partem determinate huius contradictionis, *fruitio est finis: fruitio non est finis*, ne intellectus sit mere dubius vel neuter; nam profecto ea dubitatio vel ignorantia impediret consecutionem finis; ratione nihilominus naturali demonstrari nequit, hanc aut illam partem problematis esse necessario cognoscendam; unde necessario infertur, necessariam esse doctrinam et lumen supernaturale, in quo videantur quae superant omnem hominis capacitatem. Rationes ergo adductae, ut sunt naturaliter notae, concludunt de altera contradictionis parte, hac nempe vel illa; de hac vero parte determinate non concludunt, nisi ex creditis tantum.

*Alii* sic probant conclusionem hactenus declaratam: Ordinatum [*Oxon. ib. n. 18*] ad aliquem finem, ad quem est ex se indispositum, necesse est paulatim promoveri ac disponi pro consecutione eius finis: sed homo ordinatur ad finem supernaturalem, ad quem est ex se indispositus; ergo indiget paulatim disponi ad habendum illum finem: disponitur autem homo per disciplinam vel lumen supernaturaliter infusum; ergo est plane necessaria doctrina supernaturalis, ultra omnes scientias humanitus acquisitas. *Haec ratio* efficax esset contra Philosophos, si duo quae supponit probarentur. *Primum* quidem probandum est, hominem esse ordinatum ad finem supernaturalem. *Secundum* vero, per cognitionem na-

turalem haud sufficienter hominem posse disponi ad finem supernaturalem. Quamdiu autem haec assumuntur et non probantur, non satis concludit contra procedentes solo lumine naturali intellectus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. ib. n. 25*]: intellectus agens et possibilis sunt principia naturalia et sufficientia, ex parte animae, *concedo*: sunt sufficientia absolute, *nego*, tamquam evidenter falsum. Cum enim cognitio dependeat et ab anima cognoscente et ab obiecto cognito, ex Augustino 9. *De Trinit. cap. ultimo*, et 3. *De Ani. Text. Com.* 14. quatenus actio intelligendi convenit obiecto cognito, nequit ea vis inesse animae sine obiecto; oportet ergo obiectum ipsum concurrere ad intellectiorem, aut certe aliquid gerens vicem ipsius obiecti. — *Ad confirmationem* dicendum, falsum esse correspondere in natura omni potentiae passivae proprium naturale activum; in natura enim est naturaliter receptivum animae intellectivae, nec tamen est in natura potentia animae intellectivae effectiva, quatenus accipitur natura pro *principio intrinseco* motus vel quietis. Quod si accipiat pro *principio activo naturaliter*, prout *natura* distinguitur contra *artem*, sive propositum, propter oppositum modum principiandi, adhuc *maior propositio* est falsa in quibusdam, cum scilicet natura propter sui excellentiam ordinetur naturaliter ad perfectionem ita eminentem, ut nequeat subesse causalitati agentis naturalis, iuxta hanc acceptionem; sicuti est in casu. Et cum *probatur*, quia alioquin potentia passiva esset frustra: negandum est *assumptum*; quia, etsi per agens naturale nequeat reduci ad actum, tamen eiusmodi agens potest dispositionem inducere ad actum inducendum per agens repertum in natura, idest, in tota coordinatione entium, estque agens supernaturale.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib. n. 27*] est responsio *dicentium* sic: diversa ratio scibilis diversitatem scientiarum inducit; eandem enim conclusionem, ut hanc, *terra est rotunda*, demonstrat Astrologus, et Naturalis; sed ille per medium mathematicum, idest, a materia abstractum: Naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Fieri ergo potest, ut de iisdem rebus, de quibus philosophicae scientiae agunt, secundum quod sunt obiecta cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam alia scientia tractet, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. *Contra* hanc responsionem arguo: si quae cognoscuntur in Theologia attingi quoque possunt per alias scientias licet in alio lumine; ergo non est de eis necessaria cognitio theologica. *Consequentia* est evidens in exemplo allato; nam cognoscens terram esse rotundam per medium physicum, opus non est sibi idipsum demonstrari per medium mathematicum, tamquam simpliciter necessarium. — Ideo *respondeo aliter* ad argumentum: in scientiis speculativis, etsi tractetur de omnibus speculabilibus, non tamen quantum ad omnia cognoscibilia de eis; quia non quoad *propria* illorum; ac proinde, ut ea sciantur, id praestari debet per scientiam aliam ultra praedictas, in qua distincte tradantur necessaria quaeque, et quorum scientiae naturaliter acquisitae nec meminerunt, nec ulla ex parte attigerunt.

AD TERTIUM dico, [*Oxon. ib. n. 30*] falsum esse, omnes conclusiones virtualiter includi in primis principiis, adeo ut cognoscens prima principia, attingat pariter omnes omnino conclusiones scibiles. Ad *probationem* itaque *secundae partis* minoris respondeo: quemadmodum termini subiecti sunt communes, ita et termini praedicati; quando igitur termini subiecti sic distributi accipiuntur pro omnibus, non accipiuntur nisi respectu termino-

rum praedicatorum, qui sunt communissimi; et per consequens, virtute talium principiorum, non sciuntur de inferioribus nisi praedicata communissima. Et hoc ulterius *declaratur*; quia *medium* non est ratio demonstrandae passionis de subiecto, nisi quae inest virtute ipsius medii: in ratione autem subiecti principii communissimi non includitur *propter quid* aliqua passio particularis, sed tantum communissima; ergo tale subiectum nequit esse ratio cognoscendi aliquas passiones, nisi communissimas. Ad sciendum ergo particulares passiones entium, alia profecto sunt media adhibenda ac sint termini primorum principiorum. *Exemplum*: « omne totum est maius sui parte »; hoc primum principium, etsi includat istam: « quaternarius est maior binario », et alias consimiles; non tamen includit alias particulares, ut « quaternarius est duplus ad binarium, ternarius se habet in proportionem sesquialtera ad dualitatem », et alia id genus. Nam ad intelligendum inhaerentiam talium praedicatorum ad propria subiecta, oportet uti specialibus mediis, ex quibus necessario deducuntur. Ex intellectu igitur primorum principiorum non sciuntur omnes conclusiones scibiles, quia nec omnes includuntur virtualiter in illis.

AD QUARTUM respondeo: [Oxon. ib. n. 16] de substantiis separatis sunt aliquae veritates immediatae, ut haec, *Deitas est trina et una*; in ea includuntur complures veritates mediatæ, omnes nempe, quae formantur ex terminis communibus ad subiectum, et ex communibus ad praedicatum, sub quantitate particulari, ut *aliquod ens est trinum et unum*, vel, *aliqua substantia est trina et una*. Complexiones igitur mediatæ non habent evidentiam ex se ipsis, sed eam mutuatur ab illa immediata; non contingit propterea eas scire, nisi immediata intellecta. Intellectus ergo potens intelligere terminos mediarum, et earundem compositionem efficere, si non detur ei intelligere terminos immediatae, nec componet eos subinde, nec intelliget terminos mediarum, nec eorum compositionem, quatenus ab immediata evidentiam accipiunt; erunt ergo sibi eae propositiones neutrae. Et ita evenit nobis habentibus quosdam conceptus communes substantiis materialibus et immaterialibus, quos utique valemus ad invicem componere. Et quoniam complexiones eiusmodi non habent evidentiam, nisi ex veris immediatis, quae sunt de illis quidditatibus sub ratione propria et speciali, sub qua ratione non concipiuntur a nobis illae quidditates; ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus; quia earum evidentia propositionum latet nos, nec apparet, nisi immediata, unde illam accipere possunt, cognoscatur. *Exemplum*: si impossibile foret alicui concipere *triangulum* sub propria ratione, quamvis aliunde possit concipere et abstrahere rationem *figurae*, impossibile tamen esset illi concipere *primitatem*, ut est propria passio trianguli; posset tamen aliunde primitatis rationem abstrahere. Quamquam igitur is intellectus posset formare hanc complexionem, *aliqua figura est prima*, tamen illa compositio formata erit sibi neutra; ea enim est mediata, inclusa in ista, *triangulus est sic primus*: et hanc immediatam non potest intelligere, quia nec terminos eius; ideo nec mediatam potest scire, quae ex illa immediata tantum habet evidentiam.

Ad *assumptum* igitur argumenti, iam dictum fuit qua ratione nobis innotescant termini revelatorum necessariorum, nempe dumtaxat *in communi*, et ex conceptibus generalibus, qui sunt communes immaterialibus et sensibilibus, ex quibus abstrahuntur. Et negatur *consequentia*; ad cuius



*probationem* respondeo, eas complexiones esse mediatas. Et cum dicitur, cognitis extremis cognoscatur et medium inter illa oportet: dico, *duplex* esse *medium* extremorum; nam aliquando est essentialiter ordinatum inter extrema, scilicet cum est definitio subiecti, vel passio prior respectu posterioris passionis; per quod medium universaliter concluditur extremum de extremo, seu praedicatum de subiecto. Aliquando vero medium est particulare contentum sub altero extremorum, et non essentialiter ordinatum inter extrema. Loquendo de medio in priori acceptione, concedo, oportere et ipsum cognosci, cognitis extremis, cum sit definitio unius, aut passio prior respectu alterius passionis demonstrandae de subiecto. At si medium iuxta secundum intellectum se habeat, tunc minime oportere concipientem extrema intelligere et medium illud particulare respectu extremorum generalium, ut liquido constat ex allato exemplo de triangulo, cuius est proprium esse primam figuram. Ita evenit in casu; nam Deitas sub ratione propria, et particulari habet eam passionem, propter quam est una in tribus, prout et revelatum est, Deum esse unum et trinum, idest, illud ens quod nominamus Deum, esse trinum et unum. Ex cognitione igitur entis et unitatis et trinitatis, non sequitur nos cognoscere medium inter illa, quod est essentia divina in particulari, cui dumtaxat inest illa passio.

## ITERUM ARTICULUS I.

UTRUM SIT NECESSARIUM, PRAETER PHILOSOPHICAS  
DISCIPLINAS, ALIAM DOCTRINAM HABERI.

*Doct. et S. Thomas locis articulo praecedenti citatis.*

VIDETUR, praeter philosophicas disciplinas, opus nobis non esse alia doctrina desuper infusa. Nam [*Oxon. Prol. q. 1. n. 1.*] omnis potentia habens aliquod commune pro *primo obiecto naturali* potest in quodlibet contentum sub illo, sicut in per se obiectum naturale: ex eo enim *primum obiectum* dicitur, quod sit adaequatum potentiae tendenti in illud; si autem in aliquo reperiretur ratio eius obiecti, circa quod non posset potentia habere actum naturaliter, profecto non adaequaretur potentiae, sed ipsam potius excederet. Et ita in quodcumque est ratio primi obiecti visus, illud a potentia attingitur visiva. Sed *primum obiectum naturale* intellectus nostri est ens in quantum ens, secundum Avicennam 1. *Metaphysic. cap. 5.*, dicentem, ens et res prima impressione imprimi in anima, nec posse manifestari ex aliis; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens, et ita circa quodcumque intelligibile; igitur ultra ea, quae attinguntur per philosophicas disciplinas, non est nobis alia doctrina necessaria.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ibid.*] Sensus non indiget aliqua cognitione supernaturali pro statu isto; ergo nec intellectus. *Assumptum* est manifestum. *Probatio consequentiae*: Natura non deficit in necessariis, 3. *De An. Text. c. 4 et 5*, et si in imperfectis non deficit, multo magis non deficere credendum est in perfectis; ergo si non deficit in potentiis inferioribus, quantum ad necessaria eis propter actus suos habendos, et finem earum

consequendum, multo minus deficit in necessariis potentiae superiori, ad actum suum, et finem consequendum per ipsam. Igitur ultra ea omnia, quae intellectui praesto sunt ex naturalibus, nihil aliud est sibi necessarium aliunde infusum aut revelatum.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 2.] Si alia doctrina sit necessaria, ultra naturales disciplinas, profecto id erit, quoniam potentia in puris naturalibus est improporcionata obiecto ut sic cognoscibili, ac proinde oportet fieri per aliud proportionatam obiecto illi. Ergo illud, per quod potentia evadit obiecto proportionata aut est *naturale*, aut *supernaturale*: si *naturale*, ergo perinde potentia est obiecto improporcionata cum illo, ac fuerit prius: si *supernaturale*; ergo potentia est improporcionata huic supernaturali: ac per consequens exigit per aliud proportionari; et sic in infinitum. Cum ergo non liceat procedere in infinitum, ex 2. *Metaphys. Text. cap. 5 et inde*; oportet stare in primo, dicendo, potentiam intellectivam ex se esse proportionatam omni cognoscibili, et secundum omnem modum cognoscibilis, scilicet tam *abstractivae*, quam *intuitive*.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2] 2 ad Timoth. c. 3: *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia*. Rursus Baruch. 3. de Sapiencia dicitur: *Non est qui possit scire vias eius: sed qui scit universa novit eam*; ergo nullus alius potest habere eam, nisi a sciente universa inspiretur. Hoc quantum ad *necessitatem*. De facto subdit: *Tradidit illam Jacob puero suo, et Israël dilecto suo*. Hoc quantum ad vetus Testamentum. Et sequitur: *Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*; scilicet quando tradidit eam per Filium suum, a quo est nova Lex, novum, ac sempiternum Testamentum.

RESPONDEO dicendum, ultra philosophicas disciplinas, necessariam esse aliam doctrinam supernaturalem divinitus revelatam. Pro cuius *declaratione* praemittendum est, et videndum, [Oxon. ib. n. 20] qua ratione aliquid *supernaturale*, vel *naturale* dicatur. Potentia itaque receptiva potest comparari et ad actum quem recipit, et ad *agens* a quo recipit, sibi-que actus imprimitur. Sub prima consideratione potentia receptiva vel est *naturalis*, vel *violenta*, vel *neutra*. *Naturalis* quidem si naturaliter ad actum inclinetur: *violenta*, si sit contra inclinationem naturalem eius: *neutra* tandem, si neque ad hunc actum, neque ad oppositum inclinata sit, ut superficies, quae non magis inclinatur ad albedinem, quam ad nigredinem. In hac igitur comparatione nulla est *supernaturalitas*. At comparando potentiam receptivam ad *agens* quod formam imprimit, est *naturalitas*, quando agens suapte natura natum est imprimere eam formam passo: *supernaturalitas* vero, cum comparatur ad *agens*, quod non est naturaliter impressivum illius formae in tali potentia receptiva.

Comparando [Oxon. ib. n. 21] igitur intellectum possibilem ad *notitiam actualem* in se, nulla est sibi cognitio supernaturalis; quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur, et ad quamcumque naturaliter inclinatur. At cum comparatur ad *agens intellectionis impressivum*, ea cognitio est supernaturalis, quae generatur ab aliquo agente, quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter. Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente, et phantasmate; igitur sola illa cognitio naturalis est, quae ab istis agen-

tibus potest imprimi. Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio *incomplexa*, quae secundum legem communem habetur a viatore de necessariis revelatis, ut expositum fuit in responsione *ad ultimum, articulo praecedenti*. Ideo licet Deus possit per revelationem specialem causare cognitionem alicuius incomplexi, sicut in raptu, non tamen talis cognitio supernaturalis est necessaria de communi lege. — At de *complexis* veritatibus secus est; quia (ut probatur rationibus adductis *articulo praecedenti*) posita omni actione intellectus agentis, et phantasmatum, multae complexiones remanebunt ignotae nobis, et neutrae, quarum nihilominus cognitio tantopere necessaria est, ut sine illa sit penitus impossibilis assecutio ultimi finis. Oportet igitur talium complexionum notitiam de supernaturali principio ac lumine procedentem ad nos pervenire; quia nemo potuit in naturali lumine illas complexiones sic invenisse, ut assentiretur eis, traderetque aliis per doctrinam. Nam sicuti uni hominum sunt neutrae, idest, non percipiuntur ut verae, neque ut falsae in lumine naturali, ita et omnibus aliis. Opus igitur fuit Doctore aliquo supra totam speciem humanam, et omnem creati intellectus intelligentiam, a quo revelarentur. Exstitit ergo ea doctrina, vel ipsa doctrinae prima traditio supernaturalis; quia tradita fuit ab agente, quod non est naturaliter motivum intellectus nostri pro statu isto.

Ulterius *alio modo* [Oxon. ib. n. 22] potest dici aliqua cognitio *supernaturalis*, quatenus nimirum est ab agente *supplente vicem obiecti supernaturalis*. Nam obiectum natum causare notitiam huius: *Deus est trinus et unus*, vel similium mysteriorum naturaliter non cognoscibilium, est essentia divina sub propria ratione cognita: ipsa autem sub tali ratione cognoscibilis est obiectum nobis supernaturale; causans igitur notitiam aliquarum veritatum, quae per tale obiectum sic cognitum natae sunt esse evidentes, profecto in hoc supplet vicem illius obiecti. Et porro si agens causet notitiam perfectam obiecti, qualem ipsum causaret, perfecte gerit vicem illius; sin minus, imperfecte, quatenus scilicet imperfecta notitia, quam efficit, virtualiter continetur in illa perfecta, quam obiectum in se cognitum causaret. Revelans igitur hanc complexionem *Deus est trinus et unus*, causat in mente aliqualem notitiam eius veritatis, nempe obscuram; quia causat de obiecto non sub propria ratione cognito. Quatenus itaque notitia obscura in clara et perfecta eminenter continetur, sicut imperfectum in perfecto; eatenus revelans obscuram, et causans notitiam eius, supplet vicem obiecti illius. Nam notitiam eiusmodi complexionum naturaliter non cognoscibilium non posset revelans causare, ut supplens vicem alicuius obiecti inferioris illo, quod de se claram notitiam atque perfectam earum complexionum faceret, si distincte agnosceretur; quia nullum tale obiectum inferius includit virtualiter notitiam illarum veritatum, ne obscuram quidem et imperfectam; oportet igitur revelantem supplere aliqualiter vicem obiecti supernaturalis.

Differentia [Oxon. ib.] horum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae est manifesta separanti unum ab altero. Si agens enim supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet Geometriam alicui, illa esset supernaturalis primo modo: sed non quatenus supplet vicem obiecti supernaturalis, quale non est obiectum Geometriae. Si vero infunderet notitiam huius: *Deus est trinus*, vel similium, haec supernaturalis esset utroque modo; quia secundus infert primum, licet

non e converso. Quamvis igitur agens per revelationem possit imprimere intellectui notitiam, ad quam per actionem naturalium causarum nequeat pertingere, nihilominus quia potest etiam infundere notitiam obiecti naturalis, ideo non sequitur necessario, omne infusum et revelatum ab agente supernaturali, esse supernaturale quoad eius *substantiam*, etsi habeat *modum* aliquem supernaturalitatis. At ubi est modus, quo suppletur causalitas obiecti supernaturalis, oportet tale revelatum esse simpliciter supernaturale, quia naturaliter haberi non potest. — Quoniam igitur requiritur doctrina revelata de mysteriis, quae lumine naturali intellectus attingi non possunt, quia eorundem notitia, ne obscura et imperfecta quidem virtualiter continetur in obiectis inferioribus illo ex cuius cognitione nata sunt et mysteria eiusmodi cognosci; profecto doctrina haec, primaque eiusdem revelatio, et quoad *modum* et quoad *substantiam* supernaturalis est; adeoque est nobis omnino necessaria praeter omnes philosophicas disciplinas, naturali virtute intellectus creati acquisibiles, licet infunderentur ab agente supernaturali.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. ib. n. 32*] respondeo: obiectum naturale potest dupliciter accipi, scilicet vel pro eo, quod *naturaliter*, sive ex actione causarum naturaliter activarum, potest *potentia attingere*: vel pro illo, ad quod *potentia naturaliter inclinatur*; sive possit illud propriis viribus attingere, sive non. Loquendo igitur de obiecto naturalis attingentiae, *minor* est falsa: sed vera de obiecto, ad quod naturaliter inclinatur, de quo et est intelligenda Avicennae auctoritas. Primum [*Oxon. i. d. 3. q. 3 per tot. — De Anima, qq. 19. 20 et 21.*] autem obiectum naturaliter attingibile est quidditas rei sensibilis, pro hoc statu; ex natura vero potentiae, est ens limitatum. Etsi igitur ad ens, quatenus est commune Deo et creaturae, intellectus inclinatur, non est tamen ab ipso naturaliter attingibile, quia tunc naturaliter attingeret omne id, in quo talis ratio per se includitur, atque ita naturali virtute intellectus creatus attingeret obiectum infinitum; id vero esse falsum, declarabitur infra, *q. 12. art. 4.* Quod autem [*Oxon. Prol. ib.*] non sit inconveniens, potentiam esse naturaliter inclinatam ad aliquod obiectum, et nequeat illud naturaliter cognoscere, declaratur etiam ex Anselmo *De libero arbit. cap. 2. nullam*, inquit, *ut puto, habemus potestatem, quae sola sufficiat ad actum*; et exemplificat de sensu visus. Quemadmodum igitur potentia quaelibet ex se sola, licet ordinata ad actum, nequit tamen actum ex se sola producere; ita fieri potest, ut suapte natura ad aliquod obiectum inclinetur, quod nihilominus per proprias vires naturales nequeat attingere.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib. n. 33*], neganda est *consequentia*. Ad *probationem* respondeo ex dictis ad *confirmationem primi* principalis, *articulo praecedenti*. Quia enim superiora ordinantur ad perfectionem maiorem passive recipiendam, quam ipsa queant active producere, ideo talis perfectio nequit causari nisi ab aliquo agente supernaturali. Non ita autem est de perfectione inferiorum, quorum perfectio ultima potest subesse actioni agentium inferiorum. Et ideo natura non deficit in necessariis in potentiis inferioribus; quamvis enim earum potentiarum eminentiores perfectiones nequeant subesse causalitati agentis naturalis, possunt tamen produci ab agente in tota entium coordinatione reperto. At quia perfectiones inferiorum entium naturali causalitati subsunt, deficeret na-



tura, si non daret ipsis entibus unde possent eas perfectiones attingere, sibi que comparare.

AD TERTIUM [*Oxon. ib. n. 34*] concedo, intellectum esse ex se improporcionatum obiectis illis cognoscendis, quae attingi nequeunt actione intellectus agentis, et phantasmatum; ac subinde oportere proportionari per aliquid aliud, nempe, per ipsammet cognitionem supernaturalem *formaliter*, Deo interim revelante in ratione *motivi*, et concurrente *effective* ad eius cognitionis productionem: igitur proportionatur per aliud in ratione *moventis*; quia per movens supernaturale revelans assentitur veritati revelatae: et per aliud in ratione *formae*; quia per istum assensum factum in ipso, qui est quasi quaedam inclinatio in intellectu ad illud obiectum, evadit intellectus obiecto proportionatus. — Et *cum instatur*: id, per quod potentia proportionatur, aut est naturale, aut supernaturale; *dico*, illud esse supernaturale, sive intelligas de *agente*, sive de *forma*; et nego, intellectum esse perinde improporcionatum ad haec sicuti ad obiectum. Nam intellectus ex se est in *potentia obedientiali* ad agens, et ita sufficienter proportionatus, ut ab illo moveatur; est pariter ex se capax assensus causati a tali agente, et quidem naturaliter capax. Non oportet ergo intellectum per aliud proportionari illi assensui, in recipiendo. Statur igitur in secundo, non in primo; quia veritas ista revelata non est sufficienter inclinativa intellectus ad assentiendum sibi; sed agens supernaturale est sufficienter inclinativum intellectus, causando assensum in ipso, et cum ipso, quo mediante proportionatur veritatibus revelatis; non oportet ergo intellectum per aliud proportionari tali agenti, nec formae ab ipso impressae, sive assensui impresso; quia tale agens est sufficiens ad immediate causandum talem assensum. At contra, opus omnino est intellectum possibilem veritatibus revelatis proportionari per aliud, et in ratione *agentis*, et in ratione *formae*, ut declaratum est.

## ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM COGNITIO SUPERNATURALIS NECESSARIA VIATORI

SIT SUFFICIENTER TRADITA IN SACRA SCRIPTURA.

*Praesentis quaesiti hypothesim, nempe de divina revelatione veteris, novique Testamenti, scripturam omnem, quam vocabulo aptissimo Sacram appellamus, ad nos devenisse, ac speciali Spiritus Sancti instinctu per Canonicos Scriptores confectam esse, multiplici ex Sanctis Patribus adhibita eruditione, egregie a Magistro Scoto pertractatam, ac discussam, huc potissimum spectare animadvertentes (inde enim potiora quaeque, et quibus nefas sit refragari, a Theologis depromuntur argumenta) ac propterea id quod quaeritur in praecedentis articuli complementum cedere, pro instituti nostri ratione utcumque opportune ac utiliter in medium proponendum esse iudicavimus. Quaeritur ergo:*

AN SACRA SCRIPTURA VETUS, AC NOVUM COMPLECTENS  
TESTAMENTUM, INNIXA SIT AUCTORITATI DIVINAE.

*Doct. Prologi q. 2. a n. 2. — Miscell. q. 6.*

*S. Thom. 1. p. q. 1. art. 1. §. Ad oppositum.*

VIDETUR Scriptura, quae *Sacra* per antonomasiam nuncupatur, non ita inniti auctoritati divinae, ut conscribi subinde non potuerit ingenio ac industria humana. Etenim [*Oxon. Prol. q. 2. n. 4.*] ex eo praesertim videretur Dei instinctu ac revelatione confecta, quia plures diversimode dispositi, in eorundem praedictione futurorum, ac a sensibus humanis absconditorum consensere; adeoque oportuisse per Doctorem, qui supra omnem esset intelligentiam humanam, edoceri. Sed hoc non probat, Scripturam, de qua loquimur, Deo revelante, acceptam fuisse; ergo hic locus propositum non ostendit. *Probatio minoris*: Scriptores, qui Canonici dicuntur, non omnes uno tempore, sed unus post alium scripserunt; ergo fieri potuit, et factum esse suspicari potest, ut posteriores doctrinae priorum acquiescentes, illis consenserint, sicuti Discipuli doctrinam amplectuntur Magistrorum. Ex hypothesi ergo quod Deus illos non doceret quid scribendum esset, adhuc poterant eadem scribere, nec dissentire ab iis, quae literis mandaverunt antiquiores.

2. PRAETEREA. Evenire potuit, ut illi Scriptores in talibus scripturis condendis decepti fuerint. Quid enim facilius, homines falsa illusionem decipi? Non propterea ergo quod asserant, *haec dicit Dominus*, sequitur revera, ea a Deo prolata fuisse: cum praeterea talia scribendo, mentiri potuerint propter lucrum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 5. q. 1. n. 8. — Miscell. q. 6. n. 3.*] Non aliunde didicimus, Scripturam hanc esse auctoritatis infallibilis, nisi ex testimonio Ecclesiae: unde Augustinus contra Epistolam Fundamenti, *non crederem*, inquit, *Evangelio, nisi quia Ecclesiae Catholicae credo*; Ecclesia autem haec non perhibetur tenere veritatis proponendae infallibilem auctoritatem, nisi quia id habetur ex Scriptura eadem, quam esse veritatis infallibilis, Ecclesia credendum proponit; ergo, cum unum alteri vicissim testimonium perhibeat, utrumque testimonium videtur esse suspectae fidei et veritatis.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 11.*] Si sentire deberemus, doctrinam in Canone contentam esse divinitus inspiratam, maxime ad id sentiendum cogerent miracula, quae perhibentur patrata in confirmationem eius. Sed etiamsi concedatur miracula facta fuisse, exinde propositum non demonstratur: etenim et Antichristus in confirmationem suae falsitatis est facturus signa, et prodigia multa ad deceptionem orbis terrarum; igitur miracula non ostendunt infallibilitatem doctrinae, ad quam constabiliendam fieri dicuntur.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 9.*] Non absurde fortasse possemus sentire Ecclesiam hanc tenere doctrinam infallibilis auctoritatis, eamque a Deo fundatam, ex eo quod tamdiu duret successione Romanorum Pontificum, quorum est, doctrinam hanc servare, ac aliis credendam proponere. Sed hoc titulo non possumus ei attribuere auctoritatem divinam; nam multae aliae Sectae, quas falsas, haereticas, et absurdas appellamus, pariter perseve-

rant, et longissimi temporis decursu in mundo vigent, et praesertim Mahumetana, et Iudaeorum Republica.

CONTRA. [*Miscell. q. 6. n. 3.*] Sancti determinantes ea, quae sunt necessaria ad salutem, semper pro certa regula recurrunt ad Scripturam, quam *Sacram* appellamus; sit ergo oportet infallibilis auctoritatis. Unde Augustinus 2. *super Genes. ad lit. cap. 9. Maior est, inquit, huius Scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas.* Et Epist. 9. quae est ad Hieronymum: *Solis eis Scripturarum libris, qui Canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum Doctorem earum scribendo errasse firmiter credam: alios autem ita lego, ut quanta licet sanctitate praepolleant, non ideo verum putem quia ipsi scripserunt.*

RESPONDEO. [*Oxon. ib. n. 2.*] Circa hanc controversiam longe gravissimam, multiplices occurrunt haeticorum errores, qui a Damasceno, et Augustino in libris *de Haeresibus* recensentur. *Quidam* igitur ex eis, nihil omnino de Sacra Scriptura recipientes, omnem illi divinam auctoritatem abrogant. *Quidam* vero novum Testamentum ultro admittunt, sed vetus non recipiunt, sacrilege blasphemantes, se propterea illud repudiare, quod a malo principio sit. Isti sunt Manichaei, quos late confutat Augustinus multis editis voluminibus contra eos. Contra vero *Iudaei* vetus Testamentum amplectuntur, novo pertinacissime exploso. Alii vero, ut Mahumetani particulas quasdam utriusque recipiunt Testamenti, quibus immundus Mahumetes innumeras immunditias immiscuit. *Quidam* aliquod Scripturae dictum male intellectum, peiusque interpretatum pro fundamento habentes, varios novosque errores in Ecclesia disseminaverunt, novaeque exinde haereses sunt exortae, aut exoletae iterum restauratae. Exemplo sit; Iacobus 5. dicens, *confitemini alterutrum peccata vestra:* ex eo sectarii perperam statuerunt Poenitentiae Sacramentum posse a quocumque dispensari, quamvis Sacerdos non sit, contra Christi institutionem, et Catholicae Ecclesiae doctrinam.

*Dicendum* est tamen [*Oxon. ib. n. 3.*], suppetere et occurrere multa argumenta, quibus non modo redargui, sed plane omnes sic sentientes convinci possint erroris et falsitatis, si ratione uti velint, et non pertinacia et arrogantia pugnare; non quidem adducentes Scripturae auctoritatem (quamvis is modus arguendi validissimus sit contra illos, qui admittentes aliquid eius, aliud negant) sed adhibendo media generaliora, quibus impugnari queant haeretici omnes in communi.

*Primum* ergo [*Oxon. ib.*] est *praenunciatio prophetica*, quae frequens est in sacris Literis, imo maior est earum pars. Nam solus Deus, et non alius, ex naturae suae conditione, novit futura priusquam fiant; ergo tantum ille, vel qui ab eo fuerit instructus, potest futura, quae possunt esse et non esse, certo praedicere. Complura autem praenunciata fuisse per Prophetas Scriptura commemorat, eisque praedictionibus eventus exactissime respondit, ut evidens est legenti libros Prophetales; ergo dubium nullum ratione utentibus occurrere potest, quin pari certitudine repraesentanda sint pauca, quae restant adimplenda. (Greg. Hom. 1. *super Evangelia.* — August. 12. *De Civ. c. 10.*) Oportuit igitur eos, qui talia futura praedixerunt a solo Deo didicisse, vel ab alio, qui ab illo de futuris eventibus certo fuerit instructus.

*Secundum* [*Oxon. ib. n. 4*] medium est harum *mirabilis concordia*

Scripturarum; iuxta quam arguo sic: Eis, quae non sunt ex terminis evidentia, nec ex principiis evidenter deducuntur, non assentiuntur, nec concordant firmiter et infallibiliter multi, diversimode dispositi, nisi a causa superiori ipsorum intellectus ad assensum inclinetur; sed Sacri Canonis Scriptores varie dispositi, et diversis existentes temporibus, in iis, quae ex terminis evidentia non erant nec ex principiis evidenter deduci poterant, omnino concordantes fuerunt; ergo necessario causa superior, cui perspecta erant omnia, illos docuit, inclinans eorum intellectum ad firmissime assentiendum omnibus, quae ipsis revelabat. *Probatio maioris*: Intellectus ad assentiendum movetur ab objecto, vel in se evidente vel in alio; et profecto nihil aliud eum assensum potest causare, nisi virtualiter includat evidentiam objecti; nam si nihil tale moveat intellectum, equidem sibi erit Theologia neutra: ergo, quoniam theologicam notitiam non causat objectum in se evidens, nec in alio, solus intellectus, vel Doctor omni creata intelligentia superior potest movere ad assentiendum iis, quae ex se ad assensum non movent. Concordantibus igitur in doctrina theologica Canonis Scriptoribus, necessario deducendum est, Sacrae Scripturae Deum auctorem extitisse.

*Tertium* [Oxon. ib. n. 5.] autem est *auctoritas Scriptorum* Sacri Canonis. Etenim aut libri Scripturae istius sunt eorum Auctorum, quibus attribuuntur, aut non. Si revera illi eos libros conscripserunt; ergo cum damnent mendacium, praesertim in iis, quae pertinent ad fidem et mores, quomodo est verisimile eos mentiri voluisse dicendo: *Haec dicit Dominus*, si reipsa Dominus non fuisset locutus? certe nullo modo. Si vero libri illis abiudicantur Auctoribus: id in primis involvit maximum inconveniens; nam eadem facilitate idipsum dici poterit de libro quocumque, nempe non esse eius Auctoris, a quo dicitur conscriptus fuisse: vel si negetur extendi ad alios, quare ergo soli isti falso adscripti sunt Auctoribus, quorum non erant? *Deinde*, aut illi, qui adscripserunt libros istos eis, fuerunt Christiani, aut non. Si extra Legem erant Christianorum, quomodo est verisimile, illos tales libros conscribere voluisse et attribuere Auctoribus, non modo Legis alterius, verum etiam quos ipsi, ut male sentientes arguebant? Nempe potius studuissent edere libros contra illos, quam magnificare scriptis suis Sectam eorum. Si Christiani extiterunt, quomodo induci potuissent ad imponendum Ecclesiae adeo enormi mendacio, cum Lex eorum maxime mendacium damnet? Et quomodo assererent, Deum haec et illa esse locutum personis, quibus libri intitulantur, si ea non evenerunt illis personis? Qua ratione *denique* libri isti fuissent ita authentici, et per orbem universum divulgatum, esse illorum Auctorum, quorum nomine intitulantur, nisi revera per eosdem editi forent, et ipsi eorum Auctores authentici fuissent? Quare Richar. 1. *De Trinit.* cap. 2. *Certe*, inquit, *a summae sanctitatis viris sunt nobis tradita*. Et Augustinus 11. *De Civ. cap.* 3. loquens de Christo, *Hic*, inquit, *prius per Prophetas, deinde per se ipsum, postremo per Apostolos, quantum satis esse indicavit, locutus, Scripturam condidit, quae Canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis*.

*Quartum* [Oxon. ib. n. 6.] medium *recipientium diligentia* esto; et sic procedit: Aut *alicui* credendum est de contingentibus, quae nobis evidentia non fuerunt, aut *nulli*. Et si *nemini* quidem fides habenda est de his, quae extitisse nos latet, pariter fides abroganda erit dicenti-



bus mundum ante nos fuisse, nec credendum reperiri in universo loca aut urbes, quas non vidimus, et extare aut extitisse crebra fama tulit; item, nec pro firmo tenendum, ab his parentibus nos ortum traxisse. Eiusmodi autem incredulitas funditus everteret omnem vitam politicam. Est igitur fides habenda *aliquibus* de contingentibus, quae nobis numquam evidētia fuere. Atqui si revera credendum *alicui* est, maxime communitati illi, quae praeclare famosa sit, honestatem commendans, et potissime mendacia damnans, ac praesertim cum constiterit, summam diligentiam adhibuisse, ne deciperetur in recipienda doctrina ad salutem necessaria, qualis est quam complectitur Sacrae Scripturae Canon. Iudaeorum autem et Christianorum Respublica tanta sollicitudine et diligentia usa est in definiendo quinam tandem libri ponendi forent in Canone tamquam authentici, et Dei revelatione conscripti, ut numquam alias de alia doctrina perinde fuerit disputatum; ergo rationabiliter iis communitatibus est fides habenda, dicentibus eos libros Dei instinctu specialique eius assistentia confectos, et tales, quales ab eorum Scriptoribus editi sunt, ad nos devenisse (1).

*Quintum* [Oxon. ib. n. 7.] ex *rationabilitate contentorum* in Scriptura accipitur. Nam quid demum rationabilius, quam praecipi, Deum, tamquam finem ultimum super omnia esse diligendum, et proximum sicut nos ipsos? Deus enim revera est prima omnium causa, ac pariter ultimus finis; ei ergo, ut summo bono ac bonorum omnium auctori et causae, est rependendus prae omnibus cultus, obsequium, et amor: et quoniam est commune bonum, omnibus est expetendum ac in votis habendum, ut ab omnibus perinde diligatur: *In his duobus mandatis universa Lex pendet, et Prophetiae.* Matth. 22. et ibidem, cap. 7. *Omnia ergo quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis:* ex quibus, tamquam ex principiis practicis, alia consequuntur agenda, quae in Scriptura traduntur, honesta, utilia, et rationi apprime consona, prout consideranti praecepta singula, consilia, sacramenta, est manifestum. In omnibus enim elucet explicatio quaedam Legis naturae, quae *scripta est in cordibus nostris*, ad Rom. 2. Praeclare Augustinus 2. *De Civ.* cap. 28. *Nihil turpe, inquit, ac flagitiosum spectandum, imitandumque proponitur, ubi veri Dei aut praecepta insinuantur, aut miracula narrantur, aut dona laudantur, aut beneficia postulantur.* Et quidem nihil nobis proponitur credendum de Deo, quod ipsum dedeceat; quinimo quicquid fide tenemus magis divinae perfectioni attestatur, quam eius oppositum, sicuti est unitas essentiae, et Trinitas personarum, Verbi Incarnatio, et eiusmodi. Nihil enim incredibile credimus, quia tunc incredibile esset mundum talia credere, sicut deducit Augustinus 22. *De Civit.* c. 5. et nihilominus mundum haec credidisse videmus.

*Sexto* [Oxon. ib. n. 8], accipi potest argumentum contra haereticos ex *irrationabilitate Sectarum*, quas damnat Communitas Christianorum. Et quidem ab ipsis idololatriae cultoribus incipiendo, quid ipsi adducere possunt pro cultu inanium deorum, in quibus nihil esse numinis dudum

(1) Videndus Augustin. 18 *de Civ. c.* 38. et 41. Item Canus *De Locis*, lib. 2. Quem tamen post Tridentinum miramur scripsisse cap. 9. conclus. 1. in hunc modum; *Baruch a Canone Sanctarum Scripturarum eximere, non solum temerarium, sed et erroneum est. Erroneum vero hic appello id, quod haeresi proximum, haeresim non audeo vocare.* Et concl. 2. *Tobiam, Judith, Sapientiam, Ecclesiasticum, duosque Machabaeorum libros a Canone relicere, multo magis erroneum est, ne dicam haereticum.*

Philosophi ostenderunt? Quid Saraceni, vilissimi porci Mahumeti discipuli, pro eorum Legibus allegabunt? Expectantes pro beatitudine quod porcis convenit, gulam nempe, et coitum? Quam promissionem irridet et ipse Avicenna, 9. *suae Metaph. cap. 7.* quamvis se Mahumeti sectatorem esse profiteatur. Quid Iudaei? Quomodo ostendent novum Testamentum esse reiiciendum, ut ipsi putant, quum in veteri, quod complectuntur, promittatur? (*Ierem. 31*), ut declarat Apostolus *ad Hebraeos, cap. 3 et 8.* Quam insipidae sunt eorum caeremoniae sine Christo! Quem advenisse, novaeque Legis auctorem extitisse, ac proinde ab orbe universo excipiendam, est reperire in veteri Lege, ut *Genes. 49. Non auferetur Sceptrum de Iuda, et Dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est.* Et Danielis. 9. *Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum, et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur iustitia sempiterna, et impleatur visio, et prophetia, et ungatur Sanctus sanctorum.* Quid asini Manichaei fabulantur, adstruentes primum malum de quo caetera procederent mala, quum ipsi, etsi non primi, tamen valde mali essent? Nonne vident, ens omne, in quantum ens, bonum esse? Nonne etiam in novo Testamento depraehendere potuerunt, et vetus esse authenticum, Deique auctoritate approbatum, ut magnifice et disertissime tractat Augustinus lib. 12. contra Faustum Manichaeum? Quid caeterorum haeticorum insania obtendere poterit? Qui aliqua divinarum Scripturarum dicta male intelligentes, superbia tumidi, ac Ecclesiae iudicio refragantes, contra Spiritum Sanctum, qui per Canonicos Auctores locutus est, cornua erexerunt, falsis privato spiritu dogmatibus effictis, ac in animarum perniciem disseminatis. Id vero evenit, quia praecedentia cum sequentibus conferre neglexerunt. Unde Augustinus lib. 83. qq. q. 69. *Non potest, inquit, error oriri palliatus nomine christiano, nisi de Scripturis non intellectis.* Et infra: *Solet circumstantia Scripturarum illuminare sententiam, nec etiam alia loca Scripturarum contulerunt. Unde haereses ortae sunt per se legendo, quae conferendo repulsae sunt: quia conferentes diversas sententias adduxerunt, quae ex se invicem mutuo videri poterant, quomodo et qualiter essent intelligendae.* — Contra hos omnes est illud Augustini, contra Epistolam Fundamenti; *Non crederem Evangelio, nisi quia Ecclesiae Catholicae credo.* Irrationabile est igitur aliquid Canonis recipere, caeteris reiectis; cum Ecclesia Catholica, cui credens, Canonem recipit, totum perinde amplectatur, ac quaslibet partes eius. — Consimiliter [*Oxon. Prol. q. 1. n. 23*] doctrinae Philosophorum scatent erroribus adversus rationem pugnantibus, prout late prosequitur Aristoteles, 2. *Polit.* agens de Rebuspublicis per diversos ordinatis. Sed et ea, quam ipse instituit, reprehensibilis est in multis: 7. enim *Polit. cap. 7.* docet, deos esse honorandos, *decet, inquit, cultum exhibere diis;* et ibidem, *Lex, ait, nullum orbatum tradit nutrir.* Et in eodem libro c. 16, scribit *oportet fieri abortum in casu.*

*Septimum medium* [*Oxon. ib. q. 2. n. 9*] est *Ecclesiae stabilitas*, tam in *capite*, quam in *membris*. Quoad primum Augustinus *De utilitate credendi, cap. 17.* *Cum tantum, inquit, auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos eius Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab Apostolica Sede per successiones Episcoporum, frustra haeticis circumlatrantibus: et*

*partim plebis ipsius iudicio, partim Conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum maiestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit? Et parum post: Quid est aliud, quod tam ingratum potest esse opinioni, atque auxilio divino, quam tanto labore praedictae auctoritati velle resistere? Unde Gamaliel. Act. 5. Si est ex hominibus consilium hoc, aut opus dissolvetur: si vero ex Deo est, non poteritis dissolvere illud, ne forte et Deo repugnare inveniamini. Et Lucae 22. ait Dominus Petro: Ego rogavi pro te, (Petre) ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Firmitatem autem Ecclesiae in membris declarat Augustinus, De utilitate credendi, c. 17. Imperitum etiam vulgus, inquiens, marium, foeminarumque in tam multis diversisque gentibus, et credit, et praedicat. Consimilem sententiam dicit contra Epistolam Fundamenti: Quis enim tantam multitudinem ad peccata pronam, ad Legem contrariam carni et sanguini servandam induceret, nisi Deus?*

*Octavo [Oxon. ib. n. 10] denique, urgeri potest miraculorum in Ecclesia repraesentatorum claritas sic: Deus, cum sit ipsa sincerissima veritas, esse nequit testis falsitatis: sed Deus invocatus a praedicante Scripturam, ut ostenderet doctrinam eius esse veram, id ostendere dignatus est, per opera soli Deo propria, cuiusmodi sunt miracula, ac per hoc testificatus est veracem esse doctrinam invocantis; ergo omnino credendum est, Scripturam hanc nobis traditam esse auctoritate divina. Quod si contendas, nulla hic miracula intervenisse, acutissime instat Augustinus 22. De Civit. cap. 5. Si illa miracula facta esse non credunt, hoc unum nobis grande miraculum sufficit, quod iam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit. Et praeclara omnino sunt, quae eo loci disseruntur ab Augustino. Si enim dicantur incredibilia esse quae credimus, non minus est incredibile, inquit homines ignobiles, infimos, paucissimos, imperitos, rem tam incredibilem, tam efficaciter mundo, et in illo etiam doctis persuadere potuisse, ut mundus illud credat, sicut iam credidisse videtur; nisi per illos aliqua miracula fierent, per quae mundus ad credendum induceretur. Unde subdit: Qui propterea exiguo numero ignobilium, infimorum, imperitorum hominum credidit; quia in tam contemptibilibus testibus, multo mirabilius divinitas se ipsa persuasit. Et profecto, quid incredibile, paucos et rudes et pauperes ad Legem carni et sanguini contrariam plurimos potentes et sapientes pertrahere potuisse? Et quidem legenti Ecclesiasticam Historiam, per omnes aetates occurrit, mundi sapientes et fidei hostes ad veritatis lumen conversos, in Ecclesiae gremium per Baptismum se contulisse, uti evenit in Paulo, Dionysio Areopagita, Iustino, Cypriano, Augustino, et innumeris aliis. Accedit etiam, quod Deus non deest quaerentibus toto corde salutem; complures autem inquirentes eam, ad Legem Christianorum conversi sunt; imo quo ferventius salutem et veritatem perquisivisse perhibentur, eo magis in Religione Christiana confirmati, ac de praeteritis erratis poenitentes, sancte pieque vixerunt. Insuper et tormenta, maximosque cruciatus in magna spiritus exultatione complures tolerare non dubitarunt. Quae non videtur probabile evenire potuisse, nisi Deus hanc Communitatem Sacrae Scripturae innitentem irrefragabiliter approbaret, et dirigeret ad salutem (1).*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [Oxon. ib. n. 4.] respondet Augusti-

(1) Urget etiam hic (n. 13.) Doctor testimonia exterorum, ut Iosephi 18. *Antiqu. cap. 4.* et Sybilliae, quo et utitur August. 18. *de Civ. c. 23.*

nus, 18. *De Civit. cap. 41.* Philosophos, qui labore literario monumenta suorum dogmatum reliquerunt, inter sese in pluribus, et quidem necessariis, dissentire, quamvis unum interdum habuerint communem Magistrum, ut de dogmatibus Aristippi et Antisthenis liquet, etsi ambo Socratici fuerint, et nihilominus ille in voluptate corporis summum bonum reponebat, Antisthenes vero virtute animi fieri hominem beatum asseverabat. Eadem igitur Canonis Scriptoribus evenissent, et posteriores prioribus contradixissent, saltem in aliquibus, nisi doctrina communi edocti essent, inclinante eorum intellectum ad assentiendum iis, quae minime sunt evidentialia. — *Responderi* potest, non esse parem rationem de Philosophis, et Scripturae Sacrae Auctoribus; quia enim illi ratione procedebant, poterant Magistros improbare, et ab illis dissentire, ut fecisse constat. At primi Canonis Auctores, non modo literis mandaverunt, quae minime evidentialia erant ex se ipsis, sed ne per rationem quidem naturalem attingibilia; ideo posterioribus non licuit illos rationibus improbare, ac propterea in omnibus assenserunt, nihil omnino discrepantes. *Contra:* Ezechiel prophetans Babylone, tempore eodem quo Ieremias in Iudaea prophetavit, cum non solum illa loquerentur, quae a Moyse, tamquam a communi Magistro acceperant, sed et alia insuper multa, ut liquet legenti eorum volumina, saltem in iis potuissent non concordare, aut etiam quae unus asserebat, alius negare, cum ex terminis evidentialiam non haberent; ergo cum hoc non eveniret eis, manifestum est, Doctorem aliquem supra intellectum humanum ad assentiendum iisdem latentibus illos impulsisse.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon. ib. n. 5.*] negandum, evenire omnino potuisse, ut Scriptores Sacri in excipiendis divinis revelationibus, quas Ecclesiae traderent, deciperentur. Nam Paulus, 2. *ad Corinth. c. 12.* *Scio*, inquit, *hominem in Christo*, et subdit, *verba arcana* audivisse, *quae non licet homini loqui.* Nisi certus prorsus fuisset, se his in revelationibus non decipi, non potuisset ea affirmare citra mendacium; quia asserere dubium, vel est mendacium, vel certe non longe a mendacio abest. Ex iis ergo revelationibus, quas Paulus excepit, et compluribus aliis, quas ad seipsos factas affirmant Prophetiae, constat, eos assensum firmissimum praestitisse illis, quorum notitiam ex naturalibus haurire non potuerunt, quia certissimi erant, imo experiebantur, se non errare, ita firmiter assentientes. — Quod tangitur, *propter lucrum* mentiri voluisse, nullam habet apparentiam; nam, non lucrum captantes aut cupientes nitebantur perducere homines ad credendum his quae dicebant, sed magis tribulationes, persecutiones, et mortem ipsam expectabant.

AD TERTIUM dicimus, [passim] fideli aut esse controversiam cum infideli, aut cum eo, qui Scripturam, aut partem eius admittit, negans interim Ecclesiae infallibile testimonium. *Si Scriptura admittatur*, ex ea probabimus Ecclesiae infallibilitatem; scriptum est enim Lucae 22. *Ego*, (inquit Salvator) *rogavi pro te (o Petre) ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos:* et Matth. 16. *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et portae inferi non praevalebunt adversus eam: et tibi dabo claves Regni Coelorum.* Petro autem succedunt Romani Pontifices in pari potestate, et auctoritate; quicquid ergo is pronunciaverit ita esse tenendum in materia fidei et morum, incunctanter est ei adhaerendum, quia de Spiritus Sancti assistentia loqui-



tur. Ex Scriptura ergo probantes Ecclesiae infallibilitatem, contra illam amplectentes, rectissime proceditur. Consimiliter vetus Testamentum conditum fuisse Dei instinctu, ac pollere subinde infallibili auctoritate, ex novo constat Testamento; et vicissim istud in illo promittitur. — Si autem *contra gentilem*, et infidelem sit nobis disputatio, qui nec Scripturae, nec Ecclesiae credit, nos probamus Ecclesiae fuisse revelata eloquia divina, eique subinde esse credendum in iis, quae spectant ad salutem, ex omnibus capitibus et notis, quibus usi sumus in probanda solutione.

AD QUARTUM dicendum [*Oxon. ib. n. 11*], utique Deum innumera fecisse miracula ad testificandam veritatem doctrinae, quae in Ecclesia et creditur et praedicatur. Et cum *dicitur*, non convinci propositum ex miraculis, quia et Antichristus est miracula factururus in confirmationem falsitatis suae doctrinae; *respondeo* sic: Si quis invocatus in testem, signum consuetum testificandae veritatis permittat adduci, nihil interim contradicens, ea taciturnitas non stat cum veritate perfecta. Miraculum autem est tale signum Dei, ut testis: si igitur permittat fieri miracula a daemonibus, non contradicens, non videtur esse perfecte verax, quod est impossibile. Et revera Deus contradixit miraculis, quae factururus est Antichristus, annuncians ea non fore testimonium veritatis, ut legitur *Matthaei 24. et 2. ad Thessalonic. cap. 2.*

AD UTMUM [*Oxon. ib. n. 9.*] concedimus, stabilitatem Reipublicae Christianorum esse notam significativam penes ipsam tantummodo asservari ac profiteri veracem ac Dei instinctu revelatam doctrinam; quae doctrina [*Oxon. 1. d. 11. q. 1. n. 5.*] eadem perpetuo in ipsa est, quam Christus ac Apostoli tradiderunt; idem Princeps sacrorum, idest, similis Petro in potestate et auctoritate; eadem Sacramenta a Christo instituta; eadem praecepta ab initio tradita, etsi Romanus Pontifex pro opportunitate et exigentia temporum nonnulla saepe magis declaraverit, quae nihilominus continebantur in generalibus revelationibus, aut traditionibus Ecclesiae ab Apostolis consignatis. Nulla alia Secta, aut Respublica eadem de se ipsa docere potest. Nec [*Oxon. Prol. q. 2. nn. 8 et 9*] obstat principatus Mahumetanorum, quia tantam illuviem hominum ignavorum caro, et sanguis, et pronitas in libidinem sub illa tyrannide detinet, profitentes legem eorum immundissimis moribus congruentem. Respublica Hebraeorum nusquam est; nam toto orbe dispersi (ut praedixerant Daniel *cap. 9.* et Osea 3. futurum propter necem Christo illatam) sunt sine principe, sine templo, sine Sacerdote; et quam modica est apud illos observantia praeceptorum, quae Deus per Moysen eis praescrispsit! Si enim illa servarent, forte auferretur velamen ab oculis eorum, ut dixit Salvator, Ioan. 5. *Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit.*

## ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM COGNITIO SUPERNATURALIS NECESSARIA VIATORI  
SIT SUFFICIENTER TRADITA IN SACRA SCRIPTURA.

*Doct. Prologi q. 2. n. 14. — S. Th. 1. p. q. 1. a. 1.*

VIDETUR supernaturalis cognitio homini viatori necessaria haud sufficienter, et praecise contineri in Sacra Scriptura. Nam [*Oxon. Prol. q. 2. n. 1*]

Legis naturae decurrente tempore, non extabat haec, quae appellatur, Sacra Scriptura: Moyses enim primo scripsit Pentateuchum, et exinde alii alia scripserunt volumina; nec uno tempore totum vetus Testamentum confectum fuit. Sed omni aetate Deus providit generi humano de doctrina necessaria, qua mediante posset salvari; non est igitur Scriptura necessaria ad salutem.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Quicumque auctor scientiarum humanarum, quo acutior intellectu, eo magis vitat superfluitatem in tradendis disciplinis: sed in Sacra Scriptura videntur complura superflua contineri, cuiusmodi sunt *caeremoniae*, et *historiae* multae, quarum cognitio nihil est saluti profutura; ergo doctrina ad salutem necessaria non exacte conscribitur in Sacra Scriptura.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Complura occurrunt, de quibus non certo cognoscitur in Sacra Scriptura, utrum sint peccata mortalia. Sed omnium eiusmodi peccatorum cognitio est omnino necessaria ad salutem: ignorans enim per aliquem actum se incidere in mortale peccatum, non sufficienter cavet illud, et ita excidet ab aeternae salutis consecutione; igitur in Sacra Scriptura non continetur sufficienter doctrina necessaria viatori pro assequenda aeterna salute.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Augustinus II. *De Civit.* cap. 3. loquens de Scriptura Canonica, ait: *Cui fidem habemus de his rebus, quae ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus.*

RESPONDEO dicendum, revera in Sacra Scriptura contineri necessaria quaeque homini viatori ad salutem, et in ea quidem sufficientia, ut membris Ecclesiae Catholicae a suo visibili capite influxum excipientibus, non sit ultra quaerendum. *Declaratio:* nam ex dictis *articulo primo*, homini viatori necessaria est distincta cognitio sui finis; insuper quomodo is finis acquiratur, et omnium necessariorum ad finem, et quod denique ea fini assequendo sufficiant. Sed [*Oxon. ib. n. 14*] in Scriptura divinitus inspirata continetur diserte qui sit *finis hominis* in particulari, quia visio et fructio Dei, et quidem secundum circumstantias maxime inducentes ad quaerendum et desiderandum consecutionem eius, docens possessionem finis fore sempiternam, non animae solius, sed animae iterum corpori unitae in resurrectione generali; determinantur praeterea in Canone quae sunt *necessaria ad finem*; sunt autem decem Legis mandata, de quibus *Exodi* 20. eorumque observantiam sufficere pro consequenda aeterna salute, habetur *Matthaei* 19: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Horum etiam explicatio, et quantum ad credenda, et quantum ad speranda, et quantum ad operanda, continetur atque colligitur ex diversis locis Sacrae Scripturae. Proprietates denique substantiarum immaterialium traduntur in ipsa, quantum possibile est et utile viatori nosse. *Continetur* ergo atque docetur in divina Scriptura *talis* tantaque supernaturalis seu revelata *cognitio* et instructio, quae *satis* sit perducendo homini viatori ad finem vitae beatae, propter quem conditus fuit. *Damasc. l. I. cap. 1:* *Nam cum Deus bonitate praestet, boni profecto omnis sup-peditator est, ut qui nec invidia, nec ullis affectibus laboret. Procul enim a divina natura abest invidia, quippe quae perturbatione omni vacat, solaque bona est. Proinde ut cuncta perspecta, et explorata habens, et quod cuique conducebat procurans, id quod nostra scire intererat, aperuit, quod autem eiusmodi erat ut vires nostras et captum excederet, reticuit.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. ib. n. 14*], concedo *maiores*; et cum *subditur*: in Lege naturae Deus non defuit generi humano de necessariis ad salutem; *responsio*: Legis naturae statui pauciora sufficiebant, quae filiis parentes oretenus tradentes, memoria tenere poterant, et subinde tradere aliis servanda ad salutem. Illi enim homines longe praestabant aliis secularum aetatum in naturalibus, ideoque modica doctrina inspirata satis fuit, ut in veri Dei cultu detinerentur, et tandem ad praemia vitae aeternae pervenirent; donec humana natura in deterius vergente, malitiaque in immensum aucta, subventum est per Legem Moysi propagatis de Abrahamo, et universo orbi per Legem Evangelicam. *Aliter* etiam potest responderi ad id, quod adducitur de Legis naturae decursu, et Legis mosaicae conditione, iuxta Augustinum lib. 83. qq. q. 5. scribentem: *Quisquis duorum Testamentorum dispensationes pro temporum congruentia generis humani diligenter aetatibus distributas intuetur satis, quantum existimo, intelligit, quid proprie priori aetati generis humani, quid posteriori conveniat*. Nempe ex hoc ipso cognosci potest, eius doctrinae Auctorem alium esse non potuisse, nisi Deum, qui solum convenientem cuilibet aetati potuit dedisse doctrinam, ut instruerentur homines, qua ratione essent aeternam salutem consecuturi.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib.*] neganda est *minor*; et cum *probatur* ex caeremoniis multis in Lege Moysi conscriptis; *responsio*: *Caeremoniae* illae utiles sunt ad excitandam legentium devotionem; illae enim figurae sunt eorum, quae in novo Testamento repraesentata fuere: quis digne ergo commendabit bonitatem et sapientiam divinam, dum novit, gesta in Lege Evangelica sub figura velata fuisse in Lege mosaica? Quia ergo dulcius, maiorque cum devotione intelligitur quod latet sub aliqua sententia literali, ac si foret expresse dictum; ideo non superflue, sed utilime, ut dictum est, servat Ecclesia Scripturam caeremonias veteris Legis complectentem. *Historias* quod attinet, dicimus, in eis contineri exempla Legis declarativa, quae quantum prosint dirigendis actibus nostris, nemo est qui non intelligat. Denique ex ipso totius Scripturae processu utenti recta ratione evidens est ordinatissima Dei gubernatio hominis, et rerum universitatis.

AD TERTIUM [*Oxon. ib.*] respondeo sic; Nulla scientia omnia scienda explicavit, sed illa ex quibus possunt alia sufficienter elici. Nec igitur in Sacrae Scripturae traditione oportuit aliter factum esse: satis est enim exacte explicari illa, in quibus aliae veritates minus explicite traditae virtualiter continentur, sicut conclusiones in principiis, circa quarum investigationem utilis fuit labor Doctorum et Expositorum. — *Et si dicas* suppositis Doctorum et Expositorum doctrinis omnibus, adhuc multa in actibus humanis sunt ambigua, utrum sint peccata mortalia, an non; ergo non est satis provisum saluti hominis viatoris per Sacram Scripturam, etiam additis Doctorum expositionibus, et doctrinis; *responsio*: via salutis non est dicenda simpliciter dubia aut perplexa volentibus in sinceritate cordis ingredi per illam; nam ab his actibus si dubitatur, debet homo sibi cavere et custodire se, ne dum minus vitat periculum, incidat in peccatum, donec veritas explorata sit, vel per se ipsum, vel per alios conscientiae probatae. Quod si noluerit quaerere salutem, sed contemnendo exponat se periculo, peccabit mortaliter se tali periculo exponendo; etiamsi fortasse de genere actus non sit peccatum mortale.

## ARTICULUS II.

## UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA.

*Doct. in Oxon. q. 3 et 4 lat. Prologi. — In Report. ibidem q. 2 — 3. d. 24. utriusque scripti. — S. Thom. 1 p. q. 1. a. 2.*

VIDETUR sacra doctrina esse scientia. Nam [*Report. Prol. q. 2. n. 1. — 3. d. 24. n. 1.*] Apostolus 1. *ad Corinth. cap. 12*, distinguens dona, quae distribuuntur membris Christi, prout Spiritus vult, ait: *Alii datur sermo scientiae etc.* Sed scientia, de qua Paulus loquitur, Theologia est, et scientia Scripturae divinae; igitur Theologia, vel sacra doctrina est scientia, de qua dicit Augustinus allegans verbum citatum Apostoli, 14. *De Trin. cap. 1. Huic scientiae tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, et roboratur.*

2. PRAETEREA. [*Report. 3. d. 24. n. 4*] Si Theologia non esset scientia, maxime quia principia ex quibus conclusiones deducit, non sunt evidentia ex natura rei sed dumtaxat credita: sed hoc non impedit quominus ipsa sit vere scientia; et *probatur*: quia scientia *subalternata*, quae talis, *scientia* est; sed *subalternata* non habet *principia* suarum conclusionum *evidentia*, sed magis supponit ea, et accipit a *subalternante*; ergo stare potest, notitiam aliquam vere scientiam esse, etsi supponat sua principia, et non sint sibi evidentia ex natura rei.

3. PRAETEREA. [*Report. Prol. q. 2. n. 1*] Scientia est habitus simpliciter perfectior quocumque alio habitu cognitivo; et loquor de scientia communiter, prout includit et sapientiam; igitur si viator non potest habere scientiam de Deo sub ratione deitatis, haberet notitiam inferiorem et habitum imperfectiorem ipsa scientia: sed hoc falsum est, cum sit perfectio portionis superioris, secundum August. 12. *De Trin. cap. 4.* ex quo circa divina versatur; igitur oportet talem habitum esse proprie scientificum.

4. PRAETEREA. [*Report. ib. — 3. ib. n. 2*] Lumen naturale sufficit ad habendam scientiam viribus naturae acquisitam de obiecto naturali; ergo cum lumen supernaturale non sit imperfectius lumine naturali, intellectus viatoris in lumine supernaturali poterit habere scientiam de obiecto supernaturali.

5. PRAETEREA. [*Report. ib. — Prol. ib.*] Ubi est notitia cum maiori certitudine, ibi est maior ratio scientiae, quia certitudo per se convenit scientiae; igitur notitia, quae est magis certa, potiorum scientiae rationem habebit: sed numquam contingit Theologum dubitare de veritate a Deo revelata, imo persuasum sibi omnino est, ea esse longe veriora certioraque quacumque alia apprehensa vel scita lumine naturali; ergo notitia habita ex principiis a Deo revelatis est proprie scientia.

CONTRA. [*Report. 3. ib. — Prol. ib. nn. 2-3.*] 2, *ad Corinth. cap. 5: Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino: (Per fidem enim ambulamus, non per speciem.)* Glossa: *modo per fidem tantum illuminamur, non per speciem.* Non ergo illuminamur per cognitionem scientificam de mysteriis revelatis. — *Rursus per rationem*: Impossibile est, ex principiis opinatis sequi conclusionem nisi opinatam; igitur perinde impossibile est, ex principiis creditis sequi aliam conclusionem quam creditam: certitudo enim conclusionis non excedit certitudinem principiorum.



RESPONDEO [*Oxon.* Prol. q. 3. (2. lat.) n. 4]: quoniam alia est Theologia *in se*, alia est *in nobis*: et rursus alia ut *in comprehensoribus*, alia *in viatoribus*; de omnibus singillatim videndum, an ipsis ratio scientiae competat. Et ab *ultimo membro* incipiendo, dicendum [*Oxon.* 3. d. 24. n. 14] eam non esse scientiam secundum quod de scientia loquitur Philosophus, 1. *Poster. c. 2*. Porro per sacram doctrinam, seu per Theologiam nostram intelligimus [*Oxon.* Prol. q. 3. n. 24] habitum tendentem in ea, quae continentur in Scriptura divina, et quae possunt elici ex ipsis; nam Biblia complectitur quaecumque Deus per revelationem generalem tradidit Ecclesiae. Hanc ergo sacram doctrinam non esse scientiam, declaratur ex Philosopho *loco citato*, ubi de scientia disserens, ait: *Quia scire opinamur unumquodque simpliciter, et non sophistico modo, cum causas arbitramur cognoscere, et quoniam illius est causa, et quoniam impossibile est aliter se habere*. Haec ex sententia dicens, scientiae quatuor conditiones attribuit [*Oxon.* Prol. ib. n. 26. — 3. ib. — *Report.* ib. n. 16]: *Prima* est notitiae certitudo, quam exprimit Philosophus illis verbis; *scire opinamur unumquodque simpliciter, et non sophistico modo*; omnem dubitationem atque incertitudinem subinde a scientiae ratione excludens. *Secunda* conditio est, ut sit de cognito necessario; quare ait: *quoniam impossibile est aliter se habere*; nempe quod scitur. *Tertia* conditio, ut scientia causata sit a causa intellectui evidente; et ideo dicit: *scire arbitramur, cum causas arbitramur cognoscere*. *Quarta* denique conditio est, eam causam esse debere applicatam ad conclusionem per discursum syllogisticum; unde et subdit: *quoniam illius est causa*; idest, oportet scire, rem ita se habere, actu cognoscendo causam, et applicando ad conclusiones cognitae, atque scitae. Ex quibus concludit, scientiam demonstrativam procedere ex *primis et veris et notioribus, causisque* conclusionis. — Cum igitur sacrae doctrinae, nostraeque Theologiae manifeste desit *evidentia* ex natura rei; nequit ei convenire haec *scientiae* ratio. Etenim Theologia nostra ex principiis revelatis suas deducit conclusiones; accipiendo vel *ex Scriptura* sententiam clariorem, ut exponat minus claram; vel adhibendo alias *scientias naturales*, et praesertim metaphysica. Si primo modo quis procedat; tunc non habet maiorem certitudinem, nec evidentiam clariorem de Scriptura exposita, quam de exponente. Si adhibeat scientias naturales, tunc conclusio non erit ex natura rei magis evidens intellectui, quam altera praemissarum, quae minorem habet et certitudinem et evidentiam; quemadmodum et in omni mixtione, certitudo conclusionis, est certitudo praemissae minus certae. Cum igitur praemissa sumpta ex Scriptura, aut ex articulis revelatis, et ex his, quae necessario sequuntur ex illis, non sit evidens ex terminis, sed credita; igitur et credita, seu non evidens erit conclusio, ac proinde non demonstrata, nec generans scientiam, quamvis possit, ac de facto exinde nascatur in intellectu habitus alius a fide. — Quae dicta sunt de *expositione*, procedunt quoque de contrariorum *solutione*. Nam solutio argumentorum habet tantam certitudinem et evidentiam, quantam ea, quae ad id adhibentur: si igitur accipiantur illa ex Scripturis, solutio credita solummodo erit: si aliunde, eam habitura est certitudinem, quam habere potest Scriptura cui innititur, numquam tamen certitudinem ex evidentia. — Verumtamen his *de facto* ita procedentibus, *de possibili* [*Quodl.* q. 7. n. 7 - *Report.* Prol. q. 2. n. 15] tamen viatori posset ex speciali privi-

legio communicari Theologia, quae sibi esset propriissime scientia, habens nimirum omnes conditiones, quas scientia, de communi sententia, intrinsece exigit. Siquidem (ut declarabitur infra, *q. 12. art. 2*) viatori potest infundi habitus vel similitudo, in qua divina essentia distincte et abstractively cognoscatur, stante ipso statu viae; huic enim statui tantum illa Dei cognitio repugnat, quam habent Beati in Patria; sed intellectus potens habere conceptum virtualiter includentem omnes veritates ordinatas, quae in obiecto sic cognito continentur, potest de tali obiecto habere scientiam proprie acceptam; ergo de *possibili* Theologia in intellectu viatoris potest habere omnes scientiae conditiones. *Minor* est evidens; quia distinctissimus conceptus subiecti Theologiae, quod est Deus, communicari potest citra cognitionem intuitivam: nam de quocumque obiecto scientiae potest haberi cognitio distinctissima abstractiva, citra intuitivam; omnis enim scientia est de re, non praecise ut existens est, quamvis alias ipsa existentia sit ratio intellecta in obiecto. Is autem conceptus distinctissimus de obiecto abstractively cognito, virtualiter et evidenter continet omnes veritates necessarias de subiecto, secundum quod sunt inter se ordinatae et natae inferri una ex alia. Et quamvis contingentes veritates non includantur in illo *quoad actum*, quia tunc forent necessariae, tamen distincte cognosceretur *earum possibilitas*, et ostenderetur per illam, veluti per causam, ex subiecti ratione distincte intellecta. Viator ergo habens talem conceptum, haberet perfectam scientiam Theologiae, cum per conceptum distinctissimum divinitatis, haberi in statu viae possibilem, cognosceret ordinate veritates omnes necessarias, sive illas, quae sunt de *intrinsecis*, sive illas, quae sunt de *possibili extrinseca* respicientes.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Report. ib. n. 21. - 3. d. 24. n. 24*] dico, scientiam, de qua loquuntur Apostolus et Augustinus, non esse scientiam *proprie dictam*, quae scilicet habet ex obiecto evidentem certitudinem, sed scientiam magis, qua pollens idoneus est exponendi, declarandi atque defendendi sensum Sacrae Scripturae, quo utique habitu instructi sunt maiores in Ecclesia; eorum est enim declarare fidei mysteria, et eadem tueri contra Ecclesiae hostes. Verumtamen is habitus non est evidens, ut nuper extitit declaratum. Nec facit quod Apostolus *loco citato* distinguat donum *scientiae* contra *fidem*, quia utique eam scientiam non habent simplices in Ecclesia, qui tamen tenent sinceram fidem, sed fidei mysteria nesciunt declarare, et multo minus defendere adversus contrariorum impugnationes.

AD SECUNDUM respondeo [*Report. 3. d. 24. n. 22*] sic: subalternata est scientia proprie dicta, et talis non esset, nisi sua principia (quae sunt subalternantis conclusiones) possent reduci in principia prima, ex *evidentia* terminorum nota. In illo igitur intellectu dumtaxat est scientia, qui potest reducere eius principia in alia principia, ex quibus illa *propter quid* demonstrentur; quod utique efficere non poterit ille, qui habet subalternatam, nisi pariter sciat et subalternantem. Si vero intellectus, qui praeditus est subalternata, credat dumtaxat vera esse principia subalternantis, aut de illis habeat opinionem, ea quae subalternata dicitur, non erit in tali intellectu scientia, sed fides, vel credulitas, aut opinio. Quoniam igitur sacrae doctrinae principia in intellectu viatoris nequeunt demonstrari per alia *ex evidentia* rei, cum talem evidentiam

solus habeat comprehensor, non erit profecto scientia in viatoris intellectu, sed solummodo in comprehensore.

AD TERTIUM dicendum [*Report. Prol. q. 2. n. 21*] fidei infusae habitum esse longe nobiliorem omni scientia acquisita, cum ad eum producendum non sufficiat omnis naturae conatus. Etsi vero fatendum sit, hunc habitum non praecellere scientiae, quoad *evidentiae* conditionem, cum tamen habeat aliam nobiliorem conditionem, quia cum *maiori certitudine* inclinatur ad obiectum, scientiae acquisitae est omnino praeferendus.

AD QUARTUM [*Report. ib. 3. ib. n. 24*], neganda est paritas; quia in lumine naturali obiectum est distincte praesens intellectui, sed in lumine supernaturali fidei non est obiectum supernaturale praesens intellectui, nisi in quibusdam conceptibus abstractis a creaturis; unde semper remanet non evidens ex natura rei.

AD QUINTUM respondeo [*Report. Prol. ib.*] sic: revelatum magis accedit ad rationem *certitudinis*, sed non ad perfectionem *evidentiam* de obiecto; et quoniam hoc est essentiale scientiae, de qua nobis est hic sermo, ideo sacra doctrina, etsi certissima sit, non attingit tamen scientiae naturam.

## ITERUM ARTICULUS II.

### UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA.

*Doct. Prologi q. 4. laterali. - S. Th. 1. p. q. 1. a. 2.*

VIDETUR Theologia haud esse scientia in *intellectu divino*, et *Beatorum*. Nam [*Oxon. Prol. q. 4. lat. n. 26*] acquirere scientiam *per discursum* videtur esse imperfectionis in nobis, quia id importat necessario potentialitatem; ergo cum divinus intellectus sit incapax omnis imperfectionis, non potest sibi cognitio theologica esse scientia.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 27*] In intellectu quoque Beatorum videtur Theologia non esse discursiva; ergo ne in Beatis quidem scientia esse potest. *Probatur assumptum* ex Augustino 15. *De Trinit.* cap. 16. ubi dicit: *Fortasse non erunt ibi volubiles nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes, atque redeuntes, sed scientiam nostram unico intuitu videbimus*; ergo intellectus Beatorum non discurret, ac subinde in ipsis Theologia non est scientia.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 28*] Quemadmodum ad Theologiam spectant *necessaria*, sic et *contingentia*. Et quidem Theologia nostra est de contingentibus quoad omnes articulos de Incarnatione: sed et Theologia Beatorum pariter est de contingentibus, secundum omnia cognoscibilia de Deo in respectu ad creaturas extra. Sed de contingentibus non potest esse scientia, ex ipsius scientiae definitione; ergo Theologia, quatenus se extendit ad omnia quae complectitur, nequit habere rationem scientiae, seu acquiratur cum discursu, seu non.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Theologia et *in se* et *Beatorum* est certissima atque evidentissima, et de obiecto eminentissimo; ergo est scientia perfectissima.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. q. 3. (2. lat.) n. 4.*] Quemadmodum cognitio quae libet *in se* est illa quae nata est haberi de obiecto eius, secundum quod

datum est manifestare se intellectui proportionato, ita Theologia *in se* est talis cognitio, qualem datum est facere obiectum theologicum in intellectu sibi proportionato. Cum igitur [*Oxon. ib. n. 7 et seqq.*] obiectum primum theologicum sit ens infinitum, continens omnia intelligibilia, plane non nisi intellectui infinito erit proportionatum, cui innotescere facit omnia quae virtualiter continet; quandoquidem id obiectum a tali intellectu comprehendatur. At [*Oxon. ib. n. 24*] *Beatorum* Theologia habet terminum ex voluntate Dei revelantis; etsi enim et ipsi clare intueantur obiectum theologicum, in quo et beatificantur, non tamen ex eo intuentur omnia quae in illo continentur, sed dumtaxat quaecumque Deus vult ipsis innotescere.

Tunc dicendum, [*Oxon. ib. q. 4. lat. nn. 26-27*] Theologiam *in se*, quae eadem est ac *Theologia Dei*, non esse scientiam, quoad quartam conditionem, *articulo praecedenti* annotatam ex Philosopho: at Theologiam *Beatorum* esse proprie scientiam secundum omnes scientiae condiciones. *Declaratur* prima pars: nam causatio scientiae per discursum a principio ad conclusionem includit imperfectionem ex parte scientiae: est enim effectus aequivocus, deficiens subinde a perfectione causae; et etiam includit potentialitatem ex parte intellectus recipientis; ergo Theologia *in se* non est scientia, quantum ad ultimam conditionem scientiae; sed quoad alias tres condiciones est scientia *in se*, et in *intellectu divino*. — Quod vero in *intellectu Beatorum* habeat Theologia omnes scientiae condiciones, *declaratur*: quia quidditas subiecti, in quocumque lumine videatur, continet virtualiter veritates, quas potest facere notas intellectui passivo a tali obiecto; si igitur quidditas lineae visa in lumine naturali potest notas facere veritates in se inclusas intellectui nostro, pari ratione et ut visa in essentia divina; sed omnis veritas causata in intellectu nostro per aliquid prius naturaliter notum, causatur per discursum, quia discursus non requirit successionem temporis nec ordinem ipsius, sed *ordinem naturae*, scilicet quod principium discursus sit naturaliter prius notum, atque ut sic notum, sit causativum alterius extremi discursus; Theologia igitur in *intellectu Beatorum* est scientia, quantum ad omnes scientiae condiciones.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet ex dictis in *prima parte solutionis*.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon. ib.*] Augustini auctoritatem non cogere, quia ipse non loquitur assertive, sed dubitative; dicit enim: *Fortasse non erunt ibi etc.*, nec illud intendit asserere, sed quod verbum nostrum, quantumcumque perfectum, non sit aequale Verbo Dei. Potest etiam exponi Augustini auctoritas de visione beata, quae respicit tantum essentialia in Deo, quae etiamsi non foret discursiva, talis nihilominus potest esse, ut tendens in alia obiecta.

AD TERTIUM dico: [*Oxon. ib. n. 28*] in scientia perfectionis est, quod sit evidens et certa. Quod autem sit de *necessario obiecto*, haec est conditio *obiecti*, non *cognitionis*, quia quantumcumque scientia sit de necessario, ipsa in se potest esse contingens, et per oblivionem deleri. Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et quantum est de se perpetua, ipsa in se videtur formaliter perfectior, quam scientia, quae requirit necessitatem obiecti. Contingentia autem, ut pertinent ad Theologiam, nata sunt habere cognitionem certam et evidentem, et quantum est ex parte sui, evidentiam perpetuam; eiusmodi enim con-



tingentia nata sunt videri in primo obiecto theologico, et in eodem nata est videri coniunctio istarum veritatum contingentium; unde intuenti illa, sunt evidenter vera, et certa. Quantum etiam est ex parte obiecti theologici, nata sunt videri in tali obiecto perpetuo. Quatenus igitur contingentia pertinent ad Theologiam, nata sunt habere perfectiorem cognitionem, quam scientia acquisita de necessariis. Et nihilominus huiusmodi cognitio contingentium certa et evidens non potest appellari scientia, secundum quod scientia requirit necessitatem obiecti; quia cognoscere contingens ut necessarium non est cognoscere contingens: tamen secundum quod accipitur a Philosopho scientia, 6. *Ethic. cap. 3.* ut dividitur contra *opinionem* ac suspicionem, bene potest esse scientia, quia est habitus, quo determinate verum dicimus.

## ARTICULUS INCIDENS.

### UTRUM THEOLOGIA VIATORIS SUBALTERNETUR

#### THEOLOGIAE DEI, ET BEATORUM.

*Doct. in Oxon. Prol. q. 3. later. et in locis cit. artic. praec. — In Report. ibidem q. 3. quaestiunc. 4. — S. Thom. 1 p. q. 1. art. 2. in solutione.*

VIDETUR Theologia nostra esse subalternata Theologiae Dei et Beatorum. Nam [*Oxon. 3. d. 24. n. 3*] Theologia viatoris supponit sua principia esse nota, atque evidentia intellectui comprehendenti ac videnti primum obiectum theologicum: accipit enim illa tamquam certa et explorata per scientiam altiore in perfectiori lumine; igitur haec Theologia, accipiens pro principiis ea, quae sunt evidentia intellectui comprehensorum, plane subalternatur illi.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Quoniam Perspectivus supponit sua principia esse demonstrata, atque evidentia Geometrae, ideo Perspectiva subalternatur Geometriae subalternanti; ergo cum pariter Theologia viatorum supponat sua principia, unde conclusiones deducit, esse evidentia Deo et Beatis, erit subalternata respectu alterius subalternantis. — *Confirmatur* ex Philosopho 6. *Ethic. cap. 4.* ubi vult, satis esse ad scientiam, ut quis aliqualem cognitionem habeat de principiis, ex quibus conclusiones deducendo, scientiam acquirit; unde ait: *Cum aliquantulum cognita, et credita sunt ipsa principia*: ubi Commentator dicit, ad scientiam habendam sufficere inductionem, quae est a singularibus ad universale: et cognitis sic principiis universaliter ex inductione, necessario sequitur scientia, quae profecto scientia est alterius modi ab ea, quae habetur per syllogismum. Cum igitur satis sit, principia esse aliquantulum nota, et credita, et supposita, et accepta a superiori scientia, in qua sunt nota *propter quid*, plane nostra Theologia erit scientia illi utique subalternata, quae est Dei et Beatorum.

CONTRA. Una eademque scientia, aut certa notitia nequit esse respectu sui subalternans, et subalternata: sed [*Oxon. Prol. q. 3 lat. n. 30.*] de Deo sub ratione deitatis unica est scientia considerans atque extendens se ad omnia, quae virtualiter in illo continentur; ergo haec non habet

rationem subalternantis et subalternatae, quatenus est in diversis intellectibus. Nam etsi ut est in intellectu viatorum regulariter non sit de omnibus illis, de quibus est scientia comprehensorum, quia longe pauciora complectitur, nihilominus utraque est primo de eisdem conclusionibus; igitur cum subalternata non sit primo de eisdem conclusionibus, de quibus est subalternans; quia conclusiones subalternantis sunt principia subalternatae, sequitur Theologiam nostram haud dici posse subalternatam Theologiae Dei et Beatorum.

RESPONDEO [*Oxon. ib. et 3. l. cit. n. 4*] dicendum, viatorum Theologiam minime esse subalternatam Theologiae Dei et Beatorum (1). Nam ex Philosophi doctrina communiter recepta 1. *Poster. tex. 69.* subiectum *subalternatae* se habet per additionem respectu scientiae *subalternantis*, idest minus late patet per differentiam accidentalem additam illi, sub qua limitatione subalternata considerat, et versatur circa subalternantis obiectum. Theologiae autem *nostrae* et *Beatorum* et *Dei* est idem omnino subiectum, nempe Deus sub ratione deitatis, ut infra declarabitur *artic. 7.* et tenent illi, qui oppositum adstruere conantur; igitur etiam in illorum principiis Theologia nostra non est dicenda subalternata. *Deinde*, oppositam conclusionem defendens, 2. 2. *q. 1. art. 5.* dicit ex sententia, fidem et scientiam non posse stare simul, de eodem obiecto; sed si Theologia nostra sit scientia subalternata Theologiae Beatorum, scientia sub propria ratione scientiae subalternatae stat cum fide in viatore, et de iisdem; nam eadem forent et credita et scita. *Nec solvitur*, etiamsi dicatur in 2. 2. locutum de scientia subalternante, non vero de subalternata; nam perinde implicat, scientiam subalternantem esse simul cum fide, ac subalternatam, cum utraque exigit evidentiam ex natura rei, quam fides essentialiter excludit. Nam qui novit principia conclusionum, potest et ipsas scire conclusiones: subalternantem igitur scientiam tenens, potest et una addiscere subalternatam. Et consimiliter quoniam principia subalternantis sunt universaliora et priora, subinde facilia sunt intellectu quam principia subalternatae: illa enim cognoscibilia sunt ex evidentia terminorum citra discursum; quo pacto non sunt cognoscibilia principia subalternatae. At in casu est impossibile utrumque; nam tam repugnat, Beatos habere Theologiam nostram, quam Viatori inesse illam Beatorum. *Denique* scientia subalternata dependet a scientia subalternante, quatenus cognitio principiorum subalternatae causatur a notitia principiorum subalternantis; vel saltem ab obiecto subalternantis, vel a principiis eius; sed notitia theologica nobis revelata, quod *Deus sit trinus et unus* non causatur aliquo modo a notitia Beatorum, quae est clara visio revelatorum mysteriorum; ergo nostra Theologia non est Beatorum Theologiae subalternata. *Minor* est evidens ex eo, quia scientia non dependet essentialiter nisi ex potentia, et obiecto in se, vel in specie sua: Theologia autem Beatorum non est obiectum Theologiae nostrae, adeo ut cognita illorum notitia, cognoscamus mysteria revelata; nec est potentia animae, nec species obiecti; igitur habitus Theologiae viatorum in nullo dependet essentialiter, tamquam a causa,

(1) S. Thomas hic contrarium opinatur. Caietanus in *Commen.* nititur solvere haec Doctoris argumenta; sed Magister Lychetus efficaciter confutat eius solutiones, ostendens subinde Scoti rationes stare in suo robore, et Caietanum a communi via Philosophorum et Theologorum quoad rationem scientiae subalternantis et subalternatae recedere.

a visione Beatorum: ac proinde ex eo quod scientia intuitiva illorum sit de illis, quae nos fide tenemus, non sequitur habitum nostrum theologicum subalternari notitiae Beatorum.

Ad uberiolem huius argumenti *declarationem*, addendum [*Oxon.* Prol. q. 3. lat. n. 29] Theologiam in se nulli scientiae subalternari, nec esse respectu alterius subalternantem. Nam etsi subiectum ipsius possit aliquo modo contineri sub obiecto metaphysicae; quia tamen nulla omnino principia accipit a Methaphysica, cum nulla passio theologica demonstrabilis sit per principia entis vel per rationem sumptam ex ratione entis, non est metaphysicae subalternata. Nec item est alicuius alterius subalternans; nam nulla alia scientia accipit principia ab ipsa: quaelibet enim alia in linea cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota. — Nec per hoc quod resolutio ultima quorumcumque principiorum, et conclusionum stet ad visionem eorum in Verbo, in quo utique perfectius omnia cognoscuntur, quam in se ipsis, sequitur, scientiam theologiam subalternare sibi omnes alias scientias naturales; quia, etsi revera, ut dictum est, perfectius cuncta cognoscantur in Verbo, quam in se ipsis, satis est tamen, ut principia, ad quae ultimo stat resolutio naturalium scientiarum, evidenter cognoscantur ex terminis, adeo ut scientificè inde deduci queant conclusiones, sive ea principia perfectius possint cognosci, sive non. *Exemplum*: Metaphysicus perfectius ac distinctius cognoscit quidditatem lineae quam Geometra, qui ex conceptu confuso terminorum deducit suas conclusiones scientificè, nec probat per distinctiorem cognitionem Metaphysici, sed ultima sua resolutio stat ad terminos confuse cognitos, habentes tamen evidentem ac necessariam connexionem: eadem ergo propositio potest esse *per se nota*, terminis distincte et confuse conceptis; nec tamen ipsa, ut distincte termini cognoscuntur, causat evidentiam sui ipsius, ut termini confuse apprehenduntur; sed utroque modo est *per se nota*, licet clarius videatur in uno ordine, quam in alio. Theologia igitur in se videns omnium scientiarum principia, longe perfectius ac ipsaemet scientiae apprehendere valeant, non propterea eas omnes sibi subalternat scientias; quia notitia haec theologica non est causa notitiae principiorum inferioris scientiae, quod ipsa subalternationis ratio intrinsece postulat.

AD ARGUMENTA. Ad PRIMUM respondeo sic: [*Oxon.* 3. d. 24. n. 18] ex eo quod Theologia nostra supponat atque credat principia, ex quibus conclusiones deducit, ipsa nequit esse scientia, ut declaratum fuit *articulo praecedenti*; at quia habet idem obiectum, estque de omnibus, de quibus est Theologia Beatorum, a qua non habet eam dependentiam, qualem habet subalternata respectu subalternantis, nequit dici subalternari illi, ut probatum est *in solutione*.

AD SECUNDUM dico [*Report.* Prol. q. 3. quaestiunc. 4. n. 16. et *Oxon.* 3. ib.] utique Perspectivam proprie Geometriae subalternari; sed plane non ita subalternaretur, nisi forent perspectivo evidentia atque nota ex natura rei principia illa, ex quibus ipse suas deducit conclusiones: si dumtaxat ergo credat atque opinetur, vera esse principia demonstrata in Geometria, sibi Perspectiva non erit scientia, sed fides vel opinio. Unde quoniam nostra Theologia credit principia sua; non enim sunt nota ex natura rei nisi Comprehensoribus, nec scientia esse potest, nec subalternata, ut explicatum est. — *Ad confirmationem*, quae fundatur in aucto-

ritate Commentatoris, dicendum: [*Oxon. ib. n. 19*] *Inductionem* posse dupliciter accipi. *Primo* quatenus est una species argumentationis: *secundo* prout inductio appellatur omnis cognitio, quae oritur ex sensu, sicut dicimur principia cognoscere, quia per sensum terminos apprehendimus. Iuxta *priorem* intellectum, negamus inductionem sufficere scientiae acquirendae. Nam non ideo scitur universale, quia ex particularibus deducitur; sed potius virtute terminorum est evidens et nota intellectui connexio eorum; idque perinde eveniret existentibus, ac sublatis particularibus. Exemplum: *omne totum est maius sui parte*: non est ea propositio perspecta intellectui ex *hoc*, et *illo toto* sed ex terminis ipsis in universali conceptis. Quare scientificè quidem deducitur, *omne totum est maius sui parte*; igitur, *hoc*, et *illud totum*; sed non aequè scientificè, quam e converso: *Hoc*, et *illud totum est maius sui parte*; igitur, *omne*. At iuxta *posteriores* acceptionem, verum est notitiam principiorum dependere a sensu; verumtamen non quaecumque terminorum notitia satis est, ut cognoscantur principia esse prima seu talia, ex quibus conclusio necessaria inferri queat. Praeexigitur ergo cognitio terminorum sub *propriis rationibus ex evidentia illorum*; sed non semper *immediate* et *distincte*: siquidem in aliquibus scientiis sufficit notitia terminorum *confusa*, sicut in subalternatis, tametsi earum cognitio confusa possit reduci in distinctam. Nam omnis propositio nota de se, terminis confuse cognitis, est pariter per se nota, terminis distincte cognitis, quamvis non e converso. Quamvis ergo ratio scientiae subalternatae non postulet cognoscere terminos suorum principiorum distincte, opus est tamen, ut notitia complexionis eorum, vel confuse cognitorum, sit sibi evidens; alioquin, ut dictum est supra, deductio conclusionum ex eis non erit scientia, sed opinio vel fides: et ita evenit in Theologia viatorum, quae cum sit praeterea de eodem obiecto, iisdemque veritatibus, quas intuentur in patria Beati, proprie dici non debet illi subalternari.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM SACRA DOCTRINA SIT UNA SCIENTIA.

*Doct. Report. Prol. q. 3. quaestiunc. 2. — S. Thom. 1. p. q. 1. a. 3.*

VIDETUR sacra doctrina non esse una scientia. Etenim [*Oxon. Prol. q. 3. n. 16*] tunc dicenda esset una scientia, cum subiecta *partium* eius continerentur sub subiecto *totius*, vel tamquam partes subiectivae, vel integrales obiecti primi: hoc est falsum; et *probatur* per glossas multas in principiis librorum Scripturae divinae assignantes causas aliquas materiales illorum, quae non sunt aliquid Dei. Unde super Oseam dicit glossa, quod materia libri Oseae est *decem Tribus*. Ergo eiusmodi obiectorum, quae reduci nequeunt ad obiectum primum scientiae theologicae, esse non potest idem habitus; non est igitur sacra doctrina scientia una.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] In aliquo libro Sacrae Scripturae nihil ad Deum *proprie* spectans narratur; quia nullum factum in eo describitur nec continet, propter quod significetur, aliquid ex parte Dei specialius intervenisse aut intervenire oportuisse, praeter solam influentiam



generalem; ergo tale obiectum, vel liber non cadit sub eodem habitu Theologiae, qui circa Deum, et divina versatur.

3. PRAETEREA. [*Report. Prol. q. 3. n. 13.*] Si sacra doctrina dicenda esset [scientia *una*, maxime quia ipsius principia omnia videntur in uno lumine supernaturalis revelationis; sed ex hoc sequeretur, omnes scientias philosophicas esse scientiam *unam*; cum earum principia apprehendantur in eodem lumine naturalis intelligentiae; ergo si scientiae omnes naturaliter acquisitae non sunt *una* scientia, nec sacra doctrina talis erit.

CONTRA. [*Report. Prol. ib.*] In omnibus ordinatis, et unitatem habentibus necesse est stare ad aliquod principium in illo genere [*passim*]; igitur in genere scientiarum standum est ad aliquam primam scientiam, quae sit *maxime una*. Cum igitur sacra doctrina sit omnium scientiarum prima, quia de obiecto simpliciter primo, oportet et *unam* esse, et *maxime unam*.

RESPONDEO dicendum [*Report. Prol. q. 3. n. 12*], sacram doctrinam esse *unam* scientiam. Etenim scientiae unitas a subiecti primi ipsius unitate accipienda est; in illo enim virtualiter continentur principia ipsius, et conclusiones ex illis deducendae. Cum [*Oxon. Prol. q. 3. n. 7. et seqq.*] igitur Deus sub ratione Deitatis sit sacrae doctrinae subiectum; in illo enim continentur omnia principia nobis revelata, et nota clare intuentibus illud obiectum; et subinde conclusiones omnes in eiusmodi principiis inclusae virtualiter; igitur sacra doctrina est scientia una, nobis tradita in Sacra Scriptura, quantum ad revelationem generalem; de quibus proinde est Theologia nostra de facto, et de his, quae possunt ex illis deduci. *Deinde*, [*Report. ib. n. 13.*] si sacra doctrina duobus vel pluribus integraretur, alter profecto foret speculabilem, alter operabilem. Sed si hac de causa distinguenda ipsa foret in duos habitus, eadem ratione oporteret ponere duos habitus fidei infusae tendentes in duo illa genera obiectorum. Hoc autem est falsum, quia unico fidei habitu tendimus in omnia revelata, cuiusvis generis sint; ergo pariter unico habitu tendimus, et versamur circa omnia ea, quae in Sacra Scriptura continentur, quantumvis generum diversorum; quia habitus non habens evidentiam ex obiecto non distinguitur secundum distinctionem obiectorum; cuiusmodi est habitus sacrae doctrinae; adeoque *una* omnino est, non mutuans distinctionem ab obiectis sibi non evidentibus, sed accipiens unitatem ab obiecto primo, in quo omnia revelata mysteria, et omnes theologicae veritates continentur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. Prol. q. 3. n. 16*] satis esse ad scientiae unitatem, si partialia ipsius subiecta dicant attributionem ad primum: et hanc profecto attributionem ad Deum dicit quaevis materia reperta in Sacra Scriptura, etiam prout per glossas diversis Scripturae libris adscribitur. *Aliter* etiam potest dici, materiam seu obiectum *primum* cuiuslibet libri esse Deum, de quo nempe narratur, qua ratione genus humanum per eius providentiam gubernatum sit; gentem autem, aut personam, circa quam Dei providentissima sapientia describitur, esse materiam *remotam*, de qua materia remota subinde sunt intelligendae *Glossae* citatae.

AD SECUNDUM respondeo ex statim dictis; nam [*Oxon. ib. n. 17*] licet exstaret aliquis liber in Canone Biblicae, in quo nullum Dei speciale miraculum contineretur, tamen in quolibet elucet providentia ac regimen Dei circa genus humanum, idest, vel determinatam gentem, vel per-

sonam: adeo ut, si eandem historiam, quam de Pharaone scripsit Moyses in *Exodo*, pariter aliquis Ægyptiorum digessisset in chronicis eius Regni; quemadmodum subiectum historiae Moysi est Deus, cuius ille potissimum describit mirabilem, sapientissimamque providentiam generi Israëlítico impensam, subductis Hebraeis tyrannidi Ægyptiorum gravissime illos opprimentium: atque ita eius liberationis forma ordinata aptissime, interventu mirabilium signorum, ut inde populus ille inveniretur dispositus recipiendae Legi, quam erat laturus, ea animi promptitudine, devotoque affectu, qui rem tantam decebat: ita subiectum primum historiae profani Scriptoris esset Regnum, vel Rex, vel populus Ægyptiacus, cuius gesta et casus, qui in eis repraesentati sunt, ille scribere intendit; ita quod incidens est sibi quod Deus fecerit, sed principale, quid gens sua gesserit, aut passa sit. Contra vero Scriptori Canonico praecipuum est enarrare sapientiam et providentiam Dei; ac secundarium et quasi accessorium subiectum, circa quod talia repraesentata fuere. — Et quamvis verum esset, aliquo in Scripturae libro nullum Dei miraculum enarrari, hoc ipso tamen quod describatur in illo quid Deus permiserit, assistendo secundum influentiam generalem, et non impedierit, ut potuisset, id principaliter intenditur in libro illo, quatenus est pars Sacrae Scripturae, et quatenus convenienter ordinatum sit ad bonum aliorum, si fuit ordinabile, vel iuste punitum, si extitit malum. Vel si forte eadem in narratione non addatur inflictam fuisse poenam condignam patris peccatis, tamen Scriptura frequenter loquitur in generali, quod omnia mala, si non puniuntur in praesenti saeculo, in futuro tamen flagitiis omnibus esse rependendas condignas poenas. Cum igitur nihil inveniri possit in sacra doctrina, quod non sit sermo de ipso Deo, aut de creaturis ut in eis elucet misericordia et iustitia divina, et regimen et providentia Conditoris, manifestum est *unam* prorsus esse scientiam, quae est sacra doctrina.

AD TERTIUM respondeo ex dictis in *solutione*, quamvis principia naturalium disciplinarum videantur in uno lumine naturalis intelligentiae, quia tamen habent evidentiam ex obiectis, ab iisdem ut accipiunt unitatem, ita et distinctionem: at [*Oxon. ib. n. 12.*] sacra doctrina non habet evidentiam ex obiectis, unde propria efformet principia causa inferendarum conclusionum: sed ea omnia accipit per revelationem. Accedit etiam, [*Report. ib. n. 12.*] quod scientiarum naturalium consideratio non est de uno subiecto, in quo omnia contineantur, et ad quod omnia dicant attributionem; uti omnia, quae in sacra doctrina traduntur, aut in eo virtualiter continentur, aut ad illud attributionis dependentiam involvunt.

## ARTICULUS IV.

### UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA PRACTICA.

*Doctor Oxon. q. 4. Prol. — 1. Metaph. q. 7. et 8. — S. Thom. 1. p. q. 1. a. 4.*

*Quoniam praesentis quaesiti solutio penitus perspecta esse non potest, nisi sciatur undenam scientia aliqua sit practica vel speculativa, ideo quaeritur:*

## ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM SCIENTIA SIT PRACTICA A FINE, VEL AB OBIECTO.

*Doct., et S. Thom. locis art. anteced. citatis.*

VIDETUR [Oxon. Prol. q. 4. n. 10] scientia *practica* esse non ab *obieto*, sed a *fine*. Etenim quod habitus sit practicus, profecto aut ab obieto est, aut a fine: non ab obieto; quia intellectus extensione fit practicus: id autem non est verum, nisi de eodem intellectu prius speculativo, et postea practico extenso ad opus; igitur cum idem obiectum possit esse consideratio practica, et speculativa, ipso fine una ab altera distinguetur.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Medicina dividitur in *speculativam*, et *practicam*; et nihilominus utraque de eodem obieto est, nempe de sanitate, vel de corpore sanabili; igitur non ab obieto, sed a fine accipienda est distinctio practici a speculativo.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Actus dicitur practicus, quia bonus vel malus moraliter: bonitas et malitia moris competunt actui ex circumstantiis, quas inter, prima et praecipua est circumstantia finis; est igitur habitus practicus a fine.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 8.] Idem probatur Aristotelis auctoritatibus: nam 3. *De An.* Tex. c. 49: *Intellectus extensione* (ut communiter deducitur) *fit practicus et differt a speculativo fine*. Item 1. *Metaphysic.* in proemio: *Practica est minus nobilis, quam speculativa, quia illa est gratia usus*. Haec ratio nulla esset, nisi usus esset per se finis habitus practici. Rursus, 2. *Metaphys.* tex. c. 3: *Finis speculativae veritas, practicae autem opus*: vult ergo expresse scientiam esse practicam, non ab obieto, sed a fine.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2.] 6. *Metaphys.* tex. c. 2. distinguit Philosophus practicas facultates a speculativis penes obiecta, et non ex finibus. Item 6. *Ethic. cap.* 2. distinguit ratiocinativum a scientifico penes obiectum necessarium, et contingens; et 3. *De Anim.* dicit, obiectum practicae esse bonum, non quodcumque, sed *agibile* et contingens; ergo scientia est practica per se ex obieto, non igitur ex praxi ut a fine.

RESPONDEO [Oxon. ib. n. 3.], supponendum esse hic, tamquam concessum ab omnibus, habitum practicum aliquo modo extendi ad praxim: nomine item praxis intelligendam esse operationem, quae ex se potest bene vel male fieri: et bene quidem fit, cum suae est regulae conformis; male vero, cum ab illa aberrat. Eiusmodi regula scientia est, vel habitus, qui quatenus est directivus operationis, vel praxeos, dicitur, et recte, ad illam *extendi*. Sed propius ad rem accedendo, sit:

PRIMUM DICTUM [Oxon. ib.]: *Praxis* (cuius cognitio practica est directiva et regulativa) *est actus alterius potentiae, quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectae, ad hoc ut sit actus rectus*. Porro dicitur: *actus alterius potentiae quam intellectus*; eo quod sistendo praecise in actibus intellectus, nulla est praxis; quia nec extensio eiusdem intellectus: tunc enim vere extenditur, cum extra se tendit regulando, et dirigendo actus alterius potentiae. Dicitur, *naturaliter posterior intellectione*; quia actus non habentes ordinem ad intellectum,

vel illum praecedentes, ut actus vegetativi et sensitivi, non sunt praxes, nec ad illos ut tales extenditur notitia practica, nisi quatenus est aliquo modo illorum moderativa. Ex quibus sequitur [*Oxon. ib. n. 4.*] praxim, ad quam extenditur habitus practicus, non esse nisi actum voluntatis *elicatum* vel *imperatum* (1): ii enim tantum sunt essentialiter intellectione posteriores; et rursus, primam rationem praxis inesse ipsi actui voluntatis elicitio, quia is est essentialiter intellectione posterior, ac proinde regulabilis ab illa. Actus [*Oxon. ib. n. 5.*] igitur imperati sunt quidem praxes, sed *secundario* et *per accidens*. Additur denique: *natus elici conformiter rationi rectae, ad hoc ut sit actus rectus*; quia secundum Philosophum 6. *Ethic. cap. 3.* electio recta necessario requirit rationem rectam: et nedum ipsa electio id postulat, sed etiam quaelibet recta volitio exigit rationem rectam, secundum quam eliciatur; cum igitur omnis praxis sit ipsa volitio, aut sequens volitionem, evidens est, qualiter nata est elici secundum rationem rectam, ad hoc ut et ipsa recta sit. Ex hoc igitur [*Oxon. ib. n. 6.*] intelligitur practica notitia *extendi* ad praxim, quatenus illa est naturaliter prior, et conformativa praxis, idest, potens dirigere et regulare praxim. Extensio ergo ista integratur duplici respectu aptitudinali, scilicet *conformitatis* et *prioritatis* naturalis: etenim non oportet eos respectus esse actuales: nam si ab actuali extensione fieret aliqua notitia practica, nulla profecto foret necessario talis, sed quandoque esset practica, quandoque speculativa, quod nihil est dictu. — *Practicum* [*Oxon. ib. n. 7.*] itaque, et *speculativum* non sunt differentiae *essentiales* scientiae, vel notitiae in communi, quae utique quoddam absolutum est. Nam *practicum* dicit duplicem respectum, *conformitatis*, et *prioritatis* ad praxim: *speculativum* vero privat habitum eiusmodi respectibus; atqui neque respectus nec privatio eius est de essentia absoluti; est igitur quasi divisio generis per proprias passiones specierum: sicuti dividitur *numerus* per *par* et *impar*; et *linea* per *rectum* et *curvum*.

SECUNDUM DICTUM. [*Oxon. ib. n. 10.*] Notitia practica dicitur, et accipit esse practicum ab *obiecto*, non *a fine*, qui est causa finalis. *Probatio*: habitus practicus talis dicitur, propter extensionem ad praxim, non quidem *actualem*; quia tunc fabro non actu operanti, non foret practica ars, qua pollet agendorum; sed *aptitudinalem*. Aptitudo autem non convenit uni naturae, et alteri repugnat, nisi propter aliquod absolutum in tali natura (quia enim haec natura est *talis*, ideo sibi convenit talis aptitudo); igitur praesupponit in ista natura habitus aliquam conditionem intrinsecam, per quam sibi conveniat aptitudo talis; igitur a quo est entitas illius naturae, ab eodem est et aptitudo eius. Causae autem priores habitus sunt intellectus et obiectum; ergo, cum causa specificativa nequeat esse intellectus, quia tunc quaelibet notitia foret practica, superest, ut *ab obiecto* accipiat notitia practica esse praxeos ipsius regulativa et directiva. Neque [*Oxon. ib. n. 11.*] ex eo quod finis est causa prior, imo prima

(1) Faber, Mastrius, Poncius, Scotistae Recent. putant actum intellectus imperatum, cum est bonus, vel malus esse praxim ex Doct. 2. *dist. 42. et dist. 6. et alibi*. At oppositum videtur verius Tatareto, Lycheto, Smisingho, et aliis opinantibus tunc quoque intellectionem dicendam esse practicum, non praxim. Aureolus in Prologo putat Logicam et Rhetoricam esse habitus practicos, quia directivos aliorum habituum intellectualium. Censet enim, respectum activitatis esse illum, ex quo habitus induit practici rationem. Statuit praeterea speculativum et practicum esse essentiales differentias scientiae divinas. Sed fortasse (ut quidam ex nostris annotaverunt) pars magna harum dissensionum spectat ad nominum usurpationem.



inter omnes, secundum *Avicen.* 1. *Metaphys. cap. ult.*, potest deduci, ipsum finem influere in hanc naturam, et in aptitudinem eius; quia finis non est causa, nisi in quantum amatus et desideratus movet efficiens ad opus; sed aptitudo dirigendi praxim inest notitiae practicae, seu sit finis amatus, seu non; potest enim in intellectu esse talis cognitio, qualitercumque voluntas se habeat; igitur a fine, tamquam a finali causa, non inest cognitioni haec aptitudo proxima dirigendi. — *Deinde* si finis, qui est causa finalis, tribuit habitui rationem practici; igitur aut *finis* habitus *extra* id praestat, aut ut *consideratus* et *intentus*. Non *finis extra*; quia sub hac consideratione est habitu posterior, et effectus: causa autem non distinguitur ab effectibus eius. Si ut *cognitus*; tunc habet rationem obiecti; ergo obiectum distinguit, et specificat habitum. Si ut *intentus*: iam id improbatum est nuper; quia naturaliter antequam intendatur, est practica cognitio; imo etiamsi voluntas non foret coniuncta intellectui, adhuc cognitio perinde se haberet, quoad rationem practici, et speculativi; ergo independentem a voluntate aliqua notitia est directiva praxis, et aliqua non directiva. — *Denique*, si scientiam esse practicam, et ordinari ad praxim ut ad finem, convertantur; ergo *moralis* scientia non est practica. *Consequens* est contra Philosophum, 1. *Ethic. cap. 11. Consequentia* probatur; quia finis eius est felicitas, quae secundum ipsum 10. *Ethic. cap. 8.* consistit in speculatione, non in praxi, quamquam [*Oxon. ib. nn. 24-25.*] in hoc errasse videatur, putans notitiam ultimi finis esse tantum ostensivam, et non directivam volitionis illius: existimavit enim, actum amandi ultimum finem necessitate naturali inesse voluntati intelligentiarum, ut amatum et desideratum, ex 12. *Metaphys. tex. c. 36.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. ib. n. 44.*] fieri non posse, ut circa idem obiectum sub eadem ratione, sit habitus practicus, et speculativus. Et cum *probat*; quia *intellectus extensione fit practicus*: dico, Aristotelem numquam posuisse, intellectum speculativum quacumque extensione evadere practicum: sed cum distinxisset *tres gradus* intellectus, quorum *primus* est considerare speculabilia tantum: *secundus*, considerare agibilia, non dictando de mediis, quibus attingi possint: *tertius* denique, cum ea consideratio dictat de mediis in particulari, unde efficaciter proseguenda sint vel fugienda; in *tertio gradu* statuit cognitionem perfecte practicam; quia proxime dictat et regulat praxim; respectu cuius notitia in secundo gradu potest dici speculativa, etsi vere et essentialiter practica. Non extenditur igitur cognitio obiecti speculabilis ad praxim dirigendam, sed imperfecte vel remote practica evadit proxime et complete directiva praxis, per ostensionem mediorum in particulari. — Et quamvis concederemus intellectum speculativum extensione evadere practicum, non propterea inferretur propositum; quia *speculativum* et *practicum* sunt differentiae accidentales intellectus, licet sint essentiales, idest necessario consequentes essentiam habitus et actus, qui sunt vel practici vel speculativi; ac propterea, etsi intellectus extendi queat, non tamen extendi, seu mutari possunt habitus et actus.

AD SECUNDUM dico [*Oxon. ib.*]: quando sunt aliqua duo extrema opposita, quanto aliquid recedit ab uno oppositorum, tanto ad aliud accedit. Nunc autem ea notitia habet actualissimam rationem practici, quae nata est immediate esse conformis formaliter praxi eliciendae; quanto

itaque magis aliquid ab hac ratione recedit, tanto magis accedit ad speculativum. Habitus igitur universalis, qui non est immediate natus esse conformis praxi eliciendae, potest dici speculativus respectu eius habitus, qui proxime natus est esse conformis praxi eliciendae; qua ratione *ars* potest vocari speculativa in comparatione ad habitum *expertus*: quatenus *ars*, tamquam universalior habitus, non est ita immediate directiva. Unde 1. *Metaphys. in proemio* habetur: *artifex frequenter errabit; expertus autem non ita errabit*. Consimiliter potest distingui Medicina in *speculativam*, quae nempe est de universalioribus causis, et certis, veluti cognitio remotior a praxi elicienda: et in *practicam*, quae est de particularibus et propinquioribus et immediatius conformibus praxi. Tamen secundum veritatem, illa universalior quae in *comparatione* vocatur speculativa est simpliciter practica; quia virtualiter includit illam particularem ipsi praxi formaliter conformem, idest, directivam et regulativam.

AD TERTIUM respondeo [*Oxon. ib.*] negando, quemlibet actum bonum esse primo talem a circumstantia finis; imo est aliquis bonus a circumstantia obiecti; cum scilicet finis est obiectum: et tunc circumstantia finis, ut obiecti primo dat rectitudinem actui. Actus enim diligendi Deum ex obiecto est simpliciter bonus, citra alias circumstantias. Falsum est igitur a fine, quatenus finis distinguitur contra obiectum, accipi primo bonitatem actus moralis; de quo magis in *sequenti articulo*. — Sed *directa* argumenti *solutio* est ista: quamvis circumstantia formaliter circumstet *praxim*, ut sit bona; non tamen formaliter circumstat *intellectionem practicam*. Non enim intellectus *moderate*, sive medio modo dictat actum, ita quod directe circumstantionetur hac circumstantia *mediocritatis*; sed intellectus dictat secundum ultimum suae potentiae. Est autem illud dictare rectum a principio, et principium sumitur a primo obiecto, non a fine, ut distinguitur ab obiecto.

AD QUARTUM. *Ad inductas auctoritates* [*Oxon. ib. n. 43*]: *ad primam* ex 3. *De Anima*, dicendum, Philosopho eo loci sermonem esse de fine, ut *cognito*; qua ratione est ipsum obiectum. Nam intellectus propter aliquid ratiocinans, ratiocinatur propter finem cognitum, ut est principium demonstrationis. — *Ad aliam ex primo Metaphys.* dicendum, practicam non esse gratia usus, ut per se finis, sed magis *obiectum cognitum* esse per se finem practicae; quatenus id obiectum natum est dare rectitudinem tali notitiae. Fatendum est tamen practicam habere aliquam habitudinem ad usum, adeo ut usus sit per se obiectum eius, vel aliquid virtualiter includens usum. Quod vero Philosophus posuerit speculativam practica nobiliorem, ex eo evenit, quia putavit practicam non esse circa finem, sed circa ens ad finem; quo posito speculativa circa finem erit nobilior omni practica; at Philosophus in hoc erravit; quia dilectio finis est verissime praxis, regulabilis per notitiam practicam, ut magis declarabitur in sequentibus. — *Ad aliam auctoritatem ex 2. Metaphys.* est responsio: speculativa et practica habent diversos fines, loquendo de per se finibus infra genus cognitionis: sed illi fines non distinguunt primo, sed prior est distinctio ex obiectis; nam habitus isti causantur ex consimilibus actibus; actus vero accipiunt primo ex obiectis, ut dicantur practici vel speculativi. Ex quibus proinde habitus speculativus sistit in consideratione sui obiecti; practicus vero dictat, et regulat praxim eliciendam. Non ergo ex his per se finibus est accipienda prima distinctio practici a speculativo, sed a propriis obiectis.

## ITERUM ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM SCIENTIA SIT PRACTICA A FINE, VEL AB OBIECTO.

*Doct., et S. Thom. locis artic. antecedenti citatis.*

VIDETUR scientia esse practica a fine, non ab obiecto. Etenim [*Oxon.* Prol. q. 4. n. 13] principia prima practica semper sumuntur a fine; ergo semper finis includit virtualiter notitiam principiorum, et conclusionum subinde in illis inclusarum; ergo notitia practica est talis a fine et non ab obiecto.

2. PRAETEREA: [*Oxon.* ib. n. 45] omne formaliter tale, profecto est tale per aliquid sibi intrinsecum; ergo habitus formaliter practicus nequit eam rationem habere per obiectum omnino illi extrinsecum, sed magis per aliquid sibi intrinsecum; igitur notitiae non inest ratio practici aut speculativi ab obiectis, sed a fine.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Obiectum non est habitus distinctivum, nisi ut causa efficiens; sed causae efficientes non distinguunt effectus specie: nam a causis specie differentibus potest esse idem effectus specie, sicut idem calidum potest gigni univoce ab igne, et aequivoce a sole; igitur distinctio speculativi a practico, non potest a diversis obiectis provenire.

CONTRA. [*Oxon.* ib. n. 11] Finis, ut causa finalis, seu ut ab obiecto contradistinguitur, non causat, nisi ut amatus et desideratus: sed seu ametur, seu non ametur, imo etiamsi voluntas non esset intellectui unita adhuc aliqua notitia foret practica, et aliqua speculativa; igitur ratio practici, vel speculativi inest notitiae ex obiecto.

RESPONDEO dicendum [*Oxon.* ib. n. 13], notitiam practicam habere talem rationem, non a fine seu causa finali, sed ab obiecto dante illi conformitatem seu aptitudinem dirigendi et regulandi praxim. Et quamvis interdum habeat eam conformitatem ad praxim a fine ipsius praxis, non tamen in quantum est *finis*, seu *causa finalis*, sed in quantum est *primum obiectum*. Et quidem quod aliquando notitia practica accipiat extensionem, seu rationem dirigendi praxim a fine ipsius praxis, *declaratur*: nam quandoque prima principia practica accipiuntur a fine ipsius praxis; igitur is finis, veluti causa prima in tali genere, includit virtualiter et principia, et conclusiones subinde, et ita totam notitiam practicam; ergo talis practica notitia habet quidditatem suam, et consequenter quamlibet proprietatem et aptitudinem a fine. *Exemplum*: Deus est ultimus finis intellectualis creaturae attingibilis per operationem; in eo itaque virtualiter includitur hoc practicum principium: *ens infinitum est super omnia diligibile*; ac proinde, cum Deus sit tale ens, super omnia est diligibilis. Et ita pariter a fine scientiae *moralis* accipiuntur principia practica; in eo igitur fine continentur virtualiter, et principia, et conclusiones scientiae moralis, quae est vere practica, quia directiva et regulativa praxeos.—Quod vero tunc finis praxis non se habeat *ut finis*, sed *tamquam obiectum cognitum*, declaratur: siquidem ideo finis praxis dat talem aptitudinem, sive naturam habentem talem aptitudinem, quia ut obiectum primum includit principia, et mediantibus illis, conclusiones, et ita totam notitiam practicam; sed id efficit, non in quantum causa finalis, quia ab hac causa nulla

natura, vel aptitudo naturalis habetur, nisi ut amata et desiderata, et sic movente efficiens ad agendum. Sed prius natura, quam ametur, includit talia principia, et conclusiones. Veritas enim principii practici necessarii non dependet a voluntate magis quam veritas principii speculativi, nec conclusiones necessario illatae ex his principiis. Quum igitur principia practica accipiuntur a fine praxis, non se habet is finis, ut causa finalis, sed tamquam obiectum cognitum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. ib.], potest admitti argumentum in sensu statim declarato, nempe, etsi semper accipiantur principia a fine, non tamen ut *finis est*, sed ut *obiectum cognitum*. Et licet ea principia non semper accipi queant a fine *proximo*; quia fortasse notitia practica scientiae *moralis* non continetur virtualiter in felicitate naturali, quae est finis proximus eius; continetur tamen in fine *remoto*, qui est ipse homo, quoad *animam*, non tamen ut finis, sed ut subiectum illius scientiae: sicut idem homo, secundum *corpus*, est subiectum medicinae. — *Potest aliter* responderi negando *antecedens*: non semper enim principia practica desumuntur a fine eius scientiae; sed dumtaxat cum ratio finis non concluditur ex aliquo pertinente ad scientiam practicam. Itaque cum felicitas naturalis, qui est finis moralis scientiae, concludatur ex ratione ipsius hominis secundum animam, non ab ipsa felicitate accipiuntur principia scientiae moralis, sed magis ex ratione hominis, qui est subiectum in tali scientia. *Antecedens* igitur est verum dumtaxat in casu particulari, cum scilicet finis non includitur virtualiter in aliquo alio spectante ad eandem scientiam practicam.

AD SECUNDUM, utique concedo [Oxon. ib. n. 45] *esse practicum* importare aliquid *intrinsicum* notitiae; sicut respectus aptitudinalis est intrinsecus fundamento; quod enim notitia aliqua sit apta nata referri, id sane debet inesse per rationem ipsi notitiae intrinsicam. At eam rationem notitia accipit ab obiecto, ut a causa extrinseca. Habitus igitur practicus est per quid intrinsicum, ut per causam *formalem*; per obiectum vero, ut per causam *efficientem*.

AD TERTIUM respondeo: [Oxon. ib.] Quamvis a causis essentialiter ordinatis, quarum una est *univoca*, altera *aequivoca*, possit produci effectus unius rationis, sicut exemplificatur de calore; tamen quando causae efficientes proxime eiusdem ordinis causant aliqua, in quantum ipsae causae sunt distinctae, maxime si utraque sit *univoca* effectui, sive *univocatione completa*, sive *diminuta*, nequit ab eiusmodi causis sic distinctis procedere effectus unius rationis. *Univocationem completam* dico, quando est similitudo in forma, et in *modo essendi* formae: *diminutam*, quando est similitudo in forma, sub *alio modo* essendi; quomodo domus extra, est a domo in mente: unde et productionem hanc aliquo modo univocam appellat Philosophus 7. *Metaphys. t. c.* 30. Quia igitur obiectum est causa proxima respectu notitiae, et univoca, licet diminuta; sequitur quod distinctio formalis obiectorum, cum causent notitias, in quantum ipsa sunt distincta, necessario concludat distinctionem formalem notitiarum.



## ARTICULUS IV.

## UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA PRACTICA.

*Doct. Oxon. Prologi q. 4. — S. Thom. 1. p. q. 1. a. 4.*

VIDETUR Sacra Doctrina esse *speculativa*, non practica. Siquidem [*Oxon. Prol. q. 4. n. 1*], Ioan. 20. habetur; *Haec autem scripta sunt, ut credatis*; sed *credere* est speculativum; ei enim succedit visio; igitur et speculativa Sacra Doctrina erit.

2. PRAETEREA, [*Oxon. ib.*] 3. *De Anim. tex. c. 46. et 51. et 1. Ethic. in proemio*: Practica ponitur esse circa *contingens*; sed Sacrae Doctrinae obiectum non est contingens, sed necessarium; ergo eius obiecti scientia non est practica, sed speculativa.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Boetius *De Trinitate*, assignat tres partes speculativae; quarum una est Theologia, secundum ipsum: et quod loquatur de ista, videtur; quia subdit *ibi* de subiecto illius, quod sit prima substantia, de qua dicit, quod *substantia Dei materia caret*.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Omni practica aliqua speculativa est nobilior: nulla autem est Sacra Doctrina nobilior; ergo oportet hanc scientiam esse speculativam. *Probatio maioris*: Tum quia speculativa est *sui gratia*, practica vero *gratia usus*. Quia speculativa est *certior*: 1. *Metaphys. in proemio*. Rursus, haec inventa est omnibus necessariis existentibus, propter fugam ignorantiae: quod apparet, quia sollicitudo circa necessaria impedit ab inquisitione huius doctrinae; ergo ipsa est speculativa. Hac ratione probat Philosophus 1. *Metaphys. in proemio*, Metaphysicam esse speculativam.

CONTRA [*Oxon. ib.*]. Ad Rom. 13: *Finis Legis est dilectio*. Item, Matth. 22: *In his duobus mandatis universa Lex pendet, et Prophetiae*. Item August. *De laude charitatis*: *Ille tenet quicquid latet, et quicquid patet in divinis sermonibus, qui charitatem servat in moribus*. Hae autem auctoritates probant hanc scientiam non esse praecise propter speculari: speculativa vero ultra *speculari* nihil requirit, secundum Avicennam 1. *Metaphys. cap. 1*.

RESPONDEO. [*Oxon. ib. n. 27. et seqq.*] Aliqui sentientes Sacram Doctrinam esse unum habitum, iuxta dicta supra *articulo tertio*, putant nihilominus hunc unum habitum simul esse speculativum, et practicum. Cum enim Sacra Doctrina, una existens, se extendat ad ea, quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, prout sunt divino lumine cognoscibilia, ex eo evenit, ut licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, alia practica, ipsa tamen Sacra Doctrina comprehendat sub se utramque, sicut et Deus eadem scientia cognoscit se, et ea quae facit. Magis tamen arbitrantur esse speculativam, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis. *Quae opinio* [*Oxon. ib. n. 30*] non videtur vera; quia quando aliquid commune primo dividitur per oppositas differentias, impossibile est utramque differentiam inveniri in aliquo uno contento sub communi: sed scientia in *communi* dividitur primo in *practicam* et *speculativam*; ergo fieri non potest, ut hae duae differentiae simul inveniantur in scientia una. *Maior* est manifesta; quia si differentiae condidentes aliquod commune,

possent se compati in aliquo contento sub communi, tunc idem corpus posset esse corporeum et incorporeum, et idem animal sensibile et insensibile, et idem homo rationalis et irrationalis, quae plane sunt absurda. *Minor* patet per Avicennam 1. *Metaphys. in principio*, et per Comment. 1. *Ethic. comm. 1. Deinde iuxta dicta, artic. antecedenti primum: Practicum* essentialiter dicit duplicem respectum aptitudinalem, scilicet, *conformitatis* et *prioritatis* ad praxim: *speculativum* vero importat *negationem* horum *respectuum*; igitur fieri omnino non potest, ut hae duae rationes in uno eodemque habitu unitae reperiantur: nam notitia practica extenditur ad praxim per conformitatis et prioritatis respectus ad illam; inde enim fit, ut notitia practica regulet et dirigat praxim: contra vero speculativa notitia de se extendi non potest ad praxim; imo sibi intrinsece talis extensio repugnat; igitur si hae rationes in uno habitu reperirentur, de eodem duo contradictoria sequerentur, quae sunt extendi, et non extendi ad praxim dirigendam. — *Dicendum* est ergo *aliter* [Oxon. ib. n. 31. et q. 3. n. 6]; et quoniam in Sacra Doctrina agitur de veritatibus necessariis, et contingentibus: aliae enim sunt obiectorum *necessariorum*, aliae *contingentium*; de utrisque per ordinem singillatim disserentes, censemus Sacram Doctrinam, quoad veritates *necessarias* esse absolute et simpliciter practicam in intellectu creato. *Probatio*: nam ex dictis *articulo primo incidenti*, actus voluntatis est verissime praxis, cuius intelligitur esse directiva cognitio practica, per hoc, quod est prior praxi, et conformis, idest, conformativa ipsius praxis; igitur ea profecto est cognitio practica, quae est aptitudinaliter conformis volitioni rectae, et naturaliter illa prior; sed omnis Theologia *necessariorum* in intellectu creato est sic conformis actui voluntatis creatae, et tali volitione prior; ergo est simpliciter practica. *Probatio minoris*: primum subiectum Theologiae est virtualiter conforme volitioni rectae: volitio enim recta ex hoc dicitur *recta*, quia *conformis obiecto* sic cognito; cum enim a ratione formali eius obiecti accipiantur principia prima, ea volitio recta erit, quae conformiter ad ea principia formaliter recta elicitur. Unde, quandoquidem ex ratione entis infiniti sequitur ipsum esse super omnia diligibile, volitio huic principio conformis erit recta. Ipsum etiam obiectum theologicum determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis determinatae ipsius praxis, quoad omnia theologiae necessaria, prius naturaliter, quam aliqua voluntas creata velit; ergo, cum ex primo subiecto Theologiae sequatur tam conformitas, quam prioritas Theologiae *necessariorum* ad volitionem, necessario haec Theologia practica erit, quia praxis regulativa et directiva.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. ib. n. 41] negando *minorem*; quia sicuti visio succedens actui credendi non est speculativa, sed practica; ita nec credendi actus est speculativus sed practicus; quia ordinatur ad praxim, seu dilectionem credendorum. Visio consimiliter obiecti beatifici nata est conformis esse fruitioni; et prius naturaliter habetur in intellectu creato, ut recta fruitio conformiter illi eliciatur.

AD SECUNDUM dico sic [Oxon. ib.]: quamvis obiectum agibile, quod praesupponitur cognitioni practicae theologiae, sit ex se necessarium, et non contingens: quia tamen *finis* agibilis obiecti est *actio*, secundum Philosophum, 6. *Ethic. cap. 3*; quae sane actio, quia contingenter causatur, practica est circa obiectum contingens; quia citra illam actionem contingentem. Neque obstat, quod scientia est obiecti *necessarii*, ex 1. *Post.*

cap. 2. quia de ipsis contingentibus sunt multae veritates necessariae. Actus itaque, qui contingenter elicitur, concluditur necessario debere esse talis, ad hoc ut sit rectus. De ipso ergo est scientia, quantum ad conclusionem demonstratam necessario, licet in se sit contingens, in quantum elicitur a potentia propria.

AD TERTIUM respondeo [*Oxon. ib.*], Boetium nomine *Theologiae* intelligere *Metaphysicam*, quam esse speculativam ultro concedimus. Et cum *probatur*, quia exprimendo obiectum eius, significavit loqui se de Theologia nostra; dico, *Metaphysicam* considerare primam substantiam, quantum fieri potest, et possibile est speculari de illa in scientiis humanitus acquisitis. Verum, quia non agitur de prima substantia in *Metaphysica*, quatenus est *attigibilis* per actum voluntatis, sed dumtaxat ut intelligitur per conceptus quosdam sibi ac sensibilibus communes, vel saltem abstractos ab iis, quae sensu percipiuntur; haec metaphysicis consideratio de Deo non dirigit praxim; ideo non est practica sed speculativa; et per contrariam rationem practica debet esse nostra theologia consideratio de eodem obiecto, quod qua ratione esse queat, declarabitur *articulo sequenti*.

AD QUARTUM dico [*Oxon. ib. n. 42*], nobilitatis esse in inferiori attingere suum superius, secundum Philosophum 7. *Politic. cap. 9*. Unde sensitiva hominis est nobilior sensitiva brutorum, quia ordinatur ad intellectivam, cui non unitur in caeteris animalibus. Nobilitatis igitur est in scientia ordinari ad actum nobilioris potentiae. Sed Philosophus non putat aliquam scientiam esse conformem praxi voluntatis circa finem; quia nec existimavit voluntatem circa finem habere praxim, sed quamdam motionem simplicem naturalem: ideo nullam posuit esse nobiliorem per conformitatem ad finem. Quod si statuisset aliquam praxim circa finem, non negasset (ut videtur) scientiam practicam respectu illius praxis esse nobiliorem speculativa scientia circa idem. Et si aliqua esset speculativa de illis, circa quae versatur moralis scientia, non diceret Philosophus, eam speculativam nobiliorem esse morali scientia. Ponentibus igitur nobis veram praxim circa finem, et subinde cognitionem practicam illius directivam, neganda est *maior assumpta*, quae videtur posse desumi *ex 1. Metaphys.* quia talis practica cognitio nobilior est quacumque speculativa. — Et cum *probatur primo*, quia speculativa est *sui gratia*: respondeo eam scientiam, quae est sui gratia, utique esse nobiliorem illa, quae est gratia alicuius actus inferioris se; quae autem est gratia alterius actus nobilioris suo actu proprio non est ignobilior speculativa notitia, propter talem ordinem; quia tunc sensitiva nostra foret ignobilior sensitiva bruti. — Ad *aliam probationem*, cum dicitur, speculativa est *certior*; respondeo sic: quaelibet scientia respectu sui obiecti est aequae certa, *secundum proportionem*; quia quaelibet resolvitur in sua principia immediata: non tamen aequae certa *secundum quantitatem*; nam quae est obiecti perfectioris et certioris est certior. Quia igitur Philosophus posuit scientiam practicam tantum circa *media* ad finem; et aliquam speculativam circa *ipsum finem*, et substantias separatas; ideo putat, aliquam speculativam nobiliorem et certiore omnino practica. At nos ponimus cognoscibile operabile, idest natum attingi per operationem, quae est vera praxis, esse maxime cognoscibile, quia infinitae cognoscibilitatis; et ideo censem scientiam de ipso, operationis utique directivam, nec secundum proportionem ab aliqua alia posse superari. — Ad *ultimam probationem* de necessariis existentibus, dico Theologiam

non esse inventam propter necessaria *extrinseca*, sed ob necessaria *intrinseca*, scilicet, moderantiam passionum, et regimen operationum; et ideo practica omnino est: quemadmodum et moralis scientia est practica, et talis quoque esset, etiamsi foret adinventata post omnia necessaria extrinseca. Non est autem Theologia inventa propter fugam ignorantiae, quia longe plura tradi potuissent in hac doctrina; sed haec eadem nihilominus replicantur frequenter, quo efficacius inducantur auditores ad exequenda quaecumque ibi tamquam ad salutem necessaria proponuntur.

## ITERUM ARTICULUS IV.

### UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA PRACTICA.

*Doct., et S. Thom. locis artic. anteced. citatis*

VIDETUR Sacra Doctrina esse speculativa. Etenim si Sacra Doctrina practica esset, et diceretur, non alia utique ratione, nisi quia versatur circa ultimum finem, ut attingibilem per operationem, quae est praxis: sed etiam Metaphysica [1. *Metaphys. q. 7. n. 1 et seqq.*] tractat de eodem ultimo fine: ergo et ipsa ab illo acciperet principia perinde practica, unde practicae deducerentur conclusiones; foret ergo etiam Metaphysica practica: quod videtur esse contra communem sententiam.

2. PRAETEREA. [Oxon. Prol. q. 4. n. 31] Quamvis primum obiectum Theologiae includat virtualiter conformitatem ad praxim rectam; non tamen *solam* cognitionem sic conformem includit; alioquin non posset esse de illo cognitio ulla speculativa; quod videtur inconueniens: nam istae, *Deus est trinus: Pater generat Filium*, et consimiles videntur speculativae; ergo primum obiectum includit aliquam veritatem speculativam; igitur ex conformitate illa virtuali primi obiecti ad praxim, non sequitur Theologiam esse practicam, cum multae veritates, quae sunt maxime theologiae, quatenus Theologia distinguitur a Metaphysica, sint speculativae.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 32] Ratio terminandi praxim, seu actum dilectionis voluntatis, continetur inter Dei *essentialia*: sed Theologia est magis proprie de *personalibus*, quam de essentialibus: essentialia enim plurima possunt a nobis cognosci in Metaphysica; ergo Theologia, ut a Metaphysica distinguitur, non est practica, sed speculativa. *Maiores* patet, ex eo quia alioquin esset aliqua ratio diligibilitatis in una Persona, quae non esset in alia; quod falsum est, quia tunc nulla beatificaretur in seipsa.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 31] Prima principia practica accipiuntur a *fine*: sed Deus non sub ratione *finis*, sed quatenus *haec essentia*, est Sacrae Doctrinae subiectum; ergo ab ipso, ut subiectum, nequeunt accipi principia practica; igitur Sacra Doctrina magis erit speculativa.

5. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 32] Si Sacra Doctrina foret practica, quia de Deo, ut de subiecto primo; igitur pariter et scientia Dei foret practica; quia de eodem subiecto primo: id autem videtur falsum, quia Dei voluntas cum sit prima regula, non indiget aliqua scientia directiva et regulativa ipsius; igitur omnis scientia Dei est penitus speculativa.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 31] Primum subiectum Theologiae est ens, habens



rationem *finis ultimi*: sed principia accepta ab ultimo fine, in intellectu creato sunt practica; igitur, cum Theologiae principia sint practica, et a practicis principiis nonnisi practicae possint deduci conclusiones, Theologiae habitus practicus erit.

RESPONDEO [*Oxon. ib. n. 28*] Theologiam in intellectu creato esse practicam, ut *articulo praecedenti* fuit probatum; et *rursus declaratur*: quia illa doctrina est simpliciter practica, in qua non agitur de speculabilibus, nisi quatenus eorum cognitio inservit praxi dirigendae: in Theologia autem non tractatur de speculabilibus, nisi ut per illorum notitiam dirigantur operationes voluntatis creatae circa finem, vel in ordine ad ea quae sunt ad finem; ergo Theologia est verissime practica. *Probatio minoris*: nam quaelibet cognitio de conditionibus appetibilitatis finis, et de conditionibus eorum quae sunt ad finem, et de conditionibus utrorumque, circa quas contingit potentiam operantem errare, nisi dirigatur et reguletur, ut oportet, non intenditur in Theologia, nisi in ordine ad praxim dirigendam, neve potentia operativa erret circa finem, et ea quae sunt ad finem; igitur haec doctrina est simpliciter practica. Licet [*Oxon. ib. n. 29*] enim Trinitas Personarum non ostendat finem appetibilem, quam si esset non Trinus, quia est finis in quantum unus Deus, non in quantum Trinus; tamen voluntatem ignorantem Trinitatem contingit errare in amando, vel desiderando finem. Consimiliter nescientem Deum fecisse mundum, oportet errare, non rependendo amorem, qualem gratitudo requireret propter tantam communicationem bonitatis suae, et exhibitam propter utilitatem nostram. Pariter necesse est a via salutis aberrare eum, quem latent articuli pertinentes ad nostram reparationem, non solum quia tam impense diligenti ab eo, qui praestita beneficia ignorat, non rependeretur debitus amor et honor; verum etiam quia non uteretur mediis necessariis a Christo institutis pro aeternae vitae consecutione. Et ita de aliis theologicis. Igitur omnis theologica traditio ordinata evidenter cognoscitur ad praxim dirigendam; est ergo simpliciter, et absolute practica.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Comm. Metaph. l. I. 28-29*], negandum Metaphysicam esse practicam; quia nullam habet extensionem ad praxim: omnibus enim existentibus, quae sunt necessaria ad voluptatem et eruditionem, ut ait Aristoteles 1. *Metaphys. T. c. 5*. inventa est, adeoque propter seipsam et ipsum scire. Theologia vero tradita est, ut per eam dirigantur operationes, quae sunt circa finem, et ea, quae sunt ad finem. Et cum *arguitur*, quia Metaphysica est de eodem subiecto, de quo et a quo Theologia accipit prima principia practica; dicendum [*Lychet. super q. 4. Prologi n. 9. ad n. 31*] Metaphysicam considerare idem obiectum *materiale*, sed sub diversis rationibus ac Theologia; quia etsi investiget de primo Ente, et infinitatem, et sapientiam, et bonitatem, et potentiam, et alia id genus, tamen dumtaxat quaerit et speculatur de illis *an sint*; non autem investigat nec quaerit, qua ratione sit ultimus finis hominis, et quibus mediis attingibilis: hoc enim excedit lumen naturale intellectus, et opus est alio lumine, in quo id doceatur; et porro docetur, et traditur in Sacra Doctrina; haec igitur dirigit praxim: Metaphysica non item; ideoque est gratia ipsius scire, simpliciter speculativa.

AD SECUNDUM dico sic [*Oxon. ib. n. 32*]: Primum Theologiae obiectum includit *dumtaxat* notitiam conformem volitioni rectae; quia virtute eius nihil de ipso cognoscitur, quod non sit vel rectitudo volitionis alicuius, vel

virtualiter includens notitiam talis rectitudinis. Concedo ergo quod inferatur, nullam esse posse de tali obiecto scientiam speculativam: necessario enim notitia eius, et cuiuscumque intrinseci per ipsum cogniti, conformis est praxi aptitudinaliter, et prior, si cognitum est necessarium. *Cum* itaque *instatur* de illis veritatibus, quae videntur maxime theologicae et non metaphysicae, ut *Deus est Trinus, Pater generat Filium*; dico, eas esse practicas et non speculativas. *Prima* enim includit virtualiter notitiam rectitudinis dilectionis, tendentis in tres personas; esset enim actus non rectus, si in unam tantum tenderet excludendo alias, utque infidelis actum illum eliceret. *Secunda* etiam includit notitiam rectitudinis, quatenus actus est circa duas personas quarum una est ab alia: et sic de caeteris complexionibus in primo obiecto theologico inclusis et virtute illius cognitis, vel virtute alterius perfecte supplentis vicem illius primi obiecti: tunc profecto, uti dictum est, illae complexiones sunt practicae, quia virtualiter directivae praxis. At si *praecise* [Oxon. 4. d. 14. q. 3. n. 3. — Prol. q. 4. n. 18] eae considerentur et *inadaequate*, nempe, non sub ea ratione sub qua obiectum theologicum natum est causare notitiam illarum, seu non sub ratione qua ab illo accipiuntur principia practica, in quibus saltem virtualiter includitur notitia mediorum, tunc profecto eiusmodi complexiones sunt speculativae, quia non dirigunt ne virtualiter quidem ipsam praxim: eam enim natae sunt dirigere, vel quatenus obiectum est motivum ad notitiam earum; vel in quantum aliud agens supplet vicem illius. Cum autem concipiuntur in suis terminis praecise et inadaequate, nec sunt notitiae complexionum, ad quas movet obiectum; nec prout proponuntur per revelationem, qua rescitum est, primum obiectum theologicum esse ultimum finem attingibilem per operationes rectas, quas regulant et dirigunt practicae cognitiones.

AD TERTIUM respondeo [Oxon. ib. n. 32], *essentiale* in Divinis esse *rationem formalem* terminandi actum dilectionis: *personale* vero esse *rem*, quae terminat eundem actum dilectionis. Ad rectitudinem autem actus, satis non est ipsum habere rationem formalem convenientem in obiecto, sed etiam ulterius requiritur ut tendat, habeatque obiectum conveniens in quo illa ratio formaliter reperiatur. Praeter igitur notitiam rectitudinis, quam includit *essentiale* in actu amandi Deum, *personalia* includunt propriam notitiam rectitudinis requisitae. Haec igitur notitia est proprie practica, cum ad hoc ut actus sit rectus, debeat necessario ei conformari.

AD QUARTUM dico [Oxon. ib.] respectum finis utique non esse id, a quo accipiuntur principia in aliqua scientia; sed potius absolutum, in quo fundatur ille respectus; absolutum autem, in quo fundatur ratio finis, est essentia divina, ut *haec*.

AD QUINTUM respondeo [Oxon. ib. n. 36.] concedendo Theologiam Dei de *necessariis* non esse practicam sed speculativam; quia etsi cognitio prior sit volitione, est tamen dumtaxat ostensiva, et non regulativa illius; quia ipsa cum sit essentialiter recta, non est regulabilis: sed de hoc iterum redibit prolixior sermo infra, q. 14. articulo ultimo.

## TERTIO ARTICULUS IV.

UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA PRACTICA.

*Doct. Prolog. q. 4. a n. 16. — S. Thom. I. p. q. I. a. 4.*

VIDETUR sacra doctrina esse simpliciter speculativa. Nam [*Oxon. Prol. q. 4. n. 16.*] actus principaliter intentus in ista scientia est actus voluntatis circa finem; sed voluntas tendens circa ultimum finem non indiget notitia ulla dirigente ipsam, sed tantum opus est ut sibi ostendatur obiectum, circa quod non contingit ipsam errare, et recte agere; ergo sacra doctrina non est practica, sed omnino speculativa.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Augustinus in sermone de Jacob et Esau, *omnia, inquit, opera nostra sunt, ut mundetur oculus interior, quo videatur Deus*; igitur Dei visio est ultimum, ad quod opera nostra ordinantur: adeoque talis visio non est practica, sed speculativa.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Ubi nullus potest esse error, nec aliqua ibi requiritur scientia directiva, seu regulativa; sed Sancti et Beati non possunt errare circa ultimum finem, quem clare intuentur et fruuntur; ergo Theologia Beatorum est prorsus speculativa, et non practica; ergo nec nostra practica erit, cum sit eadem, quia de eodem obiecto ac illa Beatorum.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Deus non habet scientiam practicam: maxime autem habet Theologiam, vel solus habet, cum possideat eam perfectissime ex se ipso; ergo si in Deo haec non est practica, nec in aliquo alio intellectu.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 23.*] Inconveniens est ponere aliquam operationem esse in potestate hominis, adeo ut vere sit actus humanus, nec sit proprie speculatio, nec praxis; talis operatio foret amor finis. *Rursus*, inconveniens est, cognitionem directivam volitionis cuiuscumque non esse practicam, cum sit *veritas confesse se habens appetitui recto*, ex 6. *Ethic.* cap. 3. idest, talis cognitio est conformativa appetitus recti, seu appetitus nequit esse rectus, nisi in eliciendo actum, conformiter se habeat tali cognitioni. Quoniam igitur cognitio theologica est directiva voluntatis creatae, tendentis in ultimum finem, erit verissime practica.

RESPONDEO dicendum, Theologiam in intellectu creato esse simpliciter practicam. *Declaratur* [*Oxon. ib. n. 17.*]; nam etsi voluntas creata nequeat errare circa finem in *universali* ostensum, potest tamen errare circa finem ostensum in *particulari*; ut patet ex variis diversisque Philosophorum opinionibus, de ultimo fine, *primo Ethic.*; ergo ad hoc ut recte agat, ac sine errore tendat in ultimum finem, in cuius assecutione stat vera et unica naturae intellectualis felicitas, requiritur directiva notitia, et ostensio. Sed Theologia ostendit finem non in universali, ut Metaphysica, sed in particulari; ergo haec doctrina directiva voluntatis in verum finem est vere practica. — *Deinde*: habitus directivus non ponitur propter *substantiam* actus, sed propter *circumstantias* eiusdem: temperantiae enim habitus non ponitur propter substantiam actus comedendi, vel alterius huiusmodi, sed ob circumstantias; ergo quamvis voluntas esset determinata ad substantiam actus tendentis in finem in particulari, requireretur tamen directio quantum ad circumstantias illius actus, ad quam sane non extenditur directio, quae est circa substantiam actus. — *De-*

*inde*: cuius dilectio principaliter intenditur extra genus cognitionis, eius cognitio principaliter intenditur intra genus cognitionis: dilectio finis principaliter intenditur in Theologia extra genus cognitionis; ergo cognitio finis principaliter intenditur in genere cognitionis. Sed in qualibet scientia intenditur principaliter cognitio sui subiecti primi; ergo finis est principale subiectum istius scientiae. A fine autem sumuntur principia practica: principia practica concludunt conclusiones practicas; igitur ista scientia, quae primò intendit dilectionem finis extra genus *cognitionis*, est practica. — *Postremo*: [Oxon. ib. n. 18] ad idem genus secundum praxim, vel speculationem pertinent principia, et conclusiones: conclusiones autem practicae resolvuntur in principia practica, non in speculativa; ergo cum cognitio finis sit directiva in actibus, circa ea quae sunt ad finem; et cognitio eorum quae sunt ad finem, sit quasi inclusa virtualiter in cognitione finis, quasi principii; ab entitate enim finis accipiuntur principia practica: si cognitio eorum quae sunt ad finem, sit cognitio conclusionum practicarum; ergo cognitio finis erit cognitio practica, quia de principio practico; alioquin cognitio practica virtualiter includeretur in cognitione speculativa, quod est impossibile.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. ib. n. 17. — 2. d. 23. n. 6] voluntatem creatam posse errare circa finem, saltem *in particulari*, ut declaratum est *in solutione*. Potest etiam errare circa *circumstantias* actus: voluntas enim creata respectu cuiuscumque obiecti non est determinata ad actum rectum: id enim proprium est solius voluntatis infinitae. Et etiam si foret determinata sic, ut non posset errare, adhuc cognitio ultimi finis erit vere practica, ut probant duae ultimae rationes.

AD SECUNDUM respondeo [Oxon. Prol. ib. n. 18.] Augustinum loqui de operationibus exterioribus, quales sunt ieiunia, vigiliae, orationes et alia id genus; haec igitur non sunt bona moraliter, nisi sint conformia actui interiori recto, a quo mutuant eam, quam habent, bonitatem, et insuper ad alium actum interiorum ordinantur, nempe ad perfectionem cognitionem Dei: et tandem ea cognitio ad intensiorem dilectionem ipsius Dei ordinatur. Non est ergo *visio* ultimum ad quod caetera ordinantur, sed magis *dilectio* ipsius finis; adeoque practica sunt ea omnia, quae dirigunt et regulant illam.

AD TERTIUM dicendum [Oxon. ib. n. 18.], quemadmodum *agens per se* intendit inducere formam, *per accidens* vero vult remotionem contrarii, cum quo est impossibilis forma inducenda, ita Theologiae habitus *per se* dirigit, seu dirigere intendit voluntatem in actibus suis, ne forte in operando erret; sed *per accidens* excludit errorem, tamquam aliquid impossibile sibi. Et quidem si habitus est perfectus, non compatitur secum errorem, et si compatitur, utique perfectus non est. Beati igitur, quamquam ex perfectione habitus theologici nequeant errare, non propterea sequitur, eos non habere habitum per se directivum: quia per impossibile, eo habitu ablato, possent errare; etsi ex illius positione, propter sui perfectionem, omnis error excludatur.

AD QUARTUM est responsio *Ad ultimum in praecedenti articulo*. Etsi igitur [Oxon. ib. n. 33] *in Dei intellectu* Theologia sit omnino speculativa, quia eius voluntas non est regulabilis, ob sui perfectionem; non propterea tamen perinde speculativa est ponenda *in intellectu creato*; quia voluntas creata cuiusvis sit perfectionis, est regulabilis, et nisi reguletur, errabit.



## RURSUS ARTICULUS IV.

UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA PRACTICA.

*Doct. Prologi q. 4. a n. 32. — S. Thom. 1. p. q. 1. a. 4.**Est hic sermo de Theologia contingentium.*

VIDETUR Sacra Doctrina, prout complectitur *contingentia*, esse speculativa respectu cuiuscumque intellectus. Nam haec Theologiae pars est per se speculativa: ex se enim non est directiva, et regulativa praxis; igitur in nullo intellectu debet sibi attribui ratio practici. Probatio *consequentiae*: [Oxon. Prol. q. 4. n. 39.] cui unum oppositorum inest *per se*, reliquum nec *per se*, nec *per accidens* inesse potest; ergo si Theologia contingentium est *per se* speculativa, nec *per accidens* quidem practica erit respectu cuiuscumque intellectus.

2. PRAETEREA [Oxon. ib.] Theologia contingentium ex obiecti ratione est speculativa; quia ex obiecto non est nata haberi aliqua notitia determinatae rectitudinis contingentis; ergo si haec notitia posset esse alicui intellectui practica, practicum non repugnat speculativo: et per consequens hae duae rationes non sequerentur differentias essentielles divinis habitus in communi; et ulterius neque Theologiae necessariorum repugnaret esse practicam et speculativam, cuius oppositum dictum est supra, *hoc articulo 4. primum*.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 15.] *Colere Deum in Sacrificio Altaris* est unum de theologicis contingentibus; qui sane cultus rectus est in novo Testamento, ut fuisset non rectus in veteri; igitur notitia dirigens eum actum colendi Deum est practica, quia extenditur ad praxim dirigendam.

RESPONDEO dicendum [Oxon. ib. n. 37-39]: quamvis Theologia contingentium *in se*, et *ex obiecto* simpliciter sit speculativa, *in intellectu* tamen *creato* esse practicam. Declaratio *primae partis*: talis enim est Theologia *contingentium* in se, qualis ex obiecto est. Ex obiecto autem ipsa non est conformativa, seu apta nata dare rectitudinem et conformitatem praxi, ante omnem actum voluntatis, qualis est Theologia *necessariorum*; si enim contingentia quaeque praeserferrent determinatam rectitudinem, profecto id acciperent a voluntate divina, et non ex obiectis eorum; ergo talis notitia ratione obiecti non dirigit praxim; est ergo per se speculativa. Huc quoque facit, quod in intellectu divino negatur esse practica; talis autem est in se, qualis est in perfecto genere illo, non autem in imperfecto; si ergo in intellectu divino est speculativa, in se et ex obiecto simpliciter erit speculativa. Sed de his infra, *q. 14. art. 16.* — Quod vero respectu *intellectus creati* sit practica, declaratur: nam notitia obiectorum contingentium est directiva, et conformativa praxis, et prior ea in intellectu creato; est igitur practica. *Assumptum* patet in exemplo allato, de cultu Dei in Sacrificio Altaris: notitia enim huius veritatis contingentis revelatae dirigit et regulat praxim, seu actum voluntatis, ne erret in cultu divino, prout revelatum est Deum velle coli in Lege novi Testamenti; est igitur practica.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. ib. n. 39 et 40.], utique Theologiam contingentium esse speculativam *per se secundo modo*;

sed practicum *per accidens*, quale est ab extrinseca causa et non ab obiecto, non opponitur speculativo nec per se, nec per accidens: imo stant simul, quemadmodum esse nigrum *simpliciter*, et esse album *secundum quid* non opponuntur; bene tamen opponuntur practicum *per se*, quod ex obiecto est, et speculativum *per se*.

AD SECUNDUM dico sic [*Oxon. ib. n. 39.*]: sicut esse *ex obiecto* speculativum est esse *per se* speculativum; ita esse practicum *ex obiecto*, sufficienter determinante intellectum ad notitiam rectitudinis, est esse *per se* practicum, et quidem ante omnem volitionem; et sic opponuntur ista duo, *practicum*, et *speculativum*: ut ista, *non extensibile ad praxim*, et *extensibile ad praxim*. At esse practicum aliunde quam ex obiecto, nempe a causa extrinseca, scilicet a voluntate determinante intellectum ad notitiam praxis eliciendae, est esse *accidentaliter* practicum; atque concedo Theologiam contingentium esse practica *nobis*, licet *in se* sit speculativa: quod sane dici non potest de Theologia necessariorum, quae est *per se* practica *ex obiecto*, ut *in antecedentibus* extitit declaratum.

## ARTICULUS V.

UTRUM SACRA DOCTRINA SIT DIGNIOR ALIIS SCIENTIIS.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. 2. q. 1. a. 5.*

VIDETUR Sacra Doctrina non esse dignior aliis scientiis. Nam [*Oxon. Prol. q. 3. n. 28.*] Sacra Doctrina magna ex parte est de cognoscibilibus *contingentibus*: omnes enim articuli de Incarnatione sunt de contingentibus; et omnia cognoscibilia de Deo in respectu ad creaturas extra sunt pariter de contingentibus: de contingentibus autem non videtur esse scientia, ex ipsius *scire* definitione 1. *Post. cap. 2.*; igitur Theologia digniores censendae sunt illae scientiae, quae sunt de obiectis omnino *necessariis*.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 12.*] Theologia nostra est habitus non accipiens evidentiam ex obiecto, non solum quoad contingentia, verum etiam quoad necessaria. Sed doctrina habens evidentiam ex obiecto praeferenda est illi quae est inevidens; ergo cum multae disciplinae sint ex propriis obiectis evidentes, hae Theologia excellentiores videntur.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 24. n. 16.*] Sacra Doctrina ut sit utilis communitati fidelium indiget aliis scientiis philosophicis et praesertim metaphysica, quibus ipsa in difficilioribus: et obscurioribus sententiis declaratur; igitur digniores sunt aliae scientiae, quibus Sacra Doctrina indiget, cum illis opus non sit Theologia.

4. PRAETEREA. [*Oxon. Prol. q. 4. n. 1 — 3. d. 23. n. 8.*] Doctrinae dignitas praesertim accipienda videtur a *certitudine* ipsius: sed Sacra Doctrina certiores sunt quaedam aliae scientiae. *Probatio*: Tum quia speculativa est certior practica ex 1. *Metaphys. in proemio*: sacra vero doctrina practica est, ex dictis *articulo praecedenti*: tum quia iuxta dicta *articulo 2.* ipsa non est scientia; certior est autem scientia ea facultate, quae scientifica non est.

CONTRA. [*Oxon. Prol. q. 1. n. 2.*] *Baruch 3.* de sapientia dicitur: *Non est qui possit scire vias eius: sed qui scit universa, novit eam.* Nemo ergo potest

Sacram Doctrinam aut proprio acumine invenire, aut ab alio addiscere, nisi a solo Deo inspiretur et reveletur; igitur longissime antecellit dignitate aliis scientiis, quas humana industria vel invenit, vel ab aliis inventas addiscere potest.

RESPONDEO [*Oxon. ib. q. 4. n. 42*] Sacram Doctrinam aliis omnibus scientiis esse digniorem et excellentiorem: dignitas enim doctrinae *ab obiecto*, circa quod versatur, dimetienda est, a quo etiam et propriam mutuatur certitudinem. Quamvis igitur quaelibet doctrina sit aequae certa, secundum proportionem, quatenus unaquaeque resolvitur in sua principia immediata, nihilominus una est alia perfectior, id est dignior et certior, quatenus subiectum excellentius, et certius considerat. Sacra [*Oxon. ib. q. 3., 2. lat. n. 7. et seqq.*] autem doctrina est, et sola, de *ipso Deo*, quod est primum subiectum Theologiae; igitur et eadem evidentissima doctrina erit, cui nulla alia naturaliter acquisita sit comparanda. Et quamvis ob ipsius excellentiam obiecti, non attingatur a nobis secundum perfectionem, qua intelliguntur imperfectiora; nihilominus nobilius est pauca attingere de nobilioribus obiectis, quam multum de ignobilioribus [*Oxon. 3. d. 23. n. 19*].

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. Prol. q. 3 lat. n. 28*], quoniam contingentia, ut spectant ad Theologiam, nata sunt habere perfectiorem cognitionem, ac cognoscantur necessaria per scientiam acquisitam, quia nata sunt videri in primo obiecto theologico ostendente rerum veritatem: hinc Sacra Doctrina, etiam ut complectitur *contingentia*, est dignior omnibus scientiis acquisitis; quia enim de se est certa et evidens et perpetua, ideo est perfectior scientiis requirentibus necessitatem obiecti.

AD SECUNDUM dico [*Report. Prol. q. 2. n. 21*], utique Sacram Doctrinam non esse *ex obiecto* evidentem, ac ea de causa, *articulo secundo*, negavimus habere rationem scientiae. Sed non propterea tamen non est dignior et eminentior scientiis omnibus humanitus acquisitis; quia etsi ei desit praedicta *evidentiae* conditio, habet nihilominus alias longe praestantiores: nam cum *maiori certitudine* inclinat in obiecta revelata, quam efficere possint quicumque habitus acquisiti.

AD TERTIUM concedo [*Oxon. 3. d. 24. n. 16*] eo tandem devenisse Doctores, ut in exponendis Sacris Scripturis philosophicis utantur disciplinis; verumtamen id non evenisse ex illius *imperfectione*, orta ex aliqua indigentia disciplinarum humanarum, sed potius ob eius praestantiam, et perfectionem. Cum enim veritates abstractas necessariorum, et Intelligentiarum aegre admodum nostri intellectus imbecillitas attingat: nam [*Oxon. 1. d. 3. q. 1. n. 1. et q. 2. n. 19*] *ita se habet noster intellectus ad ea, quae sunt manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis*; consulto, ac utiliter notiora quaeque adhibuerunt, ut inde manuduceremur ad ea, quae nobis sunt captu difficiliora. Utitur ergo Theologia philosophicis, sicuti dominus [*Report. 4. d. 36. q. 2. n. 4*] utitur servo, et servus obtemperat in bonum suum.

AD QUARTUM, dictum est *in solutione* Sacram Doctrinam esse aliis digniorem ex certitudine maiori, quam accipit ex primo obiecto certiori, ac simpliciter necessario. Et cum *probatur primo*, quia practica speculativa certior ponitur a Philosopho: responsum fuit supra, *articulo 4. primum*. — *Ad aliam probationem*, quia haec non est scientia; ergo non est scientiae praeferenda [*Oxon. 3. d. 23. n. 19*]. Nego *consequentiam* ex dictis, *Ad secundum, et artic. secundo, Utrum sacra doctrina sit scientia*. Princi-

piis enim, ex quibus sacra doctrina suas deducit conclusiones, firmius Theologus assentitur, eo quod a Deo revelata sint, quam quibusvis principiis scientiarum humanitus acquisitarum.

## ARTICULUS VI.

## UTRUM HAEC DOCTRINA SIT SAPIENTIA.

*Doct. Prologi q. 3 lat. a n. 28. - S. Thom. 1. p. q. 1. a. 6.*

VIDETUR haec doctrina haud esse *sapientia*. Siquidem sapientia est perfectio *voluntatis*; est [Oxon. 3. d. 34. n. 20] enim *habitus appetitivus, quo sapit habenti illud obiectum, quod est in se sapiendum*; sed Sacra Doctrina spectat ad *intellectum*, tamquam propria perfectio eius; ergo Sacra Doctrina nequit esse sapientia.

2. PRAETEREA. Sapientia [Com. super 1. Methaphys. cap. 2. 19 et seqq.] est propter *ipsum scire*, iuxta conditiones, quas illi attribuit Philosophus 1. *Metaphys.* cap. 2. docens proinde Metaphysicam esse sapientiam: sed [Oxon. Prolog q. 4. n. 42] sacra doctrina non est propter ipsum scire, sed magis propter *praxim dirigendam*, et coercendas animi passiones; ergo non est sapientia.

3. PRAETEREA. Sapientiae [Comm. loco citato] potissima conditio est, quod sit scientia *omnium*, quantum fieri potest: nequit autem aliqua scientia esse omnium, nisi eius subiectum sit omnibus illis commune, de quibus ipsa scientia tractat; subiectum [Oxon. Prol. q. 3. per totam] autem sacrae doctrinae est Deus, qui est essentialiter singularis: ergo scientia de Deo esse non potest *de omnibus*; atque ita neque sapientia est appellanda.

4. PRAETEREA. Alia sapientiae conditio est [Comment. cit.] ut sit de *difficillimis*, et remotissimis a communi hominum captu: sed [Oxon. 3. d. 23. n. 9] fidei articulos, de quibus sacra doctrina est, rudes et illiterati percipiunt, intelligunt, et credunt; ergo non est de *difficillimis* et arduis ad intelligendum; non est igitur sapientia.

5. PRAETEREA. Etsi Theologia *secundum se* sit sapientia altissima, quia est scientia Dei; *nostra* tamen non videtur sic dicenda, cum per studium et industriam humanam acquiratur.

CONTRA. [Oxon. Prolog. q. 4. n. 26. — q. 3. in 2. lat. n. 8] Augustinus 12. *De Trinit.* cap. 14.; et 13. *De Trinit.* cap. 19. vult Theologiam esse sapientiam, quatenus aeterna contempletur.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. ib. q. 2 lat. n. 28] Theologiam *secundum se* esse sapientiam. Nam de *necessariis* contentis in ea, ipsa habet evidentiam, et necessitatem, et certitudinem, et obiectum altissimum et perfectissimum: quia primam essentiam, in qua sunt omnia suo modo, quae per ipsam intellectui proportionato innotescunt. Quantum vero ad *contingentia* attinet, de iis omnibus habet evidentiam in obiecto theologico, ut in se visis, et non innotescunt ex aliis principiis prioribus. Quapropter notitia haec contingentium in Theologia magis assimilatur intellectui *principiorum*, quam scientiae *conclusionum*. Est igitur Theologia secundum se simpliciter sapientia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. 3. d. 34. n. 20] concedendo sapientiam, prout est Spiritus Sancti donum, cum charitate coin-



cidere, ac subinde esse habitum appetitivum: at Theologiam, vel scientiam Sacrae Scripturae, quamvis practica sit, non esse ipsam charitatem, sed habitum intellectivum, qui sapientia recte vocatur, ut declaratum est *in solutione*.

AD SECUNDUM dico, [Oxon. Prol. q. 4. n. 42] propterea Philosophum attribuisse eam conditionem Metaphysicae, quam sapientiam appellat, quia existimavit, circa ultimum finem nullam esse praxim dirigendam per notitiam practicam; quam praxim si posuisset, profecto notitiam directivam illius censuisset longe nobiliorem scientia, quae est propter ipsum scire praecise. Quare Theologiam esse ordinatam ad dirigendam praxim circa ultimum finem, nihil detrahit illi, quominus sapientia dici queat. Sed de hoc fusius actum supra, *articulo quarto primum*.

AD TERTIUM concedo *assumptum*, et dico [Oxon. Prol. q. 3. n. 24] Theologiam *secundum se* esse de omnibus scibilibus, ut tactum est supra *articulo secundo iterum repetito*: quia omnia nata sunt sciri virtute primi obiecti theologici, etsi Theologia tum *nostra*, tum *Beatorum* habeat terminum ex voluntate Dei, vel revelantis, vel ostendentis haec et non alia in obiecto theologico. Et *cum subditur*; igitur oportet subiectum eius esse commune omnibus: dicendum, non esse commune per *praedicationem*, sed per originariam et radicalem *continentiam*, qua complectitur omnia [De rerum principio q. 16. art. 1. n. 8] ut fons et causa omnium, quae sunt et sciri possunt per ipsum. Est [Oxon. Prol. ib. n. 25] ergo Theologia *secundum se* altissima sapientia, et universalissima quia de omnibus, et omnis cognitio non includens imperfectionem: et ideo in intellectu divino est omnis cognitio: quamvis non sit omnis cognitio simpliciter respectu intellectus creati, qui ultra eam, potest ex sui imperfectione habere alias notitias de obiectis creatis; et nihilominus etiam Theologia nostra est de *omnibus* entibus quantum ad *aliqua* cognoscibilia de illis, quoad respectus minimorum, quos habent ad essentiam divinam, ut *haec essentia*. Sed de his infra, post *articulum 7. in incidenti*.

AD QUARTUM respondeo: [Oxon. ib. n. 24] Theologia nostra de facto non est nisi de his, quae continentur in Scriptura, et quae possunt elici ex ipsis revelatis. Revelatio [Oxon. ib. n. 25] autem secundum communem legem, non est, nisi de his, quorum termini naturaliter possunt concipi a nobis; oportet [Oxon. 3. d. 23. n. 9. - d. 24. n. 22] igitur quemque rationis compotem concipere terminos articulorum fidei, saltem eorum qui sunt necessarii ad salutem: sed non propterea sequitur eos intelligere illorum terminorum quidditates, aut non esse Theologiam de *difficillimis*, et remotissimis a sensu humano; cum ad ea, quae in Theologia docentur de fine hominis, et mediis per quae ad illum pervenitur, nulla humana investigatio aliquando pervenire potuisset [Oxon. Prol. q. 1. et 2. per tot.].

AD ULTIMUM dico [Oxon. 3. d. 24. n. 16] nostram Theologiam esse de his quae continentur in Scriptura, et eliciuntur ex ea, ut supra dictum fuit: studio autem fieri, ut quis acquirat habitum exponendi Sacram Scripturam, vel adhibendo sententiam clariorem eiusdem Scripturae, vel utendo aliis scientiis humanis. Per hoc autem non excidit a ratione sapientiae, quia et ipsa est de subiecto altissimo, nempe de ente infinito, ut de primo noto, et sua principia a nulla alia accipit priori se, sed revelata et certissima supponit: ac denique est de omnibus scibilibus, secundum quod dicunt respectum ad divinam Essentiam, *ut haec*.

## ARTICULUS VII.

UTRUM DEUS SIT SUBIECTUM HUIUS SCIENTIAE.

*Doct. Prob. q. 3. - in Report. ib. q. 1. - S. Thom. 1. p. q. 1. a. 7.*

*Acturi de primo Theologiae obiecto, opportune praemittendum putamus, ac declarandum, quid nomine primi obiecti scientiae intelligendum veniat. Sit ergo:*

## ARTICULUS INCIDENS.

QUAENAM SIT RATIO PRIMI SUBIECTI SCIENTIAE: AN SIT PRIMO CONTINERE VIRTUALITER VERITATES HABITUS SCIENTIFICI.

*Doct. Prologi q. 3. a n. 4. - In Report. ibidem q. 1. art. 2 - S. Thom. 1. p. q. 1. a. 7. in solutione.*

VIDETUR ratio *primi obiecti* scientiae non esse *continere primo virtualiter* omnes veritates habitus, cuius est. Nam [*Oxon. Prol. q. 3. n. 5*] sicut se habet obiectum primum *potentiae* ad potentiam, ita se habet obiectum primum *habitus* ad habitum: sed obiectum primum *potentiae* est aliquod commune ad omnia per se obiecta illius *potentiae*; ergo et primum obiectum *habitus* oportet esse aliquod commune ad omnia per se obiecta eius, et non aliquid virtualiter continens alia. *Confirmatur* [*Report. Prol. q. 1. n. 6*] quia alioquin non inveniretur adaequatio in tali obiecto; quae tamen requiritur in primo obiecto cuiuscumque sive *potentiae*, sive *habitus*.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.*] In scientiis communiter assignatur pro *primo subiecto* aliquid commune ad illa, quae scientia sua extensione complectitur: sicut in Metaphysica *ens*; in scientia naturali *corpus*, vel *ens mobile*; in Geometria *magnitudo*; et sic de aliis: sed eiusmodi communia non continent virtualiter ea omnia, quae per habitum attinguntur; ergo *continere virtualiter* non est ratio primi subiecti scientiarum.

CONTRA. [*Report. ib. n. 5*] In essentialiter ordinatis necesse est omnia reduci ad aliquod primum simpliciter: cognoscibilia autem cuiuscumque scientiae habent ordinem essentialem inter se in cognoscibilitate; quia conclusiones cognoscuntur ex principiis, et principia ex terminis, termini vero ex ratione ipsius subiecti; ergo omnia, ad quae se habitus extendit, *virtualiter includuntur in subiecto primo*.

RESPONDEO dicendum [*Report. ib. - Oxon. ib. n. 4*] rationem primi subiecti scientiae esse *continere in se primo virtualiter* omnes veritates illius habitus, cuius est. *Declaratur*: Cum enim conclusiones sint in principiis virtualiter, et principia virtualiter in subiecto; nam subiectum virtualiter includit praedicatum in principiis primis; idque *essentialiter*, si sint *per se primo modo*, vel *virtualiter*, si sint *per se secundo modo*; sequitur in subiecto incomplexo quidditative cognito virtualiter contineri principia et conclusiones de tali subiecto; atque ita tota notitia, quae de ipso subiecto nata est haberi; et etiam ulterius, quae nata est haberi de aliis per rationem eius, sive sint inferiora contenta sub ipso, sive sint alia attributa ad ipsum, tamquam ad primum: habitus igitur inclinans formaliter ad speculandum

tale subiectum secundum rationem quidditativam inclinat virtualiter ad omnia complexa cognoscenda, quae attingi possunt per rationem illius, modo praedicto. — Porro [*Oxon. ib.*] *primitas* hic accipitur ex *primo Posterior.* text. c. 14. et 15. in definitione Universalis, secundum quod dicit *adaequationem*; obiectum autem se habet ad habitum sicut causa ad effectum; non est enim causa adaequata, nisi contineat primo virtualiter totum effectum. Expono quod dixi, *primo virtualiter*: quia sicut illud est primum ens, quod non dependet ab alio, sed magis alia ab illo, ita *primo continere* est ab aliis non dependere in continendo, sed alia ab ipso, hoc est circumscripto per impossibile omni alio, manente intellectu eius, adhuc contineret; et nihil aliud continet, nisi per rationem eius.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon. ib. n. 5*] proportio obiecti ad potentiam est proportio motivi ad mobile, vel activi ad passivum: at proportio subiecti ad habitum est sicut proportio causae ad effectum. Quandocumque autem aliquod agens agit in aliquod passum, potest quodlibet agens eiusdem rationis in quodlibet passum eiusdem rationis agere; ergo prima extrema proportionis activi ad passivum sunt communia ad omnia per se extrema istius proportionis. Nam inter illa communissima est adaequatio, quia in quocumque est ratio unius, illud respicit quodlibet, in quo est ratio alterius. Prima vero extrema proportionis causae ad effectum non sunt communissima, quia inter illa non est adaequatio. Non enim sequitur: si *commune* potest causare habitum, igitur et *speciale* poterit, aut e converso; non enim quodlibet contentum sub illo communi respicit habitum, ut effectum eius: sed tantum aliquod primum obiectum, quod virtualiter continet omnia, ad quae ipse habitus se extendit; ac proinde subiectum scientiae non est commune ad omnia considerata in scientia, nisi per eorum continentiam virtualement. — Et ex his ad *confirmationem* [*Report. l. cit. n. 9*]; nam potentiae non potest adaequari nisi commune, quod praedicatur de omnibus subiectis; at scientiae habitui adaequatur aliquid commune contentivum omnium secundum continentiam virtualement, non autem commune per praedicationem.

AD SECUNDUM dico sic: [*Report. ib.*] multorum habituum specie differentium potest esse aliquod obiectum commune, sicut ab obiectis eorum habituum potest abstrahi obiectum commune. Et hoc modo in scientiis assignatur obiectum commune, a quo proinde non est unus habitus secundum speciem, sed tantum secundum genus. Et ideo eiusmodi commune *secundum quid* tantum et *diminute* est obiectum primum; quia, etsi habeat conditionem adaequationis respectu habitus, quia tamen nec ipsum habitum continet virtualiter, nec est subinde mensura illius, ex *5. Metaphys. cap. de Ad aliquid*, desunt ei potissimae conditiones, seu ratio formalis obiecti scientiae, habentis adaequationem, et continentiam virtualement, et rationem mensurae habitus tendentis in illud.

## ARTICULUS VII.

UTRUM DEUS SIT SUBIECTUM PRIMUM HUIUS SCIENTIAE.

*Doct. Oxon. Prol. q. 3. — Report. ib. q. 1. a. 4.*

*S. Thom. 1. p. q. 1. art. 7.*

VIDETUR Deus haud esse huius scientiae subiectum. Siquidem [*Oxon. Prol. q. 3. n. 1*] Boetius primo De Trinit. *forma simplex*, inquit, *subiectum esse*

*esse non potest*: Deus autem est forma summe simplex; ergo incapax videtur fundandi rationem subiecti scientiae huius.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Materia non coincidit cum aliis causis, neque in idem numero, neque in idem specie, *ex 2. Physic. text. com. 43.* Deus autem est finis huius scientiae, et efficiens; ergo esse nequit eiusdem subiectum sive materia, cui considerandae et meditandae incumbat.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] *Ex 1. Posterior. cap. 1.* subiectum scientiae oportet habere partes, principia, et passiones: Deus autem expers est partium omnium, seu *integralium*, cum sit omnino simplex, sive *subiectivarum*, cum ex se sit singularissimum esse. Neque habet *principia*, cum ipse sit primum omnium principiorum: neque *passiones*, nam passio inest subiecto, sic, ut sit extra essentiam ipsius; nihil autem hoc modo inesse potest Deo.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Sacrae doctrinae subiectum est aliud quid a Deo; ergo cum unius scientiae unica sit prima materia circa quam versatur, Deus non erit Theologiae subiectum. *Antecedens* probatur multipliciter: *Tum* per Augustinum *De doctrina Christiana*, lib. 1. cap. 1.: *Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum*; igitur res, vel signa sunt huius doctrinae subiectum. — *Deinde* Scriptura habet quatuor sensus, scilicet, *Anagogicum, Tropologicum, Allegoricum et Literalem*: sed cui libet sensui correspondet aliquod subiectum, secundum illum sensum; igitur sacrae doctrinae quatuor erunt subiecta. — *Tertio*, quia, secundum Eustachium *in Prologo 1. Ethic.* Moralis est de homine quoad animam: Medicinalis est de eodem quoad corpus. Ex hoc ergo accipitur haec propositio; omnis scientia practica habet pro subiecto primo illud, cui acquiritur finis practicae, et non ipsum finem: sed finis istius scientiae acquiritur homini, et non Deo; ergo ipse homo, et non Deus est Theologiae primum subiectum. — *Denique* [Oxon. ib. n. 2] (et quasi redit in idem): finis scientiae est per actum suum attingere obiectum primum, inducendo in ipsum formam principaliter intentam a scientia; puta, in speculativa inducere in illud esse cognitum, quia cognitio ibi intenditur: et in practica inducere formam, ad quam ordinatur eius praxis: finis autem hic intentus est bonitas moralis utique in homine, et non in Deo inducenda; igitur homo est obiectum primum sacrae doctrinae.

CONTRA. [Oxon. ib.] Augustinus 8. *De Civit. Dei* cap. 1.: *Theologia, verbo Graeco significari intelligimus de divinitate rationem, sive sermonem.* Si igitur Theologia est sermo, vel ratio de Deo, profecto ipse Deus est primum Theologiae subiectum.

RESPONDEO: [Oxon. ib. n. 4] Quoniam cognitio quaelibet *in se* est illa, quae nata est haberi de obiecto eius, secundum quod natum est manifestare se intellectui proportionato; et eadem cognitio *in nobis* ea est, quae nata est haberi in intellectu nostro de obiecto illo intellecto; theologia *in se* talis erit cognitio qualem natum est facere obiectum theologicum in intellectu sibi proportionato: Theologia vero *in nobis*, talis cognitio, qualem intellectus noster natus est habere de illo obiecto. *Exemplum*: si aliquis intellectus nequiret intelligere Geometricalia, posset autem alicui credere de Geometricalibus, Geometria esset ei fides, non scientia; esset tamen in se scientia, quia obiectum Geometriae natum est facere de se scientiam in intellectu proportionato. *Rursum*, [Oxon. ib. n. 6] veritatum Theologicarum aliae sunt *necessariae*, quae nempe insunt Deitati, inde-



pendenter a principio libero: aliae vero sunt *contingentes*, quarum nimirum causa prima est divina voluntas. Iuxta ergo haec omnia membra soluturi quaestionem:

*Dicendum primo*: [Oxon. ib. n. 7] Primum subiectum Theologiae *in se*, quantum ad veritates *necessarias*, est ipse Deus; non sub *ratione* aliqua *universali*, *attributali* vel *respectiva*, sed qua est *haec essentia*. *Prior conclusionis pars* probatur *primo*: nam obiectum primum scientiae continet virtualiter omnes veritates illius habitus, cuius est primum subiectum: sed nihil continet veritates theologicas, nisi Deus; ergo ipse Deus sit oportet Theologiae subiectum. Probatio *minoris*: nihil aliud continet ens ut causa, sive illud, ad quod omnia reducuntur per attributionem: nec aliquid continet ens ut effectus *demonstratione quia*: nam nullus effectus ostendit Deum Trinum, quae nihilominus est potissima veritas theologica; et similia; quandoquidem igitur omnes theologiae veritates in Deo continentur, nihil aliud ab ipso est primum Theologiae subiectum. *Deinde*: Theologia *in se* est de his, quae soli intellectui divino sunt naturaliter cognita: ergo est de aliquo soli Deo naturaliter noto; sed solus Deus est sibi soli naturaliter notus; ergo Theologia est de Deo, ut de primo eius subiecto. Probatio *antecedentis*: si ista scientia est de aliquibus alicui alii intellectui naturaliter notis; ergo praeter ista, aliqua alia sunt cognoscibilia naturaliter soli intellectui divino, cum infinitus sit, ac subinde longe plurium cognoscitivus, quam intellectus finitus, cui potest esse naturaliter cognita omnis essentia creata; igitur alia scientia est superior Theologia, nempe ea, quae est de naturaliter notis tantum intellectui infinito; quia ista erit de naturaliter notis intellectui creato. *Denique* probatur; quia in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de non per se subiecto, sicut de per se eius subiecto: alioquin non esset ratio, quare illud subiectum poneretur magis subiectum eius, quam aliud; igitur si Deus non esset Theologiae in se subiectum, non traderetur ita distincta cognitio de ipso, sicut traderetur in alia, cuius posset esse subiectum. Potest autem revera esse subiectum scientiae; igitur illa foret Theologia in se prior; ergo cum nulla scientia sit prior et altior Theologia in se, ipsius subiectum non est aliud, nisi Deus. *Accedit* etiam, quod secundum Augustinum, 14. *De Trinit.* cap. 1. et 4. ista scientia est de illis, quibus fides gignitur, defenditur, et roboratur; ergo est de illo eodem subiecto, quod est primum subiectum fidei; sed fides est de veritate prima, quae Deus est; ergo et Theologia in se erit de eodem Deo, ut de ipsius primo subiecto. — *Posterior conclusionis pars*, nempe, Deum sub ratione, qua est *haec essentia*, esse subiectum Theologiae *in se*, seu intellectus divini, et non sub ratione aliqua *universali*, *attributali*, vel *respectiva*; *probatur*: nam [Oxon. ib. n. 10] nullus conceptus communis, attributalis, vel respectivus, continet virtualiter omnes veritates proprie theologicas, pertinentes ad pluralitatem Personarum; etenim si contineret, cum eiusmodi conceptus naturaliter concipiantur a nobis, et propositiones subinde immediatae de illis conceptibus possent a nobis naturaliter concipi et intelligi; et per illas propositiones immediatas scire possemus conclusiones, et ita totam Theologiam naturaliter, et citra omnem revelationem, addiscere, quod nemo dixerit. *Deinde* conceptus illi communes, attributales, vel respectivi, ex quo non sunt soli Deo naturaliter noti, quia attingibiles per Metaphysicam; nec veritates in illis inclusae conceptibus, de quibus est Theologia, erunt soli Deo naturaliter notae. Theo-

logia autem in se dumtaxat intellectui divino est proportionata, et naturaliter nota; ergo ipsius obiectum formale est naturaliter immutativum solius intellectus divini; est ergo talis ratio prior omni alia ratione vel communi, vel attributali, vel respectiva. *Denique* Theologia in se est scientia eminentissima omnium; ergo de altissimo obiecto, et sub ratione perfectissima: cognitio autem ipsius *quodquid est*, est perfectissima, ut ait Philosophus 7. *Metaphys. tex. com. 4.* igitur cognitio illius essentiae, ut haec essentia, est perfectior omni alia cognitione, quae posset haberi de eodem sub praefatis conceptibus: Theologia igitur in se erit de obiecto perfectissimo, et sub ratione item perfectissima, absoluta, et priori omni alia speciali, et contracta per conceptus, seu universales, seu attributales, seu respectivos. *Exemplum:* [Oxon. ib. n. 9] Homo intelligitur ut animal rationale, ut substantia, ut mansuetum natura, ut nobilissimum animalium. In primo intellectu concipitur secundum rationem quidditativam *propriam*: in secundo in *communi*: in tertio *per accidens*, idest, in propria passione: in quarto *per respectum ad aliud*. Sed perfectissima notitia de homine non potest esse in respectu ad aliud, quia ista praesupponit notitiam absoluti: nec sub propria passione, quia haec notitia praesupponit cognitionem subiecti: nec de homine in universali, quia illa est confusa; igitur nobilissima cognitio de homine est secundum rationem quidditativam. Ita et in Deo.

*Dicendum secundo:* [Oxon. ib. n. 12] Theologiae nostrae in se consideratae subiectum continentiae veritatum *necessariarum* est ipse Deus sub ratione Deitatis. Quatenus vero *Theologia nostra est*, eius subiectum evidentiae est ens infinitum. *Prima pars* ex eo patet, quia inter Theologiam in se, et nostram non interest, nisi quidam respectus rationis, secundum quem theologica notitia refertur ad intellectum, qui ipsa praeditus est notitia; ergo et Theologiae in se, et ut in *intellectu creato* reperitur, est idem continentiae subiectum: quod obiectum adaequate notum est soli intellectui divino, Beatis vero inadaequate; nobis autem dumtaxat ex determinata revelatione aliquorum ex infinitis, quae in tali obiecto continentur. Cum igitur habitus ex obiecto evidentiam accipiat, primum obiectum eius et virtualiter continet ipsum habitum et in se, et quatenus est notum ex parte intellectui creato. — Ex quo declaratur *secunda pars*: etenim Theologia nostra, etiam quoad veritates necessarias, non habet evidentiam ex obiecto, sed ut accepta per revelationem; aliter propterea se habere non potest, ac illa, quae est evidens ex obiecto; dumtaxat ergo nostrae Theologiae, ut nostrae est assignandum primum obiectum notum, de quo immediate cognoscuntur primae veritates. Illud autem primum notum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus, quem possumus habere de illo, quod est in se primum continentiae subiectum. Ab hoc ergo conceptu perfectissimo accipiunt evidentiam theologicalia quaeque respectu nostrum attingentium pro causa complexionum theologicarum, rationem entis infiniti; etsi interim is conceptus non contineat in se virtualiter Theologiam nostram; nec multo minus ut nobis est nota.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [Oxon. ib. n. 18] Boetio eo loci esse sermonem de subiecto *accidentis*, non de subiecto *considerationis*. Quamvis igitur Deus, utpote summe simplex, nec alteri componibilis, nequeat ullum accidens recipere, potest tamen esse subiectum theologicae facultatis.

AD SECUNDUM respondeo: [Oxon. ib. n. 18] Philosophum intelligere de

materia *ex qua* fiunt res naturales : quae sane materia nequit esse efficiens : non vero de materia *in qua* sunt accidentia ; nam interdum ea materia est causa effectiva eorum : neque de materia *circa quam* versatur consideratio scientiae ; quia talis materia est causa effectiva una cum intellectu earum veritatum, quae continentur virtualiter in illa materia, sive subiecto considerationis.

AD TERTIUM dico, [Oxon. ib. n. 18] subiectum scientiae cuiuslibet naturaliter adinventae esse aliquod universale ; ideoque habeat oportet partes subiectivas : at Theologiae subiectum esse *hanc essentiam* singularissimam, et indivisibilem subinde in multis. Nam in natura creata imperfectionis est dividi in plura singularia ; nequit ergo Theologiae subiectum habere partes subiectivas ; sed non proinde non est scibile, cum sit infinitae intelligibilitatis. Possunt tamen aliquo modo ipsae Personae divinae appellari quasi partes subiectivae essentiae divinae, sed tamen essentia in eis non numeratur. *Cum subditur* de passionibus, quae non videntur concedendae in essentia divina ; *respondeo*, ultra praedicata, quae cognoscuntur de Deo per inquisitionem metaphysicam, ut summa sapientia, et bonitas ac providentia, et similia, sunt alia, quae conveniunt illi *essentiae ut haec*, quae proinde non sunt nata cognosci de illa nisi per ipsam cognitam : quae interim praedicata, quia sciuntur per essentiae rationem, habent modum passionum, sed non sunt ab essentia causata, cum sint eadem illi. Et quod dicitur, oportere subiectum habere principia ; *dicendum*, haud necessarium esse principia scibilis fore et principia in se ipsius subiecti : cum entis, in quantum ens (quod ponitur subiectum Methaphysicae) nulla sint essendi principia ; quia tunc profecto essent cuiuslibet entis : oportet ergo cuiuslibet subiecti esse principia, per quae demonstrantur eius passionem de eo, ex quibus principiis, tamquam ex mediis demonstrationis, formantur principia complexa, sicut propositiones per se notae : qua ratione possunt esse principia cuiuscumque scibilis, etsi nulla habeat essendi principia, respectu suarum passionum.

AD QUARTUM, cum probatur *antecedens* per Augustini auctoritatem, dico, [Oxon. ib. n. 19.] eo loci esse sermonem de materia *remota* huius scientiae in communi, non vero de eius *subiecto formali*. — *Ad secundam probationem* dicendum, omnes quatuor sensus reduci ad subiectum primum. *Cum probatur tertio*, respondeo, argumentum esse ad oppositum ; homo enim est subiectum moralis scientiae, vel medicinae, eo quod contineat virtualiter omnes veritates earum scientiarum respective, seu secundum corpus, seu secundum animam : ideo enim sanitas hominis est talis, quia eius corpus est sic complexionatum : et anima consimiliter continet virtualiter rationem felicitatis naturalis, *ex. i. Ethic.* Atqui homo non continet virtualiter veritates theologicas, cum sint supernaturales : igitur ipse homo nequit esse primum subiectum Theologiae. Cum igitur eae veritates virtualiter contineantur in solo Deo, is est statuendus primum huius scientiae subiectum.

AD ULTIMUM dico, [Oxon. ib.] primam propositionem esse falsam ; quia nihil aliud est finis scientiae, quam attingere per actum proprium obiectum ipsius. Non ergo inducit aliquam formam per actum suum in obiectum ; quia scientia non est factiva.

## ITERUM ARTICULUS VII.

UTRUM DEUS SIT SUBIECTUM HUIUS SCIENTIAE.

*Doct. Prol. q. a n. 13. — S. Thom. 1. p. q. 1. a. 7.*

VIDETUR non Deus in se, sed ipsum [*Oxon. Prol. q. 3. n. 13*] Verbum esse subiectum adaequatum Theologiae, pro quanto complectitur veritates *contingentium*. Nam illud est ponendum subiectum primum contingentium, de quo primo verificantur veritates theologicae contingentes: sed de Verbo immediate verificantur omnes articuli reparationis nostrae; ut est evidens; Verbum enim caro factum est, passum, mortuum, resurrexit etc., igitur Verbum est primum subiectum contingentium. — *Confirmatur* [*Oxon. ib. n. 3.*] Hugo *de Sacramentis in principio*, vult, opera restorationis esse Theologiae, utique contingentium, subiectum. Et Casiodorus *super Psalm.* dicit expresse, Christum caput, cum membris esse subiectum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 16.*] Secundum Linconiensem in Hexameron, articulos pertinentes ad humanitatem non continet Deus ut subiectum; quia per naturam divinitatis sibi non competunt. Illud autem subiectum primo continet passionem, per cuius formam passio sibi est; igitur cum insint per humanitatem, Christus erit contingentium veritatum primum subiectum.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 14.*] Si Verbum aut Christus sit adaequatum subiectum Theologiae contingentium; igitur veritates contingentes de aliis Personis, ut: *Spiritus Sanctus missus est visibiliter et invisibiliter*, nec veritates contingentes de Deo Trino, ut: *Deus creat, gubernat mundum, remittit peccata, punit, praemiatur*; istae, inquam, et consimiles veritates non forent theologicae. Et *probat*ur; quia ad nullam scientiam per se pertinet aliqua veritas, nisi sit de subiecto primo, vel de eius parte subiectiva, vel integrali, vel essentiali, vel de aliquo essentialiter ad subiectum attributo; nullo ex his modis spectant praedictae veritates ad Christum; non essent igitur illae complexiones theologicae veritates, quod nemo dixerit.

RESPONDEO, [*Oxon. ib. n. 13.*] *dicendum primo*: subiectum primum Theologiae *contingentium* tam *in se*, quam *in intellectu divino*, et *Beatorum* est essentia divina, qua *haec essentia* est. *Declaratur*; nam veritatum contingentium nullum est subiectum virtualis continentiae; quia tunc, non contingentes, sed necessariae eae veritates forent; subiectum igitur earum aequaliter oportet se habeat ad ipsas, et ad oppositas earum; et nihilominus inter ipsas est ordo, quia aliqua, ut, *voluntas vult*, est prima vera contingens; igitur subiectum primum multarum veritatum contingentium illud est, de quo primo, idest, immediate dicitur praedicatum primae contingentis, quae est quasi primum principium in ordine contingentium, vel praedicata plurium primarum contingentium, si plures sunt primae. In contingentibus autem primum notum non est nisi per intuitionem extremorum; ergo primum intuibile, cui inest primum praedicatum primae veritatis contingentis, est primum subiectum omnium veritatum contingentium ordinarum. Cum igitur tale intuibile primum sit essentia divina ut *haec*; ea enim visa, nata sunt videri coniungi extrema complexio-



num contingentium, scilicet primae, et reliquarum pendentium ab illa; igitur essentia divina ut *haec* est subiectum primum Theologiae contingentium in se, in intellectu Dei, et Beatorum. Caeterum visio essentiae divinae in Beatis est sicut cognitio entis in Metaphysica; et ideo beata visio non est Theologia quae est de veritatibus complexis, sed est quasi perfecta incomplexa apprehensio subiecti, praecedens naturaliter scientiam Theologiae.

*Dicendum secundo:* [Oxon. ib. et n. 12] Theologiae nostrae contingentis subiectum primum est Deus, sub ratione entis infiniti, sub qua est quoque subiectum primum Theologiae necessariorum. Non quia eo in conceptu virtualiter contineatur habitus Theologiae contingentium, etiamsi intuitive videretur, sed quia ut a nobis cognoscibilis, proximus est illi, cui intuitive noto, natum esset praedicatum primae contingentis cognosci evidenter, suo inhaerere subiecto. Et profecto veritates contingentes in Theologia magis persuaderi possunt nobis per rationem entis infiniti, quam per aliam quamcumque pro praesenti statu notam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. ib. n. 13] aliquod contingens potest primo dici de Verbo, et aliquod de Spiritu Sancto, et aliquod de Deo Trino, ut, *creare*; erunt igitur Personae divinae quasi partes subiecti primi, qui est Deus, ut *haec essentia*: sicut enim, quamvis aliqua necessaria sint primo vera de diversis Personis, non propterea ipsae, aut aliqua earum, est primum subiectum necessariorum, sed Deus: ita et contingentium, ut extitit declaratum. — *Ad confirmationem* dicendum [Oxon. ib. n. 20], Hugonem, et Cassiodorum non expressisse *subiectum formale* Theologiae contingentium in se, et in intellectu divino, et Beatorum, quod aliud esse nequit, quam subiectum necessariorum; sed esse locutos de *materia proxima*: materia enim proxima subiecto Theologiae contingentium, est Christus ut restaurator, et ut caput Ecclesiae; at is tamen involvit ulteriorem ordinem ad ipsum subiectum formale.

AD SECUNDUM dico: [Oxon. ib. n. 16] veritates enunciatae contingenter de Christo, in nullo subiecto continentur virtualiter; quia tunc inessent necessario, ut tactum fuit *supra*: habent nihilominus aliquod subiectum, de quo primo et immediate enunciantur; et illud est Verbum. Nam veritates theologicae de Incarnatione, Passione, Nativitate etc. sunt istae: *Verbum est factum homo: Verbum est homo natus: Verbum est homo passus, etc.* Cum itaque dicitur: passio inhaeret secundum naturam humanitatis: *respondeo*, humanitas non est ratio primi subiecti, ad quod stet resolutio; sed est quasi passio prior medians inter primum subiectum istarum veritatum, quod est *Verbum*, et alias posteriores passionem, ut *natus, passus, etc.* Est enim evidens, qualiter humanitas nequit esse ratio subiecti respectu passionis primae, quae est, *esse incarnatum*; quia illud dicitur de Verbo, non praeintellecta humanitate in ipso. Quaecumque igitur ratione humanitatis inesse intelliguntur Christo, ad Verbum reducuntur; et tandem ad primam contingentem, quae est *Voluntas vult*: et quoniam eius complexionis veritas nata est esse evidens inveniendi divinam essentiam in se, *haec essentia* statuenda est primum obiectum totius Theologiae necessariorum et contingentium in se, et in intellectu divino, et Beatorum, ut declaratum est *in solutione*.

## ARTICULUS INCIDENTS.

UTRUM THEOLOGIA SIT DE OMNIBUS EX ATTRIBUTIONE  
IPSORUM AD PRIMUM EIUS SUBIECTUM.

*Doct. Oxon. Prol. q. 3. in 2. laterali. — In Report. ib. Quaestiunc. 5.  
S. Thom. 1. p. art. 7. in solutione.*

VIDETUR Theologia non esse de omnibus ex attributione ad primum subiectum eius. Nam [*Oxon. 3. d. 24. n. 1. - Prol. q. 3. (2 lat.) n. 4.*] Augustinus 14. *De Trinit. cap. 1. Non utique, inquit, quicquid sciri ab homine potest in rebus humanis etc. huic scientiae tribues, sed illud tantummodo, quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur;* igitur Theologia non est omnino de omnibus per attributionem ad eius subiectum primum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. Prol. ib. n. 22.*] Quidditates distinctae ab essentia divina, ut est *haec essentia* singularis, continent primo multas veritates de se: quia per impossibile circumscripto omni alio, si illae quidditates essent increatae, adhuc eas veritates continerent; igitur essentia divina *ut haec*, praecise causat Theologiam in intellectu divino: Geometriam autem causat linea: et Arithmeticam numerus; et sic de aliis habitibus; igitur Theologia non est ita de omnibus, ut omnia sint nota virtute primi obiecti eius intellectui proportionato.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 4.*] Philosophus 4. Metaphys. text. c. 2. *Eadem est scientia de aliquo, et de attributis ad ipsum:* et exemplificat de sano. Sed omnia alia attribuuntur essentialiter ad subiectum primum huius; ergo Theologia est de omnibus per attributionem ad primum subiectum ipsius.

RESPONDEO [*Oxon. ib. n. 22.*] *dicendum primo*, Theologiam Dei esse de omnibus omnino cognoscibilibus, ac proinde etiam Theologiam *in se* involvere cognitionem omnium scibilium. Nam obiectum primum theologicum facit omnia actu cognita intellectui divino; nam post cognitionem sui, et omnium necessariorum *ad intra*, in secundo signo naturae movet ad cognitionem omnium virtualiter contentorum in ente infinito: et in tertio signo movet ad intelligendas veritates virtualiter inclusas in illis quidditatibus; adeo ut non sit ordo secundi ad tertium *ratione causalitatis*, quia illae quidditates nihil causant in intellectu divino; sed dumtaxat est ordo *effectuum essentialiter ordinatorum* respectu eiusdem causae, ita ut, si in tertio instanti naturae essentia divina non moveret ad notitiam illarum veritatum, essent divino intellectui ignotae: cum enim sit infinitus, non est natus perfici a quidditatibus finitis; quia infinitum nullo modo perfici potest a finito: nam alioquin divinus intellectus vilesceret, si immutaretur ab *aliquo* alio ab essentia sua. Nam in illo instanti naturae in quo intelligit lineam, adhuc esset quasi in potentia ad cognoscendas veritates in linea existentes, virtute ipsius lineae; ergo linea quasi effective imprimeret cognitionem istarum veritatum intellectui divino, qui a linea proinde immutaretur. *Deinde*, omnis potentiae potentis actuari a diversis obiectis, per se virtute propria eorum, primum obiectum est aliquid commune eis: sed si linea virtute sui causaret veritatem in intellectu divino, pariter, et caeterae quidditates causabunt; igitur primum obiectum intellectus divini foret

quid his omnibus commune, et non essentia divina singularis. Nec obstat quod alia obiecta attribuuntur ad essentiam suam; quia etiam alia entia attribuuntur ad substantiam, et tamen obiectum intellectus nostri est ens. Est igitur Theologia *in se*, et *in intellectu divino* de omnibus prorsus cognoscibilibus, ac proinde Deus de omnibus illis dumtaxat habet cognitionem theologicam, quia omnia cognoscit virtute solius obiecti theologici actuantis intellectum eius.

*Dicendum secundo* [Oxon. ib. n. 23.] Theologiam *in intellectibus Beatorum* non esse de omnibus cognoscibilibus; quia intellectus eorum nati sunt immutari a quidditatibus creatis ad cognitionem veritatum inclusarum in eis; et ideo praeter istam veritatem theologicam, quam habent de illis quidditatibus, ut ostensis in essentia Dei, possunt habere naturalem cognitionem de eisdem ex propria motione earundem quidditatum. Theologia igitur *Beatorum* de quibuscumque creatis non est omnis cognitio possibilis de ipsis tali intellectui.

*Dicendum tertio* [Oxon. ib. n. 24.] Theologiam, ut est *habitus perficiens intellectus Beatorum*, esse *posse* de omnibus scibilibus, esto *de facto* non sit de omnibus. Nam nullum est scibile, ad quod cognoscendum non possint determinari ab essentia divina intuitive ab ipsis visa, praesertim cum scibilia specificè distincta non sint infinita. De facto autem non habet limitationem, nisi ex voluntate Dei ostendentis aliquid in essentia sua; et ideo actualiter Theologia eorum est de tot, quot voluntarie Deus ostendit eis in essentia sua.

*Dicendum quarto* [Oxon. ib. n. 24.] Theologiam *nostram* non esse actu de omnibus scibilibus, sed de iis dumtaxat quae Deus revelavit. Nam sicut Theologia Beatorum habet terminum, ex voluntate Dei ostendentis tot, et non plura in essentia sua, ita et Theologia nostra terminum habet ex voluntate Dei revelantis. Terminus autem praefixus a voluntate divina, quantum ad revelationem generalem, est eorum quae continentur in Sacra Scriptura; quia, sicut habetur Apocalyp. ultimo: *Si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto*. Igitur Theologia *nostra*, de facto, non est nisi de his quae continentur in Scriptura, et de his quae possunt elici ex ipsis.

*Tandem dicendum*, [Oxon. ib. n. 25] *nostram* Theologiam esse *non posse* de omnibus cognoscibilibus, secundum praesentem statum. Tum propter defectum intellectus nostri nequeuntis in speciali concipere multas quidditates: revelatio autem, secundum communem legem, non est, nisi de his quorum termini possunt naturaliter concipi a nobis. Tum propter defectum Theologiae, quae cum sit de revelatis, de quibus est et fides, nequit simul esse cum evidenti cognitione de eisdem cognoscibilibus; cum igitur pleraque sint nobis naturaliter cognita, de illis nequit esse nostra Theologia revelata.

Tamen omnis Theologia sive *nostra*, sive *Beatorum*, est de *omnibus* entibus, quantum ad *aliqua* de eis cognoscibilia, scilicet, quantum ad respectus quos habent ad essentiam divinam, ut *haec essentia*: ad quam omnes creaturae dicunt essentialem dependentiam, prout cognoscimus in nostra Theologia. Nam si id intelligeretur a nobis per metaphysicam inquisitionem, talis cognitio non spectaret ad nostram Theologiam, quae est de his quae habentur in Scriptura per revelationem Dei, et de omnibus quae eliciuntur ab illis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dico [Oxon. ib. n. 25.] Augustinum loqui utique de Theologia, sed non *in se*, sed *prout traditur in Sacra Scriptura*, unde subdit: *qua scientia non pollent fideles plurimi quamvis polleant ipsa fide plurimum*. Non vult igitur, Theologiam sive in se, sive in intellectu divino, non esse de omnibus prorsus scibilibus; sed dicit, *nostram* Theologiam non esse de omnibus, quod ultro est omnibus fatendum.

AD SECUNDUM patet ex dictis, *in declaratione primae conclusionis*: Etsi enim [Oxon. ib. n. 22.] quidditates omnes includant aliquas veritates per se, nihilominus, ut comparantur ad intellectum infinitum, non movent ad cognitionem earum; sed movetur ab objecto infinito ad cognoscendas eas quidditates, et tandem ad notitiam earundem passionum.

## ARTICULUS VIII.

### UTRUM HAEC DOCTRINA SIT ARGUMENTATIVA.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 1. a. 8.*

VIDETUR sacra doctrina minime esse argumentativa. Nam [Oxon. Prol. q. 4. n. 1.] Joann. 20. habetur: *Haec autem scripta sunt, ut credatis*; sed [3. d. 23. n. 6.] iis, in quae credimus, non assentimur propter discursum extorquentem assensum nostrum, sed magis, quia Deus ita revelavit; ergo haec doctrina non est argumentativa.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 24. n. 15.] In facultatibus argumentativis assentimur conclusioni propter argumentum et eius evidentiam; sed in hac doctrina non assentimur uni propositioni propter aliam, ut conclusioni assensum praestamus propter principium; sed ex aequo fide tenemus tam ea, quae videntur principia, quam conclusiones; ergo non est haec doctrina argumentativa. *Minor* declaratur: cum enim dicit Paulus 1. ad Corinth. cap. 15: *si mortui non resurgent, neque Christus resurrexit*; ex aequo credimus Christum resurrexisse, sicuti mortuos esse resurrecturos; nec unum per aliud.

3. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 2] Si Theologia foret argumentativa, maxime, ut probaret veritatem articulorum fidei: sed articuli fidei hoc ipso, quod proponuntur credendi, vel sunt indemonstrabiles, vel inutile est conari eos ostendere per argumentationes; quia [ib. 2. d. 1. q. 3. n. 2. — 1. *Metaph.* q. 1. n. 33.] tunc et evacuaretur meritum fidei inter credentes, et infideles putarent nos eos articulos credere propter rationes fortasse solubiles et non propter auctoritatem Dei revelantis, et Ecclesiae asserentis ea revelata fuisse ab illo, qui nec potest fallere nec falli: et ideo tales disputationes in fidei potius praeiudicium cedere videntur.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 24. n. 1.] Augustinus 14. *De Trinit.* cap. 1. *Huic scientiae*, inquit, *tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, et roboratur*: sed haec omnia Theologia praestare nequiret, nisi esset argumentativa; ergo revera argumentativa est, et argumentis ipsam fidem contra adversantes tuetur.

RESPONDEO dicendum, Theologiam esse argumentativam. Etenim [Oxon. Prol. q. 3. (2 lat.) n. 24.] Theologia nostra de facto est de his quae continentur in Sacra Scriptura, et de iis quae possunt elici ex illis; sed cum ex aliquo prius noto in quocumque lumine, elicitor aliud inclusum virtualiter in illo, exercetur formaliter discursus; qui aliud essentialiter



non requirit, nisi quod principium eius sit naturaliter prius notum, et ut ita notum sit causativum alterius extremi discursus; igitur nostra Theologia est argumentativa. — *Rursum* [Oxon. 3. d. 24. n. 6. et seqq.], secundum Augustinum 14. *De Trinit.* cap. 1. *Aliud est scire tantummodo, quid homo credere debeat propter vitam aeternam adipiscendam: aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus.* Porro haec scientia, et piis opitulatur, et contra impios insurgit, ut propugnet quae in Scripturis Sanctis divinitus tradita sunt; vel exponendo Scripturae locum obscurum per clariorem, evidentioreque: vel adhibendo alias scientias in conclusionum latentium deductione, et contrariorum solutione, et praesertim per usum et applicationem Metaphysicae, ut veritas Scripturae de Trinitate, et Intelligentiis, caeterisque abstractis, intelligatur. Haec omnia Theologia praestare non posset, nisi facta argumentatione et deductione unius ex altero, minus scilicet noti ex notioribus in lumine fidei. Unde [Oxon. 3. d. 23. per tot.] et oportet habitum *theologicum* omnino esse alium ab habitu *fidei infuso*; quia scientia Theologiae (inquit Augustinus 14. *De Trinit.* cap. 1.) non pollent plurimi fideles, quamvis egregie credant, polleantque subinde ipsa fide. Simples itaque [Oxon. 3. d. 24. n. 20] credunt omnia implicite, quae Ecclesia sincera fide explicite tenet, nec sciunt fidem explicare nec defendere; haec igitur scientes habeant oportet habitum distinctum a fide, quamvis non alio lumine, quam fidei; quia is habitus non innitur principiis notis, nisi in lumine fidei; et ideo conclusio nequit habere maiorem evidentiam, quam habeat altera praemissarum minus evidens; quemadmodum et in omni mixtione, certitudo conclusionis est certitudo praemissae minus certae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM est responsio ex statim dictis; quia [Oxon. 3. d. 23. et 24.] Theologiae habitus est alius a fide infusa, et propterea Theologia potest esse discursiva, etsi fidei habitus non esset argumentativus. Et per idem ad SECUNDUM.

AD TERTIUM respondeo, dictum esse *in solutione*, quid praestet Theologia per hoc quod est argumentativa: deducit enim conclusiones inclusas in Scripturis divinis, easque declarat in Ecclesiae aedificationem, et tuetur contra infideles ad errorum confutationem. Qui [Report. 2. d. 1. q. 4. n. 18.] infideles exinde intelligentes possibilitatem credibilium, et sophisticas esse eorum rationes, a protervia recedentes, facilius disponuntur ad amplectendam veritatem. Nec [Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 7.] per hoc quod Articuli proponuntur credendi, propterea sunt indemonstrabiles etiam nobis, quia plerosque demonstrare possumus, sicuti sunt dogmata de existentia, et unitate Dei, et quaedam alia. Haec ipsa nihilominus, quae possunt demonstrari, utile est communitati tradi per viam auctoritatis, *tum* propter negligentiam communitatis in inquirendo veritatem, *tum* ob impotentiam intellectus nostri: non omnes enim eas demonstrationes valent aut conficere, aut ab aliis inventas intelligere; et *denique* propter errores inquirentium per demonstrationem; quia veritatibus suis multa falsa permiscunt, ut ait Augustinus 18. *De Civit.* cap. 41.; ideo tuta, ut dictum est, via, et facilis est auctoritas certa, quae non potest fallere nec falli; cuique assentientes simplices, certissimi sint de veritate revelatorum, qui alias dubii remanere potuissent ob falsitates admixtas demonstrationibus. — Et *cum subditur*, inutile esse declarare per demonstrationes fidei articulos,

quia deperit fidei meritum; respondeo [*Oxon.* 2. d. 1. q. 3. n. 10-11. — *Report.* loc. cit.] Doctores catholicos inquirentes veritatem creditorum haud existimavisse imminui aut deperire meritum fidei; imo Augustinum, Anselmum, et alios innumeros putavisse meritorie laborare in Ecclesiae aedificationem, et errorum destructionem. Credentes enim inquirebant, ut intelligerent ea quae crediderunt per rationes; etsi fatendum sit, scientiam et fidem de eodem minime compati posse in eodem intellectu [*Oxon.* 3. d. 24. per tot.]— Quantum [*Oxon.* et *Report.* loc. cit.] ad infideles attinet, si rationes necessariae occurrant, utile foret eas adducere, ad extorquendum ab eis assensum circa Articulos ita evidenter demonstratos. Quod si tantum ostendatur eorum possibilitas, adhuc id cederet in emolumentum Ecclesiae; quia exinde infideles aliquantulum persuaderentur, nec resisterent pertinacius, tamquam impossibilibus. Adducere nihilominus sophismata pro demonstrationibus contra infideles, periculosum esset; quia ex hoc exponeretur fides derisioni. Arguentes tamen contra fidei hostes arbitrantur se non adducere sophismata, sed rationes necessarias, et veras demonstrationes. Et ideo nullum praeiudicium videntur fidei inferre, nec respectu fidelium, nec in ordine ad infideles.

## ARTICULUS IX.

UTRUM SACRA SCRIPTURA DEBEAT UTI METAPHORIS.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 1. a. 9.*

VIDETUR minus convenire Sacrae Scripturae usus metaphorarum. Siquidem Scripturae Sacrae doctrina argumentativa est, uti *articulo antecedenti* extitit declaratum; ergo non debet uti metaphoris. Probatio *consequentiae* (1): siquidem [*Oxon.* 2. d. 7. n. 10.] Philosophus 3. *Metaphys.* text. c. 15. deridet modum procedendi Poetarum, qui in tradenda doctrina philosophica metaphoris uti consuevere, eo quod non possit satis intelligi, quid dicatur et significetur per tales sermones parabolicos, vel metaphoricos; igitur tradentibus scientiam et doctrinam abstinendum est a metaphoris locutionibus.

2. PRAETEREA. In Scriptura continentur quae sunt necessaria ad salutem [*Oxon.* Prol. q. 2. per tot. — 4. d. 2. q. 1. n. 2]; ergo non oportet eam uti metaphoris. Probatio *consequentiae*: remedia pro omnibus tradita debent esse pariter communia omnibus eadem sibi adhibere volentibus, ut patet de Sacramentis. Per hoc autem quod Scriptura utatur parabolis et metaphoris, non est omnibus communis; imo vix pauci cum multo labore eius assequuntur intelligentiam; ergo praestaret nullas esse in divina Scriptura metaphoras, propter quas eius intellectus esse nequit omnibus obvis atque exploratus.

3. PRAETEREA. Eiusmodi figuratae locutiones et metaphoricae ducunt in errorem, aut saltem ancipites reddunt legentes; ergo debent abesse a Scriptura, in qua veritas, et doctrina necessaria ad salutem proponitur. *Assumptum* declaratur; quia cum ait Apostolus 1. ad Corinth. cap. 10: [*Oxon.* 4. d. 10. q. 1. n. 3.] *Petra autem erat Christus*; et Joan. 15: *Ego*

(1) Videndus Augustinus *lib. 83. qq. q. 52*. Sed et Magister Alensis 1. p. q. 1. membro 4. a. 4 et 5.

*sum vitis vera*, inquit Salvator, simplices et imperiti possent duci in errorem, et perperam sentire de Christo, quaedam illi attribuentes, quae omnino sibi repugnat.

CONTRA. Danielis 10: *Intelligentia est opus in visione*; quae ergo ostensa sunt Prophetis in visione, habebant [*Miscell.* q. 6. n. 7.] sensum occultum et mysticum, rebus visis significatum, qui non erat perspectus per ipsam visionem, sed per aliam intelligentiam erat investigandus et prosequendus; ut cum Ieremias posuit lumbare in Euphrate, et invenit illud putrefactum; et Pharao vidit spicas; et Balthassar manum scribentem; et innumera alia metaphorica, et figurata, tam in verbis, quam in factis; ut cum Iacob [*Oxon.* 3. d. 38. n. 13.] simulando se esse primogenitum, extorsit paternam benedictionem; et consimilia. Ad Scripturam igitur spectat maxime uti metaphoris, quibus intelligibilia significantur, non per verba tantum, sed etiam per res verbis significatas.

RESPONDEO dicendum, apprime convenire Scripturae divinae usum metaphorarum, ad exprimenda et significanda, quantum fieri potest, divina et intelligibilia, mediantibus sensibilibus et corporalibus figuris et formis. Etenim [*Oxon.* 2. d. 11. n. 8 — 4. d. 1. q. 7.] pro praesenti statu ipsa intelligibilia nequeunt immutare nostrum intellectum; quia [*Oxon.* 2. d. 3. q. 8. n. 13.] is immediate non est natus moveri, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili prius moveatur; non quidem ex natura ipsius intellectus, sed magis ex infirmitate et conditione praesentis status, orta ex Adae praevaricatione: unde Augustinus 15. *De Trinit.* cap. ult. *Attolle*, inquit, *oculos ad ipsam lucem, et eos in eam fige, si potes etc. Quae igitur est causa, cur acie fixa ipsam videre non possis, nisi utique infirmitas? Et quae causa infirmitatis, nisi iniquitas?* [*Oxon.* 4. d. 12. q. 1.] Stante igitur nostri intellectus conditione imperfecta, caligantis ad ea quae sunt manifestissima naturae, opus fuit, ad utcumque percipienda intelligibilia, et divina, manuduci quibusdam dissimilibus similitudinibus, ac proinde ostendentibus analogicam attributionem [*De rerum principio* q. 1. a. 3. n. 14.], submota dissimilitudine, ac perstante debito gradu proportionis fundantis sibi correspondentem similitudinem: quamvis enim revelatorum in Scriptura contentorum termini sint naturaliter conceptibiles, [*Prol.* q. 3. 2 lat. n. 25.] (revelatio enim, secundum communem legem, est de his quorum termini possunt naturaliter concipi a nobis) impotens nihilominus noster intellectus est ad intelligendum ea omnia, quae sunt revelata, et quae possunt elici ex illis; ideo mediis figuris, et verborum, et rerum sensibilibus, elevatur et manuducitur ad intelligenda pro modulo suo, quae alioquin ipsum laterent, ob causam praedictam (1).

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, concedendo [*Oxon.* 2. d. 7. n. 10.] non oportere in tradendis philosophicis disciplinis introducere me-

(1) Dionys. de caelest. Hier. cap. 2. *Nempe enim poeticis fictionibus Theologia, ut eos describeret spiritus, qui formis carent, affatim utitur: humanae scilicet mentis infirmitatem non ignorans, eique propriam, et cognitam viam, per quam ad altiora feratur, benignissime providens, ac ipsius modo, in sacris literis huiusmodi ascensionis itinera sternens.* Haec ille; pergens exinde declarare earum sacrarum fictionum abditas rationes, ac confutans extimantes, melius nobis consultum fuisse, si incorporalia quaeque per incorporalia essent signa explicata; *At id profecto, inquit, eiusmodi est, ut et divinas virtutes nefarie iniuriis violet, et nostram etiam fortassis mentem in praecipitia erroris impellat, profanis illam compositionibus prorsus affingens.* Ac denique aptius, ac congruentius nobis divina tradi non potuisse concludens: *Si ergo ait, in divinis rebus negationes quidem verae sunt, affirmationes vero nequaquam tantis arcanorum latebris congruant: illa sane convenientior in rebus invisibilibus erit expressio, quae per dissimilia signa monstratur.*

taphoras, quia tunc fortassis non est aliqua utilitas in eis. Philosophorum enim dogmata de rebus naturalibus, et de his quae possunt deduci ex illis, non sunt supra captum intellectus creati, ut is exceditur a Theologicis revelatis; ac propterea, si metaphoricae et figuratae locutiones non sunt adhibendae in Philosophia, quia inutiles, earum tamen usus in Theologia est plane necessarius.

AD SECUNDUM dicimus, ea quae sunt necessaria ad salutem clare et diserte in Scriptura divina contineri: nam [*Oxon.* Prol. q. 2. n. 14.] ipsa tradit quis sit finis particularis hominis, scilicet visio et fructio perpetua Dei, et quatenam praeterea sint necessaria pro eius finis assecutione, nempe decem Legis mandata: caetera [*Oxon.* 3. d. 25. q. 1. n. 6.] autem revelata perinde nosse, non esse necessarium cuivis hominum, sed iis dumtaxat, quorum interest alios edocere et instruere in via salutis, eo quod illorum regimen susceperere; vel ad quos spectat fidei dogmata adversus infideles propugnare et tueri. Verumtamen pleraque esse in divinis Scripturis obscura ac difficilia intellectu, non casu, sed Dei sapientissima dispensatione factum esse, docet Augustinus 11. *De Civit.* cap. 19. Praeterquam [*Oxon.* Prol. q. 2. n. 15.] quod dulcius capitur, quod latet sub aliqua sententia literali ac si esset nude et expresse dictum: et ideo ad devotionis affectum inflammandum et acuendum conferunt illa. Quare [*Oxon.* 3. d. 24. n. 16.] earum cognitio figurarum et metaphorarum promovet sine dubio christianam pietatem; ad quam excitare, in Ecclesiae aedificationem, possunt quicumque, ultra sensum literae, habent intelligentiam exponendi illam magistraliter secundum sensus latentes in litera.

AD TERTIUM est responsio ex statim dictis; quia quemadmodum necessaria quaeque ad salutem dilucide et citra omnem figuram et metaphoram continentur in Scriptura, ita difficilia intellectu, et per figuram prolati sermones, ut percipiantur ab omnibus non oportet. Verumtamen illi, quorum interest talia declarare ad Ecclesiae aedificationem, habent regulam non errandi, nempe: vel Patrum expositiones, vel alia eiusdem Scripturae loca. Universaliter [*Oxon.* 4. d. 10. q. 1. n. 3.] enim intellectus Scripturae, an scilicet locutioni subsit figura et metaphora, colligi potest ex praecedentibus vel consequentibus ibidem, vel ex aliis. Unde apposite Augustinus lib. 83. qq. q. 69. *solet*, inquit, *circumstantia Scripturarum illuminare sententiam*. Et cum ait Salvator, *Ego sum vitis vera*, subiunxit, *Et vos palmites*: constat autem, Discipulos haud extitisse palmites naturales, sed dumtaxat figurative; et ita de aliis figuris et metaphoris.

## ARTICULUS X.

### UTRUM SACRA SCRIPTURA SUB UNA LITERA HABEAT PLURES SENSUS.

*Doct. Miscell. q. 6. a n. 3. - S. Thom. 1. p. q. 1. a. 10.*

VIDETUR Sacra Scriptura haud continere sub una litera multiplicem sensum. Nam [*Miscell.* q. 6. n. 3.] Sacra Scriptura (quae veteri et novo Testamento concluditur) est regula infallibilis, per quam aliquid probari, aut reiici potest; sed si haec Scriptura multiplicem sensum contineret, per ipsam nequiret aliquid certo probari: ergo praestat fateri, unicum simplicemque sensum sub litera latere. *Minor* constat; quia cum in argumento



assumitur vox variae multiplicisque significationis, committitur fallacia *aequivocationis*, et *amphibologiae*.

2. PRAETEREA. [*Oxon. Prol. q. 3. n. 1.*] Scripturae Sacrae subiectum est unicum; ergo et unicum oportet in ea sensum ac intelligentiam contineri. Probatio *consequentiae*: si multipliciter posset, aut intelligi deberet, utique cuilibet sensui corresponderet proprium subiectum, seu circa tot subiecta versaretur, quot modis litera intelligi posset, et deberet.

3. PRAETEREA. In caeteris disciplinis omnibus unicus est sensus, quem praefert litera ipsius disciplinae; imo si multiplex foret, id profecto esset imperfectionis talis scientiae, quia cederet in detrimentum addiscentium illam; igitur si sacrae doctrinae litera abundat sensibus, id non videtur stare cum maxima perfectione eius, quia cum unus sit satis, reliqui videntur esse superflui, et efficere quo minus facilius addiscatur.

CONTRA. [*Miscell. q. 6. n. 3.*] Ad Galat. 3: *Lex paedagogus noster fuit in Christo*, nempe, quia Mosayca Lex extitit dispositio ad evangelicam latam a Christo; igitur cum haec omnia (nam pleraque diserte exprimuntur) non contineantur in Lege Moysis secundum literam, Scriptura divina ultra sensum literalem, alium habet, mysticum, et spirituale.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. Prol. q. 3. n. 1. — Miscell. ib. n. 3-4.*] divinae Scripturae (de qua ait Augustinus 2. *super. Genes.* ad lit. cap. 9. *Maiores huius Scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas*) sensum esse multiplicem; scilicet *literalem*, quem ipsa praefert litera, estque primus, et *spiritualem* seu *mysticum*. Porro mysticus in tres alios dividitur, nempe *allegoricum*, *tropologicum* seu *moralem*, et *anagogicum*. *Literalis* itaque significat quasi rem gestam; *Moralis* autem seu *Tropologicus* est, quum ex re gesta exprimitur aut deducitur quid agendum sit in moribus. *Allegoricus* vero sensus spectat ad ea, quae credenda sunt. Et *Anagogico* denique sensu significantur ea quae sperare debemus. *Exemplum*: vox *Ierusalem* sensu *literali* importat, exprimitque Civitatem regiam in terra Promissionis: secundum sensum vero *moralem*, animam sanctam: *allegorice*, Ecclesiam militantem: sensu denique *anagogico* exprimitur Ecclesia triumphans. Scriptura igitur divina multiplicem sensum in se necessario claudit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Miscell. ib.*] divinam Scripturam, quatenus est regula infallibilis stabiliendi dogmata, seu probandi vera, et reiiciendi falsa, unicum continere sensum *literalem*, secundum quem dumtaxat sensum potest adduci ad probandum aliquid, et reiiciendum quicquid Scripturae adversatur. Unde Augustinus Epistola ad Vincentium, quae est 48. *Quis, inquit, non imprudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia, quorum lumine illustrantur obscura?* Alii ergo sensus, quos Sacra Scriptura in se condit, a literali, non sunt adducendi in dogmatum propugnatione, aut errorum exclusionem, nisi ab ipso literali habeant evidentiam; ac proinde nulla aequivocatio aut amphibologia est pertimescenda ex multiplici sensu Scripturarum.

AD SECUNDUM dicendum [*Oxon. Prol. q. 3. (2 lat.) n. 19.*], (ut etiam supra tactum fuit *artic. 7. primum*) etsi Scriptura abundet sensibus, unicum tamen esse eiusdem subiectum primum, et non multiplex, quia omnes ad unum ordinantur. — Respondeo praeterea sic: sensus, qui in una parte Scripturae non est literalis, in alia parte est literalis. *Exemplum*: cum

Lucae 15. scribitur: *Abiit in regionem longinquam*: sensu morali significatur, recessisse per peccatum a gratia Dei; et is ipse sensus moralis alibi literalis est; puta, cum dicit Scriptura: *Longe a peccatoribus salus*; et ita de reliquis. Etsi igitur aliqua Scripturae pars contineat diversos sensus, tota nihilominus Scriptura habet omnes sensus istos pro sensu literali, ex quo desumuntur argumenta, et per quem est regula infallibilis veritatis; ac propterea unicum debet esse eius primum subiectum, ut *artic. 7.* fuit declaratum.

AD TERTIUM respondeo, spectare ad eminentiam Scripturae divinae abundare sensibus morali et mystico, ultra literalem. Unde quamvis in disciplinis humanitus inventis et acquisitis, metaphoricae locutiones ingerant inutilem difficultatem et confusionem addicere satagentibus, nihilominus contraria omnino est ratio in his quae excedunt captum intellectus humani, ut *articulo praecedenti* expositum est.

## QUAESTIO SECUNDA.

### DE DEO: AN DEUS SIT.

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est, Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, et finis specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum, ad huius doctrinae expositionem intendentes:

1. Tractabimus de Deo. - 2. De motu rationalis creaturae in Deum. - 3. De Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

#### *Consideratio autem de Deo tripartita erit.*

1. Namque considerabimus ea, quae ad essentiam divinam pertinent. - 2. Ea, quae pertinent ad distinctionem Personarum - 3. Ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

#### *Circa essentiam vero divinam.*

1. Considerandum est: an Deus sit. - 2. Quomodo sit, vel potius quomodo non sit. - 3. Considerandum erit de his, quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet, de scientia, et de voluntate, et de potentia.

#### *Circa primum, quaeruntur tria.*

1. Utrum Deum esse sit per se notum. - 2. Utrum sit demonstrabile. - 3. An Deus sit.

## ARTICULUS I.

### UTRUM DEUM ESSE, SIT PER SE NOTUM.

*Doct. Oxon. 1. d. 2. q. 2. - S. Thom. 1. p. q. 2. a. 1.*

*Cum praesentis quaesiti solutio necessario praeexigat notitiam propositionis per se notae, ordine congruo procedentes, videndum est primum, quid sit propositio nota de se. Esto igitur*

## ARTICULUS INCIDENS.

QUAENAM SIT RATIO PROPOSITIONIS *PER SE NOTAE*.*Doct. et S. Thom. locis articulo antecedenti citatis.*

PRO intelligentia dicendorum, sciendum [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 2.], in *propositione per se nota*, *to per se* non accipi quatenus distinguitur contra *per accidens*, sed prout exprimit id quod non est *per aliud*; adeo ut propositionem esse *per se* notam, idem sit ac non esse notam per aliud, sed ex se, seu de se aptam esse fieri intellectui concipienti illam, notam seu evidentem. Igitur cum excluditur quaecumque alia causa, vel ratio, a qua evidentiam mutuetur, non excluduntur termini ipsius propositionis; nam ex 1. *Poster. text. c. 16. principia prima cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus*; neque item intellectus, cui nata est esse perspecta et evidens connexio terminorum, conflantium propositionem notam de se; sed intelligitur circumscripta quacumque alia causa, quae est extra per se conceptum terminorum propositionis per se notae. Vere igitur et recte videtur exprimi eius ratio sic: *Propositio per se nota ea est, quae ex terminis propriis, qui sunt aliquid eius, ut sunt eius, habet evidentem veritatem* (1). Nempe intellectui concipienti illam non apparet evidens, et vera connexio extremorum eiusmodi propositionis per aliquid aliud, quod sit extra terminos proprios, sed praecise flectitur, atque assentitur illi per intelligentiam extremorum ipsius, ut: *omne totum est maius sui parte: linea est longitudo sine latitudine: et quaecumque sunt eidem aequalia, et inter se pariter sunt aequalia*; et alia id genus, quae ne a *posteriori* quidem demonstrari possunt. Contra vero haec: *homo est admirativus*, non praesefert evidentem connexionem praedicati cum subiecto, ex terminis ipsius; sed aliunde illam accipit, scilicet, ex hominis definitione.

Quoniam [*Oxon. ib.*] itaque propositio interdum est nota de se, et ex se, terminis *confuse* conceptis: (evidens est enim, Geometram, cui sunt praefatae propositiones per se notae, haud distincte intelligere quantitatem, nec scire ad quod genus spectent et linea, et figura, et similia, quae Metaphysicum non latent); aliquando vero est per se nota *distincta* notitia terminorum ex quibus conflatur, *sequitur primo*, alium terminum esse *definitionem*, alium vero *definitum*, seu accipiantur termini propositionis pro *vocibus* significantibus, sive sumantur pro *conceptibus* per voces importatis et significatis; quod ex eo constat, quia 1. *Post. text. 10. et 20*; et 2. *Post. text. 8., quidquid est alterius extremi est medium in demonstratione*; ergo altera praemissarum non differt a conclusione, nisi sicut definitum a definitione. Exemplum: *animal rationale est risibile: homo est animal rationale; ergo homo est risibilis*. Prima praemissarum est principium per se notum; et conclusio non est nota de se, sed demonstrata, seu nota, non per rationem propriorum terminorum, sed ex praemissis. Est igitur definitio alius terminus a definito, alioquin in demonstratione potissima esset petitio principii, nec tribus terminis constaret, sed tantum duobus; quod plane est falsum.

*Sequitur secundo*: [*Oxon. ib. n. 3.*] quamvis propositio, quae est per se

(1) Ex 1. *Post. text. com. 25.*

nota ex *confusa* et *indistincta* terminorum intelligentia, sit etiam per se nota iisdem terminis *distincte* intellectis; attamen si per se nota sit per *distinctum* conceptum terminorum, nequire perinde per se notam esse terminis *confuse* conceptis. Cum enim alius terminus sit definitio, alius definitum, non oportet eam evidentiam, quam habet praedicatum cum definitione, pariter habere, cum unitur, et comparatur ad definitum; et ideo (ut tactum est supra) quamvis per se notum sit, *animal rationale est risibile*, non propterea tamen notum evidenter est, *hominem esse risibilem*; sed id magis probatur per hominis ipsius definitionem. *Similiter; habere tres angulos aequales duobus rectis*, est per se notum Geometrae scienti trianguli definitionem, quae est ista: *omnis figura plana, tribus lineis contenta, habet tres angulos aequales duobus rectis*. At concipienti definitum, sive triangulum confuse, non est id per se notum; sed probandum per ipsius definitionem, quod habeat *tres angulos aequales duobus rectis*. Rursum, si propositio nota de se, terminis distincte conceptis, haberet parem evidentiam cum termini confuse concipiuntur; igitur definitio nullo modo distingueretur a definito; et tunc (praeter absurda deducta superius) Geometrae, cui sunt per se notae plures propositiones, per confusam apprehensionem terminorum, eadem forent pariter per se notae, eodem pacto et ratione, qua intelliguntur a Metaphysico, cuius est distincte comprehendere, ad quod genus pertineat linea et quod sit species quantitatis continuae, distincta contra superficiem, et corpus. Id vero est plane falsum; quia Geometra, quamvis sibi notissimum sit lineam esse longitudinem sine latitudine, ignorat nihilominus qua talis, ea omnia quae praeterea declarantur et sciuntur de linea in Metaphysica. Cum igitur evidens est, praedicatum convenire subiecto distincte intellecto, non proinde notum de se erit, inesse eidem confuse intellecto.

*Sequitur tertio*: [Oxon. ib.] non esse probandam notificationem propositionis *per se notae*, dicentium, eam propositionem *esse per se notam*, in qua *praedicatum includitur in ratione subiecti*; ut *homo est animal*: nedum quia, cum passio (quae non includitur in ratione subiecti) praedicatur de definitione, efficitur propositio *de se nota*; non enim indiget ope alterius, ut evidenter vera appareat; sed etiam quia non quaelibet propositio, quae est vera in *primo modo*, ut *homo est animal, et corpus*, usque ad substantiam, est *per se nota*: quamvis enim si termini distincte concipiantur, evidenter verae appareant intellectui, id nihilominus non evenit terminis *confuse* conceptis; quia non est manifestum, unum extremum includi in alio, quomodocumque subiectum concipiatur: non enim apprehendenti *hominem* confuso modo, statim notum est de se, ipsum esse animal; imo potest de hoc dubitare; quod sane non accidit in propositionibus *per se notis*, cum nullius indigeant, ut evidenter verae appareant intellectui terminos earum percipienti.

Ex hactenus dictis constat [Oxon. ib.], non esse distinguendum inter propositionem *per se notam*, et *per se noscibilem*; nam idem omnino est propositionem esse per se notam, et esse per se noscibilem: non enim appellamus, neque iure vocanda est propositio per se nota, eo quod actu cognoscatur; quia tunc si nullus intellectus actualiter cognosceret, nulla esset propositio per se nota, quod nemo dixerit. Est igitur aliqua propositio per se, et de se nota, propterea quod, quantum est ex natura et ratione terminorum componentium ipsam, nata est habere evidentem veritatem, seu



causare assensum intellectus percipientis talem extremorum complexionem, ut hic, *totum est maius sui parte*; idque seu apprehendatur ab aliquo intellectu, seu non: non alia autem est propositio per se noscibilis. Cum igitur haec membra reipsa coincidant, nulla est eiusmodi divisio. — *Consimiliter*, nulla est distinctio propositionis per se notae *in se*, et notae *quoad nos*; etenim quaecumque propositio est in se, et per se nota, cuicumque intellectui est per se nota, licet non *actu cognita*: tamen, quantum est ex terminis eius, est evidenter nota, si termini concipiantur; quia opus non est ei aliqua ratione extranea, a qua evidentiam mutuetur, sicut dicit Aristoteles 1. *Poster. c. 1.* de syllogismo perfecto, quia nullius indiget, ut appareat necessarius: nam da oppositum, et profecto perfectus non erit. — *Uterius*, nec probanda est distinctio putantium, aliquid esse per se notum *sapientibus*, quod *insipientibus* non est notum: nam quod aliqua talis propositio non sit perinde nota sapientibus ac insipientibus, non evenit ex eo quod non sit per se nota (modo talis sit) respectu cuiuscumque intellectus sed potius quia insipientes non percipiunt terminos illius; siquidem, illorum significatione percepta, impossibile est, quemcumque intellectum eiusmodi complexioni non assentiri, ut *omne totum est maius sui parte*. Neque obstat, quod Boetius in *Hebdomadibus* ita distinxisse inveniatur *communem animi conceptionem*; quia vel non est idem *communis animi conceptio* ac *propositio per se nota*, vel si eadem sint, ipse intelligit de propositione quae *concipitur*, non de *conceptibili* per se nota, modo supra explicato. Manifestum est autem sapientes multas propositiones concipere, quae latent insipientes; illarum tamen per se notarum terminos si intelligerent, et eorum complexio foret ipsis aequae perspecta, ac sapientibus, ut dictum est. — *Postremo*, nec illa divisio est amplectenda, secundum quam aliqui distinguendum putant inter propositiones per se notas *primi ordinis*, et notas per se *secundi ordinis*: nam quaecumque per se notae propositiones, conceptis terminis propriis, sicuti sunt termini eius, habent evidentem veritatem in ordine suo, qua evidentia si careant, etiam perceptis terminis, propositio per se nota dici non potest; quia nec talis revera est.

## ARTICULUS I.

### UTRUM DEUM ESSE, SIT PER SE NOTUM.

*Doct. Oxon. 1. d. 2. q. 2. — S. Thom. 1. p. q. 2. a. 1.*

VIDETUR [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 1.*] haec propositio, *Deus est, esse per se nota*. Nam Damascen. lib. 1. *de fide Orthod.* cap. 1. et 2. *eius*, inquit, *quod est, Deum esse, cognitio omnibus est naturaliter inserta*: sed illud, cuius notitia est omnibus indita, est *per se notum*; unde Philosophus 2. *Metaphys.* text. c. 1. et 4. vult prima principia esse per se nota, quia sunt quasi ianua, a qua nemo aberrat.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Illud quo nihil maius cogitari potest per se notum est existere et esse: Deus autem talis est, secundum Ansel. *Prosol.* cap. 2. *Et quidem credimus*, inquit, *Domine, te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit*. Illud autem non est aliquid finitum; ergo infinitum. *Prima propositio probatur*; quia oppositum praedicati repugnat subiecto: si enim non est in re, non est profecto quo nihil maius cogitari potest;

nam si foret existens, maius omnino esset, quam si dumtaxat in intellectu esset.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Veritatem esse est per se notum: *Deus autem est veritas*; ergo Deum esse est per se notum. *Probatio maioris*; quia sequitur ex suo opposito; si enim nulla veritas est, ergo verum est nullam veritatem esse; ergo veritas est.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Propositiones necessariae *secundum quid*, ex terminis habentibus entitatem *secundum quid*, sunt per se notae; sicuti prima principia, quae sunt per se nota ex terminis habentibus esse in intellectu; ergo multo magis erit illa per se nota, quae necessaria est ex terminis *simpliciter* necessariis, qualis est ista, *Deus est*. *Assumptum* patet, quia veritas, et necessitas primorum principiorum, non pendet ab existentia terminorum in re, sed sunt talia ex connexione extremorum, ut sunt in intellectu concipiente.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 6.*] Hanc, *Necesse esse est* oportet esse per se notam; quia oppositum praedicati repugnat subiecto; si enim non est, non est *necesse esse*: Deus autem est necesse esse; est igitur per se notum Deum existere. — *Rursum*, secundum Damascenum, lib. 1. cap. 12. *Deus*, iuxta communem expositionem, *dicitur ab operatione actuali, fovere, vel ardere, vel considerare*; ergo, secundum communem acceptionem, idem est, *Deus est*, sicut *operans actu est*. Cum igitur per se notum sit actu operantem existere, quia oppositum praedicati repugnat subiecto; pariter et per se notum erit *Deum esse*.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 2*] Cuicumque propositioni per se notae ita assentitur intellectus, ut oppositum iudicare non possit, ut constat de principiis primis: sed *dixit insipiens in corde suo; non est Deus*, Psal. 13; igitur Deum esse non est per se notum. Unde Avicenna 1. Metaphys. suae cap. 1. lit. c. *Deum esse*, inquit, *non est manifestum per se; nec est desperatum posse manifestari; quia signa habemus de eo*. Quae autem sunt manifesta aliunde ac per proprias rationes non sunt nota de se, sed ex aliis.

RESPONDEO: Aliqui, praemissa distinctione propositionis per se notae *in se*, et *quoad nos* (quam, *articulo praecedenti*, non esse probandam ostendimus) putant hanc, *Deus est*, quantum est *in se*, per se notam esse: sed quoniam nos non pertingimus ad cognoscendum de Deo *quid est*, ideo *nobis* non esse de se notam; sed magis indigere demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos. — *Contra*: Etiam si illa distinctio subsisteret, et recte explicaretur propositio per se nota, dicendo, illam esse, in qua praedicatum includitur in ratione subiecti, (quod non putamus) iuxta haec principia, praefata propositio esset per se nota. Nam [*Oxon. d. 3. q. 2. n. 5.*] nedum possumus habere naturaliter conceptum proprium de Deo sub ratione attributali, verum etiam *quidditativum*; ergo ex hoc foret per se notum, Deum esse. *Assumptum probatur* quoad conceptum quidditativum; quia concipientibus Deum, ut summe sapiens, infinitum, bonum etc. obii-citur per modum entis exigentis necessario habere summam sapientiam, bonitatem etc.; sed talis conceptus est proprius, et quidditativus Dei, cum non sit attributalis: is enim semper praesupponit alium, cui attribuitur; ergo ille est quidditativus, quem attributales respiciunt, eique attribuuntur. Illum ergo conceptum, in quo est status, oportet esse Dei quidditativum. Et multa talia affirmantur convenire Deo: adeoque cognoscere possumus de illo *quid est*.

*Dicendum* est ergo *primo* [Oxon. ib. d. 2. q. 2. n. 4.] hanc propositionem, *Deus est*, esse per se notam. Nam distincte apprehendenti terminos illius, scilicet *Deum* et *esse* vel *existentiam*, mox ex ratione ipsorum, citra omne aliud motivum, determinatur intellectus ad assentiendum illi. Hoc autem porro est aliquid esse notum per se, vel de se intellectui apprehendenti; et ita Deo, ac Beatis intuentibus divinam essentiam ut *haec*, notissimum ac exploratissimum est, illi essentiae competere esse vel existere; idque ex natura horum extremorum, et non aliunde: nam si *esse* includatur in illa essentia ut *praedicatum essentiale*, distincte concipienti illam notum est, ipsi inesse id praedicatum. Si vero ponatur *modus* ipsius essentiae Dei, aut eiusdem *proprietas*, adhuc per se nota erit; quemadmodum per se notum est concipienti *animal rationale* ipsum esse *risibile*, vel *finitum*; quia hae propositiones ex natura ipsorum terminorum habent evidentiam, nec indigent ope alterius, per quod flectatur intellectus ad assentiendum; ut expositum fuit *articulo praecedenti*. — Verumtamen illa videtur in *primo modo dicendi per se*, quia *esse* non est extra rationem subiecti, sed *per se primo modo*; quia est immediatissima, ad quam resolvuntur omnes propositiones enunciantes aliquid de Deo, qualitercumque concepto; concipienti ergo subiectum illius distincte, ipsum existere notum est, ex ratione ipsorum extremorum.

*Dicendum secundo* [Oxon. ib. nn. 4-5.] quatenus *esse* enunciatur de Deo, prout a nobis pro praesenti statu concipitur, in conceptibus *entis infiniti*, *entis necessarij*, *summi boni*, *primae causae*, et similibus (qui sunt Deo proprii, adeo ut repugnent creaturae) hanc, *Deus est*, non esse per se notam. *Probatio*: Propositio per se nota, ex cognitione terminorum eius, evidens est cuilibet intellectui: sed eiusmodi propositiones, *Ens infinitum est: summum bonum existit: Prima causa datur etc.* non sunt nobis evidenter notae ex cognitione terminorum earum; ergo non sunt nobis per se notae. *Minor* probatur; nam prius concipimus terminos earum, quam eas credamus, vel sciamus per demonstrationes: in illo autem priori non sunt evidentes concipientibus; sed ut firmiter eis adhaereamus, fide nobis opus est, aut certe demonstratione: si forent autem per se notae, non indigerent fide, vel rationibus, ut ad earum assensum flecteretur quivis intellectus; quemadmodum evenire experimur, cum primorum principiorum terminos cognoscimus. — *Deinde*, nihil potest esse per se notum de conceptu non *simpliciter simplici*, seu non unum sed duos conceptus includente, nisi et evidens subinde sit eos duos conceptus inter se uniri. Nam non potest esse per se notum *hominem album* existere, nisi sit evidens homini reipsa albedinem inhaerere. Nullus autem conceptus, quem pro praesenti statu habemus de Deo, qui sit ei proprius, est simpliciter simplex; (etsi enim is conceptus detur, non possumus tamen in eo concipere Deum, ut distinctum ab omni creatura), imo plures includit conceptus, perinde ut conceptus *entis infiniti*, *summi boni*, *primae causae etc.*; ergo nihil potest esse per se notum de Deo, ut concipitur a nobis, nisi et evidens sit illos duos conceptus esse inter se unitos. Id vero haud notum est ex perceptione ipsa terminorum, ut deductum est in *prima ratione*: quia intellectus aliunde movetur ad assentiendum eiusmodi complexionibus. — Et *rursus*, id est demonstrabile, vel persuasibile per duas rationes, quibus probari potest et ea extrema, aut alterum illorum existere; et ita oportere esse unita et non separata. *Maiores* assumpta ex eo patet, quia sicuti ex 5.

*Metaphys. text. com.* 34. ratio in se falsa de nullo potest esse vera, ut *homo irrationalis* de nullo potest vere praedicari, cum ratio penitus falsa sit; nec aliquid vere de illa enunciat: ita nullum praedicatum potest esse per se notum de aliquo conceptu complexo, nisi et per se notum sit partes illius complexionis inter se uniri.

AD PRIMUM respondeo [*Oxon. ib. n. 8.*] Damascenum non alia ratione dixisse, Dei notitiam esse omnibus naturaliter inditam, nisi quatenus ex ipsis creaturis possumus cognoscere Deum esse, seu primam causam existere, vel summum bonum, vel Ens infinitum esse. Porro quae ita cognoscuntur, non sunt de se nota, imo sunt nota *ex aliis*. Quod vero haec sit Damasceni mens, nec intelligat aut velit, quemque habere actualement Dei cognitionem, tamquam rei per se notae, patet ex eo quod subdit ibi: *Nemo novit eum, nisi quantum ipse revelavit*. Non sentit ergo illam propositionem, *Deus est*, habere evidentem veritatem ex ratione ipsa extremorum.

AD SECUNDUM dico [*Oxon. ib.*] Anselmum non velle praefatam propositionem esse per se notam, cum revera non sit: etenim est evidens ex evidentiali alterius, et non ex se: ipsa siquidem potest demonstrari syllogistice per duos syllogismos, sic arguendo: *omni non ente ens est maius; summo nihil est maius; ergo nullum summum est non ens*. Ex obliquis in secundo modo secundae figurae. Alius syllogismus est iste: *quod non est non ens est ens; summum non est non ens; ergo est ens*. Neganda est igitur maior argumenti. Et cum probatur: quia oppositum praedicati repugnat subiecto; respondeo, id non esse per se evidens, ut nec subiectum habere conceptum simplicem, aut saltem, partes conceptus complexi esse reipsa unitas. Cum igitur existentia ostendatur de ente summo, non est per se notum *summum ens esse*, cum propositio accipiat evidentiam aliunde.

AD TERTIUM est responsio [*Oxon. ib.*], concedendo esse per se notum, veritatem esse; sed non sequi exinde pariter esse per se notum *Deum esse*: imo committi *fallaciam consequentis*, perinde ac si argueretur, *animal existit; ergo et homo est, cum sit animal*. — Respondeo etiam negando maiorem. Cum probatur: *si nulla veritas est; ergo nullam veritatem esse verum est; consequentia* est neganda; nam veritas aut accipitur pro fundamento veritatis *in re*, aut pro veritate *in actu intellectus* componentis vel dividensis. Si autem nulla veritas est, nec verum subinde est aliquam veritatem esse; quia nec veritatem rei, cum nulla res supponatur esse: nec veritatem intellectus, quia nullus in casu est: e contra igitur recte sequitur; *si nulla veritas est; ergo non est verum aliquam veritatem esse*; quia nulla in suppositione revera est. Non igitur potest inferri; ergo *verum est aliquam veritatem non esse*: imo est *fallacia consequentis* a negativa habente duas causas veritatis ad affirmativam, quae est una illarum.

AD QUARTUM neganda est *consequentia* [*Oxon. ib. n. 9.*]: quia propositiones non sunt, nec dicuntur per se notae ob *necessitatem existendi* seu in re seu in intellectu, sed ex eo quod natae sint determinare intellectum ad assensum ipsarum *ex sola intellectione terminorum*, ut frequenter dictum fuit. Modo aliquae propositiones, quae habent necessitatem *secundum quid*, sunt ex se evidenter verae intellectui, ut *omne totum est maius sui parte*: aliquae autem quae a parte rei sunt *simpliciter* necessariae, ut *Deus est*, non sunt ita intellectui evidentes.

AD ULTIMUM respondeo [*Oxon. ib. n. 6.*] ex dictis in *secunda proba-*



*tione secundae conclusionis*; negando maiorem utriusque instantiae. Et cum probatur; quia oppositum praedicati repugnat subiecto: dico, haud satis esse ad propositionem per se notam oppositum praedicati repugnare subiecto, sed insuper oportere eam repugnantiam esse notam et evidentem: et ulterius debere etiam per se notum esse partes subiecti inter se uniri, nisi importet conceptum omnino simplicem. — *Sed instatur*: si aliquid praedicatum repugnat subiecto, ergo evidens est oppositum praedicatum convenire illi; ergo si negatio existentiae repugnet enti necessario, evidens est existentiam inesse illi. Cum igitur Deus sit ens necessarium, evidens erit ipsum existere. *Responsio*: quando in *antecedente* includuntur duo opposita, et infertur *consequens*, non infertur sane ratione alicuius *totius* extremi; quia totum extremum non facit aliquem conceptum unum; sed tantum ratione *alterius partis* extremi. Exemplum: *Homo irrationalis est*; ergo *animal est*. Ratio *consequentiae* non est *homo irrationalis*; quia nulum unum conceptum facit; sed *homo* in *antecedente* infert *animal* in *consequente*: et ideo cathgorica per se vera debet formari ex illis extremis, quae erit ista: *Homo est animal*. Ita in proposito, si propositio habet extremum non *simpliciter simplex*, cuius partes non sunt per se natae uniri, et aliquid infertur ratione talis extremi non simpliciter simplicis, infertur ratione alterius partis, quae includit illud, quod infertur in *consequente*; et ideo tenet in virtute cathgoricae coniungentis illa duo, alteram scilicet partem *consequentis*. *Consequens* itaque istud: ergo *Deus est*, non infertur ratione *totius* subiecti, scilicet, *necesse esse est*: sed tantum ratione *unius partis* idest, ratione *est*; igitur ludicra est ista argumentatio, cum non differat *consequens* ab *antecedente*: perinde est enim dicere, *Deus est ens necessarium*; ergo *existit*: ac arguere, Deus existit; ergo *Deus existit*.

## ARTICULUS II.

### UTRUM DEUM ESSE, SIT DEMONSTRABILE.

*Doct. loc. infra citand. - S. Thom. I. p. q. 2. a. 2.*

VIDETUR haud esse demonstrabilis existentia Dei. Nam [Oxon. 3. d. 24. *per tot.*] fides, et scientia sunt impossibiles in eodem intellectu de obiecto eodem: sed [Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 7.] *Deum esse* articulus fidei est: *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est*, inquit Apostolus II. ad Hebraeos; igitur fieri non potest, ut de eodem articulo sit et demonstratio evidens, a qua necessario fides destrueretur.

2. PRAETEREA. Nequit ostendi Deum, seu Primum principium esse, nisi prius probetur, aut supponatur, ordinem essentialem reperiri in causis efficientibus, in quibus procedi nequeat in infinitum; sed [Theoremate 16 *conclusionem prima*] eiusmodi ordinem essentialem esse in causis efficientibus, probari non potest: *tum* quia tunc nulla duo reperiri possent non ita inter se ordinata; quod tamen est evidenter falsum: *tum*, quia talis ordo non reperitur inter effectus; ergo nec in causis est admittendus; igitur ostendi non potest Deum existere.

3. PRAETEREA. [Oxon. Prol. q. 1. n. 14] Si haec, *Deus est*, foret conclusio demonstrabilis, utique ostenderetur ex effectibus; sed effectus id non ostendunt. *Probatio*: effectus quicumque creati sunt ex aequo a tribus Personis, ut instruimur per fidem: per nullam autem creaturam hoc cognos-

scere possumus, quia vel relinquunt intellectum dubium, vel ducunt in errorem; ergo, cum nequeamus ostendere ex effectibus Deum *Trinum*, nec ipsum omnino esse effectus demonstrabunt, qui non est nisi *Trinus* in Personis.

CONTRA. Philosophis persuasissimum erat, Deum existere; idque rationibus se ostendere putabant; et [*Com. 12. Metaphys. a n. 22. et in Conclusionibus super eundem*] inter eos Aristoteles, 12. *Metaphys. a* text. 30. *et sequentibus*, tandem concludit, oportere unum esse Principem universalitatis rerum. Unde [*Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 2.*] et Apostolus 1. ad Rom. *Invisibilia Dei*, inquit, *a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Recta igitur ratione utentibus demonstrabile est per ipsas creaturas, Deum earum effectorem existere.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 10.*] *Deum existere* ostendi posse demonstratione *quia*, non autem *propter quid*. Et intelligendum [*Quodlib. q. 7. n. 3.*] ex 1. *Post. text. c. 30.* demonstrationum aliam esse *propter quid*, sive per causam: aliam *quia*, sive per effectum. Nam omne necessarium verum non evidens ex terminis, habens tamen connexionem necessariam et evidentem ad aliud, ut necessarium evidens ex terminis, potest demonstrari per illud verum evidens: aliquod autem verum necessarium non evidens ex terminis habet connexionem necessariam ad aliquod verum acceptum a causa, et aliquod ad verum acceptum ab effectu; igitur potest aliquod verum demonstrari per aliquod verum evidens acceptum a causa, et tunc *propter quid*: vel per aliquod verum evidens acceptum ab effectu, et tunc *quia*. — Tunc *declaratur conclusio*, quoad partem *negativam*: [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 10. — Quodlib. q. 1. n. 2. seqq. — Ib. q. 7. n. 11.*] *Esse* inest Deo *per se immediate*; praedicatum autem non habens causam suae inhaerentiae nequit *propter quid* demonstrari de subiecto. Et etiamsi *esse* conveniret essentiae divinae *ratione alterius* per prius inhaerentis, adhuc nequiret *propter quid* demonstrari de subiecto, nisi id subiectum continens virtualiter praedicatum, et ita totam notitiam, esset intellectui notum in eo genere, in quo demonstratio fit: non habemus autem pro praesenti statu eiusmodi notitiam de essentia divina. — Quod vero demonstratione *quia* ostendatur, *Deum esse*; *probatur*: [*Oxon. Prolog. q. 3. n. 21.*] quia per omnem conditionem effectus potest demonstrari de causa *quia est*, quam conditionem impossibile est inesse effectui, nisi causa sit: sed multae passiones, et conditiones creaturarum cognoscuntur praesertim in *Metaphysica*, quas impossibile est inesse, nisi ab aliqua causa prima accipiant esse in effectu; ergo ex illis passionibus metaphysicis potest demonstrari aliquam primam causam istorum entium esse. *Minor* probatur; quia multitudo entium, dependentia, et compositio, et eiusmodi conditiones, et passiones nobis evidentes, eam connexionem habent cum evidenti causa, ut persuadeant, atque ostendant, aliquid esse actu simplex, independens, ac necesse esse, a quo ea omnia sint; cum enim ex se ipsis esse nequeant, necessario ab aliqua causa, supra omnes creaturas existente, esse accipiant oportet. Sed de hoc articulo sequenti.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 7*] concedo *maior*em, et pariter esse fidei Articulum Deum existere; *negandum* est tamen *Deum esse* demonstrari non posse. Et *cum dicitur*: hac demonstratione destruitur fides de existentia Dei; *respondeo*: [*Oxon. 3. d. 24. n. 21.*] si omnium Articulorum sit una fides infusa (ut videtur, cum nulla sit neces-

sitas eos habitus multiplicandi), per hoc quod non se extendat ad unum ex illis, de quo habetur demonstratio, non proinde fidei habitus desineret, aut evacuaretur; quia quamplura adhuc superessent credenda, nempe ea omnia de quibus nequeunt fieri demonstrationes.

AD SECUNDUM respondeo, ordinem essentialem esse in causis efficientibus demonstrari posse, ut patebit *articulo sequenti*; ac proinde *neganda* est *minor*: et cum *probatur*; quia tunc omnia forent ita ordinata; *respondeo*, [Com. 12. *Metaphys.* n. 81. - *Oxon.* 2. d. 3. q. 7. n. 6. et seqq.] Aristotelem, 12. *Metaphys.* text. com. 52., ex ordine partium universi ad invicem, qui est intrinseca perfectio ipsius, concludere existentiam et unitatem Primi Principii. Unde dicit: *omnia vero sunt aliququaliter ordinata, sed non similiter*; nam plantae, et vegetabilia sunt propter animalia, et bruta propter homines, et homo, et reliqua omnia subinde, gratia Primi Principii, ut exercitus propter ducem. Caeterum ordo iste essentialis ipsas species per se afficit, quas proinde Aristoteles 10. *Metaphys.* text. c. 10. numeris comparat, in quibus quodcumque additum, vel subtractum variat speciem; ita et in formis. Si igitur non inveniatur idem ordo inter individua, non exinde concludendum est nec esse in speciebus. — Cum *secundo probatur*; quia eiusmodi ordo non invenitur inter effectus; ergo nec in causis; *neganda* est *consequentia*; quia unus effectus non dependet ab alio effectu (si diversarum causarum effectus considerentur), quemadmodum quisque a sua causa essentialem praesefert dependentiam. Quod [*Oxon.* 2. d. 1. q. 1. n. 20.] si de duobus effectibus respectu causae eiusdem sit sermo, tunc quoque essentialiorem ordinem dicit uterque ad causam, quam inter se; nam propter dependentiam eorum ad causam eandem, ordinate dependent ad invicem, et non e converso. Igitur etiamsi destrueretur ordo effectuum inter se ordinatorum, non propterea deperiret ordo et dependentia utriusque ad causam; quia propter minus impossibile non est concedendum maius impossibile, nec propter minus necessarium est negandum maius necessarium.

AD TERTIUM, *concedo* [*Oxon.* ib. n. 22.] nullum effectum creatum ostendere intellectui via naturali procedenti Trinitatem Personarum; *nego* tamen neque demonstrari ex eis existentiam Primi principii incausati, ut patebit *articulo sequenti*. Et cum *probatur*; quia Deus causat ut Trinus est in Personis; *respondeo*, etsi revera tres Personae habeant parem virtutem causandi, eas nihilominus causare ut unum suppositum; quia si per impossibile in divinis una dumtaxat esset Persona, non minus foret omnipotens, et posset causare omne causabile.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM DEUS SIT.

*Doct. Oxon.* 1. d. 2. q. 1. - *Report. ib.* q. 1. et 2. - *De Primo principio*, cap. 3. - 2. *Metaphys.* q. 6. n. 9. et seq. - 12. *Metaphys.* q. 4. - *S. Thom.* 1. p. q. 2. a. 3.

*Quandoquidem* [*Report.* 1. d. 2. q. 2. n. 6. - *Theorem.* 15.] *rationes quae adduci possunt ad ostendendam existentiam Primi Principii, supponunt ordinem essentialem esse in entibus, priusquam eae in medium adducantur, de eiusmodi ordine essentiali entium putavimus esse disserendum.*

## ARTICULUS INCIDENS.

AN, ET QUOTUPLEX SIT ORDO ESSENTIALIS IN ENTIBUS.

*Doct. De Primo Principio. c. 1. - Oxon. 1. d. 2. q. 1. - 2. Metaph. q. 6. n. 13.*  
*- S. Thom. 1. p. q. 2. a. 3.*

VIDETUR [*Theor. 16. concl. 1.*] non esse admittendus in entibus aliquis ordo essentialis, in quo ordine sit status ad unum primum. Nam [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 11*] secundum Philosophos, possibilis est infinitas in ascendendo : unde putabant generationes esse perduraturas tempore infinito ; igitur consimiliter, citra omnem impossibilitatem, possumus intelligere non esse statum in causis ; ac proinde nullum inter eas ordinem essentialem fore adstruendum.

2. PRAETEREA. [*Report. 1. d. 2. q. 1. n. 1.*] In numeris est processus in infinitum ; sed entia, quibus constat universum, se habent ut numeri, 8. *Metaphys. text. 10.* ; ergo in entibus non statur ad aliquod unum, atque ita nullus est ordo essentialis in eis.

CONTRA. [*Quodlib. q. 7. n. 40.*] 12. *Metaphys. text. c. 52. cuncta autem*, inquit Aristoteles, *coordinata quodammodo sunt, verum non similiter, et natantia, et volatilia, et plantae, nec ita se habent, ut sit ullum alteri ad alterum, sed sunt ad quippiam : ad unum namque coordinata sunt omnia* ; est ergo ordo essentialis in entibus, secundum Philosophum.

RESPONDEO, in omni genere causarum esse ordinem essentialem. Et declaratio est ista : [*Oxon. 2. d. 3. q. 7. n. 10.*] Ordo, secundum Augustinum, 19. *De Civit. cap. 13.*, *est parium, impariumque rerum unicuique loca sua distribuens, congrua dispositio*. Ratio igitur ordinis requirit, et reperitur, et in *imparitate naturarum*, seu specierum, et in *paritate individuorum* speciem eandem participantium. — Verumtamen [*De Primo Principio, c. 1. per tot. - c. 3. concl. 16.*] Ordo passio relativa entis est ; quemadmodum enim ens dividitur in *unum, et multa*, posterius membrum huius divisionis consequitur *ordo*, per quem tam species multae universum integrantes ordinantur et inter se, et ad unum, sicuti ordinatur exercitus ad ducem, et domus ad patremfamilias, quamvis non eodem modo, ut ait Aristoteles 12. *Metaphys. text. c. 52. cit.* Nam si multitudo non foret ordinata, aut si vel unum entium extra ordinis rationem reperiretur, careret entium multitudo ea perfectione quae est in ordine, et entia, aut saltem ens non ordinatum, essent frustra ; quod enim non est finis, nec ad finem aliquem, est frustra : in entibus autem nihil est frustra ; oportet ergo omne ens in universo esse ordinatum, et subinde ad aliquem finem, si non sit ipse finis. Hunc ordinem, necessario inhaerentem entibus ordinatis ad finem, appellamus ordinem essentialem in genere *causae finalis*. Rursus, aliquam naturam esse causatam constat ad sensum ; oportet igitur et causam eius effectus esse. Haec autem causa, aut causat efficitque per virtutem *sibi propriam*, suamque formam consequentem, aut causat per aliquid *sibi extrinsecus inhaerens*. Et priori quidem modo vocamus causam *per se*, ut homo generans hominem : posteriori vero causam *per accidens*, ut lignum calidum respectu caloris in alio causati. Ulterius, ad unum eundemque effectum non una dumtaxat causa per se concurrit ; sed ultra *proximam* et *univocam*, alia requiritur necessario, ut coelum, vel sol.



Hae igitur causae unum effectum simul causantes, non solum sunt *per se causae*, sed praeterea sunt *ordinatae*, et quidem ordine necessario, quia alterutra ex illis deficiente, effectus non sequeretur. At causae non ita necessario simul requisitae non dicuntur, nec sane sunt *essentialiter* ordinatae, sed solum *accidentaliter*, ut pater, avus, abavus respectu filii, qui perinde esse potest a patre, seu existant avus et abavus, seu non existant. In eiusmodi ergo per se causis, quas omnes simul necessario praeexigit effectus ad hoc ut sit, est *ordo essentialis*, qualis esse nequit in iis causis, quarum simultatem in existendo, nec influxum effectus prae- requirit. — Porro [Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 12. - *De Primo Principio* c. 1.] causae necessario vel *essentialiter* ordinatae differunt a causis *accidentaliter* ordinatis in tribus. *Primo* quidem, quia in causis necessario ordinatis et requisitis ad aliquem effectum, causa secunda, in quantum causa, dependet a prima, non quasi aliquid recipiat a prima dum causat, sed quoniam prima non agente, nec secunda agere valeret. At in iis quae sunt per accidens ordinatae non est talis dependentia, licet secunda in *esse* a prima dependeat, ut filius a patre; at respectu alterius filii producendi, ille non dependet a patre, ut est evidens. *Secundo*, in per se ordinatis est causalitas alterius rationis, et alterius ordinis; quia superior est perfectior, ad *plures* enim effectus per se concurrit, ac proinde, cum in virtute eos omnes contineat, oportet et perfectiorem esse causa proxima, quae dumtaxat *unum* effectum per se efficere valet. In accidentalibus autem ordinatis non est ita; quia individua eiusdem speciei non admittunt hunc ordinem, cum in omnibus sit eadem forma, et natura. *Tertio* denique differunt, quia omnes causae per se, respectu unius effectus, simul necessario requiruntur ad causandum; alioquin aliqua per se causalitas deesset effectui: contra vero, in accidentaliter ordinatis id non requiritur, cum una non dependeat ab altera in causando. — *Ulterius*, [*De Primo Principio*, c. 3. nn. 6. et 14.] non possumus intelligere aliquod ens nullum habere perfectionis gradum; imo unumquodque si est, aliquem gradum propriae possidet perfectionis; nam alioquin tale ens nihil esset; quod plane contradictionem involvit; igitur omne ens, quod non est supremum, est ab alio excessum: ex hoc enim Aristoteles, 8. *Metaphys.* text. c. 10. species rerum assimilavit numeris, in quorum coordinatione unus excedit alium in perfectione, et alius est excessus per unitatis subtractionem. Et consimiliter duae sub eodem communi nequeunt habere gradum aequalem. Nam differentiae dividentes genus, ut sunt dissimiles et oppositae, ita et inaequales. Intellectui [*De Primo Princ.* c. 2. n. 1.] igitur rationabiliter disserenti apparet, omne ens esse ordinatum ordine *eminentiae*; et esse ordinatum ad aliquem *finem*; et esse ordinatum ad suam *causam*, a qua est productum; et quia omne ens est ordinatum, ita ut quodlibet non sit posterius, et non quodlibet prius; quia tunc vel idem ad se ordinaretur. Quemadmodum igitur nulla res est, quae se ipsam gignit, ita nulla omnino res essentialem ordinem habere potest ad se. Nam impossibile est idem se ipsum excedere secundum perfectionem essentialem, secundum quam est ordo eminentiae, et ita pariter impossibile idem a seipso dependere in genere causae finalis, aut efficientis. Ratio igitur naturalis recta dictat ordinem essentialem esse in entibus. — Loquendo [*De Primo Princ.* c. 1. n. 2.] itaque de eiusmodi ordine *communiter* (id est, non prout quidam volunt, posteriora quaeque ordinari quidem ad prius, sed ipsum primum esse su-

pra ordinem), *ordo* relatio quaedam *aequiparantiae* est, dicta de priori respectu posterioris, et e converso; ac proinde *ordinatum* sufficienter dividitur per *prius*, et *posterius*. Is itaque ordo primaria sui divisione dividitur sicuti aequivocum in sua aequivocata, in ordinem *eminentiae*, et in ordinem *dependentiae*. Iuxta *eminentiae* ordinem, *prius* dicitur eminens, et posterius *excessum*; quidquid igitur est nobilius et perfectius secundum essentiam, est ita *prius*, vel eminens respectu excessi, vel ignobilioris, et imperfectioris se. Quoad *dependentiae* autem ordinem, *prius* dicitur a quo aliquid dependet; et *posterius* quod dependet ab illo. Et licet ad prius necessario sit posterius, ita ut sine posteriori esse non possit; id tamen evenit, non quia ad esse suum egeat posteriori, sed e converso: nam si ponatur non esse posterius, non minus prius erit sine inclusione contradictionis; at non ita de posteriori. Omne igitur posterius essentialiter a priori necessario dependet, sed non e converso. — *Rursus*, dependens essentialiter, aut est causatum, et illud a quo dependet est causa eiusdem, aut dependens est causatum remotius alicuius causae, et illud a quo dependet causatum propinquius eiusdem causae. Effectus ille remotior dependet essentialiter a propinquiore; nam nequit esse, illo non existente. Causa etiam respicit illos ordinate; igitur et effectus habent ordinem essentialem inter se, ut comparantur ad tertium, quod est causa amborum. Quae causa communis intelligitur esse remota respectu remotioris, priori effectui non causato; ad hunc ergo remotior dicit ordinem essentialem, per quem respicit causam, ut proxime dantem sibi esse; ergo et essentialiter dependet ab eo, ex quo causa est in potentia proxima ad ipsum. — Primum membrum secundae divisionis, quod est *causa*, famose subdividitur in quatuor causas: *finalem* scilicet, *efficientem*, *materialem*, et *formalem*. Et posterius sibi oppositum pariter dividitur in quatuor sibi correspondentia, unumquodque respective ad suam propriam causam. *Ordo* igitur *essentialis* per *sex ordines* dividentes evacuatur, scilicet, et per quatuor ordines causae ad causatum; et per unum causati posterioris ad causatum prius: et alterum secundum essentiam eminentis ad minus nobile.

Ex his [*De primo Principio*. c. 3. n. 3 et 4. — *Oxon.* i. d. 2. q. 2. n. 14.] tres subiicimus propositiones. *Prima* est ista: Infinitas in essentialiter ordinatis est impossibilis. *Secunda*: Infinitas in accidentaliter ordinatis est pariter impossibilis, nisi ponatur status in essentialiter ordinatis. *Tertia*: ex suppositione quod tolleretur e medio ordo essentialis, adhuc infinitas est impossibilis. Adeoque, cum in omni casu ponendus sit status in rebus seu ordinatis per se, seu non ordinatis, est statuendum aliquod ens simpliciter primum. — Quantum ad *primam propositionem* attinet, fieri nimirum non posse ut in essentialiter ordinatis sit processus in infinitum, multipliciter declaratur. *Primo*; quia universitas causatorum essentialiter ordinatum est causata; ergo oportet causatam esse ab aliqua causa, quae non sit illius universitatis, quia tunc foret causa sui ipsius, quod nemo dixerit. Tota enim universitas dependentium dependet; a nullo igitur illius universitatis dependere potest. *Secundo*; ex *tertia differentia* causarum essentialiter, et accidentaliter ordinarum, causas omnes necessario ordinatas oportet existere actu, dum aliquis effectus causatur; igitur si in illo ordine iretur in infinitum, causae infinitae essent simul in actu: consequens nemo Philosophorum concedit; ergo lumine naturali intellectus constat statum esse in essentialiter ordinatis. *Tertio*; ex 5.

*Metaphys.* cap. de Priori, *Prius est, quod est primo propinquius*; ergo ubi nullum primum, nihil essentialiter prius. *Quarto*; superior causa est perfectior in causando, ex *secunda differentia*; ergo in infinitum superior est in infinitum perfectior, et ita infinitae perfectionis in causando, et per consequens non causans in virtute alterius; quia quaelibet in virtute alterius causans est imperfecte causans, cum dependeat ab alia in causando. *Quinta* denique probatio est ista: ratio effectivi nullam imperfectionem per se involvit; ergo potest esse in aliquo sine ulla imperfectione. Sed si ea ratio in nullo sit sine dependentia ad aliud prius, in nullo profecto est sine imperfectione; ergo si vis effectiva independens potest inesse alicui naturae, quae proinde sit prima, igitur est et in effectu; quia alioquin non foret independens, et ita nec simpliciter prima. Est ergo in causis ordinatis essentialiter processus in infinitum plane impossibilis. — *Secunda* etiam *propositio*, nempe, impossibile esse infinitatem in ordinatis per accidens, nisi ponatur status in iis quae per se ordinantur, *probatur*: Etenim infinitas per accidens ordinatorum non est simul, sed successive dumtaxat, ut alterum post alterum; adeo ut si secundum fluat aliquo modo a priore, non tamen dependeat ab illo in causando, ut evenit causis per se ordinatis. Unde filius perinde potest generare, patre suo demortuo ac in vivis agente. Eiusmodi autem successio infinita est plane impossibilis, nisi continuetur, vel perpetuetur ab aliqua natura infinite durante a qua tota successio et quodlibet eius dependeat: nam nulla difformitas perpetuatur, nisi in virtute alicuius permanentis, quod nihil sit eius successionis. Cum enim omnia successiva sint eiusdem rationis, oportet esse aliquid prius essentialiter, a quo quodlibet eius successionis dependeat; et quidem in alio ordine, quam a causa proxima, quae est aliquid illius successionis. — *Tertia* denique *propositio*, scilicet, infinitatem esse impossibilem, etiamsi negetur ordo essentialis, *probatur*; nam cum a nihilo nihil effici possit, sequitur aliquam naturam esse effectivam alterius entis. Si negetur ordo essentialis activorum; igitur natura illa effectiva in nullius alterius virtute causat: et licet ipsa in aliquo singulari ponatur causata, tamen in aliquo erit non causata; in ipsa igitur erit status. Si enim in quolibet ponatur causata, statim implicatur contradictio, negando ordinem essentialem; quia nulla natura potest poni in quolibet causata, ita quod sit ordo accidentaliter sub ipsa, sine ordine essentiali ad aliam naturam: ut in *secunda propositione* extitit declaratum. Est igitur ordo essentialis in entibus, in quo non est procedere in infinitum, et cuius virtute extenditur successio per accidens ordinatorum in infinitum: et si per impossibile is ordo tolleretur, adhuc in causis esset impossibilis processus in infinitum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 11.] Philosophos non posuisse infinitatem in causis per se, et essentialiter ordinatis, sed tantum in iis quae sunt accidentaliter ordinatae; ut patet per Avicennam 6. *Metaphys.* cap. 5. de infinitate individuorum in specie. Cur autem impossibile sit esse infinitatem in causis per se ordinatis, ultra exposita, patebit *articulo sequenti*. Nam nisi staretur in aliqua una causa in his quae essentialiter ordinantur, neque possibilis esset processus in infinitum in causis quae sunt accidentaliter ordinatae; ut significatur per *differentias* inter utrasque causas assignatas.

AD SECUNDUM dicendum [*De rerum principio*, q. 16. art. 1. *per tot.* — *Report.* 1. d. 2. q. 2. n. 9.] species quidem esse sicuti numeros in quibus-

*dam*, non autem in *omnibus*, adeo ut si in numeris sit processus in infinitum, idem processus pariter debeat admitti et in speciebus, ex quibus rerum universitas essentialiter constat. Itaque species sunt sicuti numeri; quia quemadmodum numerus dependet ab alio, ita et in ordine essentialium quaelibet dependet ab alia, vel in ordine eminentiae, vel finalitatis, vel efficientiae. Sunt etiam sicuti numeri; quia quemadmodum per unitatis additionem, vel subtractionem variatur numerus, ita per additamentum gradus essentialis variatur et species. Sunt denique sicuti numeri; quia sicuti nequeunt esse duae species numerorum similes, ita nec duae species in universo paris perfectionis: nam una erit altera perfectior, ac perfectissimo proximior. Contra vero, numeri perfectiores dependent ab imperfectioribus, in ascendendo; quia a prioribus, qui sunt imperfectiores, et partes posteriorum: at in speciebus nec imperfectior est pars perfectioris, nec perfectiores species ab imperfectioribus dependent. Denique unitas, quae est principium numeri, reperitur in omnibus numerorum speciebus per sui multiplicationem, vel alia ratione ac intelligantur numerorum species oriri ab unitate; at in ordine specierum, intelliguntur proficisci quidem ab uno, non per eius multiplicationem, sed sicuti principiata a principio, et imperfecta a perfectissimo in eo ordine; in quo perfectissimo continentur omnia, quae sunt post ipsum, eminentissime et unitissima virtute, per quam illa omnia producuntur, et consistunt. Sed de his *articulo sequenti*.

## ARTICULUS III.

## UTRUM DEUS SIT.

*Doct., et S. Thom. locis art. 3. cit.*

VIDETUR Deus non esse. Nam [2. *Metaphys.* q. 4. n. 1.] 8. *Physic.* tex. c. 1. et infra: Motus numquam incoepit, et maxime circularis; igitur nec generatio initium agnoscit, ex 2. *de Generat.* text. c. 56.; ergo infinitae generationes fiunt: et quaelibet generatio habet propriam causam efficientem proximam, et finem, et materiam in his quae generantur per propagationem; igitur omnes causae sunt infinitae, ac proinde nulla causa est omnium prima, quae appellanda sit Deus.

2. PRAETEREA. [Theor. 15. n. 3.] Multi effectus ita se habent, ut unus respectu alterius non subeat rationem effectus, ut bos, asinus, et eiusmodi; ergo nulla est ratio, ob quam putandum sit omnes causas ita esse ordinatas, ut una sit causa alterius, atque ita necessario standum esse in una omnium prima.

3. PRAETEREA. [Theor. ib. n. 2.] In causis *accidentaliter* ordinatis negant Philosophi primum: in iis enim Avicenna admittit processum in infinitum, 6. *Metaphys.* cap. 5.; ergo nec probari potest in *essentialiter* ordinatis standum esse in uno primo. *Probatio consequentiae*; nam utrobique causa secunda praesupponit priorem causare, et utrobique datur prius; ergo si in accidentaliter ordinatis non datur primum; neque in his quae dicuntur ordinatae essentialiter.

4. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 2. q. 1. n. 1.] Multa mala sunt in universo; ergo non est Deus. *Probatio consequentiae*; quia Deus ponitur bonum quoddam infinitum; posita autem a parte rei infinita bonitate, nullum malum videtur superfuturum; nam quodlibet excluderet infinita bonitas,



sicuti si in universo existeret unum corpus infinitum, nullum aliud corpus secum compateretur, sed omne aliud loco propelleret.

CONTRA. [*Report.* i. d. 2. q. i. n. i.] 2. *Metaphys.* text. ultimo: Est primum efficiens; igitur primum in actu existens; quia *unumquodque agit secundum quod est in actu*; et consequenter tale agens est primum in entitate, et perfectione.

RESPONDEO [*Oxon.* ib. n. 10. — *De primo princ.* c. 3.] dicendum, Deum existere. At quoniam iuxta dicta *articulo secundo*, demonstratione *quia* ostendi potest existentia primi Principii; cum proprietates illius relativae ad creaturas immediatius se habeant ad ea, quae sunt mediae in demonstratione *quia*, quam proprietates absolutae; nam immediate de *esse* unius relativi inferitur *esse* sui correlativi; ex eiusmodi proprietatibus relativis, *Deum existere* adstruendum, et declarandum arbitramur. Porro proprietates relativae primi Principii ad creaturas, aut sunt proprietates *causalitatis*, aut *eminentiae*. Causalitatis autem, aut *efficientis*, aut *finis*. Causa vero *exemplaris* non est aliud genus causae ab efficiente distinctum; imo est ipsum agens per intellectum, prout ab agente per naturam contradi-stinguitur.

Quo [*Oxon.* ib. n. 11.] autem exactius propositum ostendatur, tres conclusiones sunt per ordinem declarandae. *Prima*: Aliquod dari actu existens, quod est simpliciter primum, secundum *efficientiam*: aliquod simpliciter primum, secundum rationem *finis*: et aliquod simpliciter primum secundum *eminentiam*. — *Secunda*: Illud ipsum, quod est primum secundum unam primitatem, idem esse primum secundum alias duas primitates. — *Tertia* denique: Hanc triplicem primitatem uni soli naturae convenire, ita quod, non pluribus naturis differentibus specie, vel quidditative: eamque naturam ita primam, effectricem, ac ultimum finem omnium, et excellentissime eminentem, esse DEUM.

*Primae conclusionis* declaratio de primo effectivo, quod non sit effectibile, nec effectivum virtute alterius, sed a se, est ista: [*Oxon.* ib.] Aliquod ens est *effectibile* (ut argumentum procedat ex necessariis, et non ex contingentibus, quale esset, si constaret propositionibus exprimentibus *actualement* factionem); aliquod, inquam, ens est effectibile; aut igitur a se, aut a nullo, aut ab aliquo alio. Non a nullo; quia quod nihil est nullius potest esse causa. Nec a se; non est enim intelligibile, aliquid se ipsum gignere, aut efficere; ergo ab alio effectivo. Illud aliud appelletur *A.*: Si *A.* est primum modo exposito habetur intentum. Si non est primum; ergo est posterius effectivum, quia effectibile ab alio, vel virtute alterius effectivum: si enim negetur negatio, ponitur affirmatio. Detur illud alterum, et sit *B.*, de quo arguitur, sicut de *A.*; et ita, aut procedendum est in infinitum, aut stabitur in aliquo non habente aliud prius se. Infinitas autem est impossibilis in ascendendo, ut ostensum est *artic. praeced.*; ergo standum in aliquo primo effectivo, quod nec efficiat virtute alterius, nec subinde aliqua ratione sit effectibile, utpote non habens aliud effectivum prius se. — Ex his sequitur *primo* [*Oxon.* ib. n. 16. — *De primo princ.* c. 2. n. 3. — c. 3. n. 5.], hoc primum effectivum esse *simpliciter incausabile*. Nam est ineffectibile, et independens effectivum; igitur est omnino incausabile; quia non finibile, nec materiabile, nec formabile. Quod non *finibile*, ex eo constat, quia finis non est causa, nisi in quantum ab ipso, tamquam a priore essentialiter dependet *esse* finiti: non dependet autem finitum, quantum

ad *esse*, a fine ita priore, nisi quatenus finis, ut amatus, movet efficiens ad dandum sibi *esse*; nihil igitur causat finis, nisi quod efficitur ab efficiente amante finem. Cum ergo primum effectivum sit ineffectibile, quia independens effectivum, nec finalem causam potest habere. Quod vero non sit *materiabile*, nec *formabile*, declaratur; quia causae intrinsecae sunt causatae ab extrinseca, vel secundum *esse* earum, vel in quantum causant compositum, vel utroque modo; causae enim istae non causant compositum, vel constituunt se ipsis, sed requiritur agens de necessitate: si igitur primum effectivum sit causatum a materia, et forma intrinsece, oportet et causatum esse ab aliquo agente, a quo illae causae dependent in causando. Cum ergo contradictionem involvat primum effectivum habere causam efficientem, impossibile quoque erit habere causas intrinsecas. — Sequitur *secundo*, primum effectivum esse in *actu existens*. Nam cuius rationi repugnat simpliciter esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se: rationi autem primi effectivi repugnat esse ab alio; alioquin non foret primum effectivum; et ipsum potest esse, quia effectivi ratio nullam imperfectionem involvit necessario; adeoque non repugnat esse in aliquo sine imperfectione; igitur effectivum simpliciter primum potest esse a se; ergo est a se: quia, quod non est a se, non potest esse a se; alioquin enim non ens traheret aliquid ad *esse*, quod est impossibile. Et praeterea idem causaret se, et ita non erit incausabile omnino. Cum itaque primum effectivum sit necessario incausabile, et entitati talem inesse primitatem non repugnet, imo inconveniens sit universitati rerum deesse supremum gradum possibilem, et contradictionem subinde involvat aliquid esse prius eo; oportet Primum omnino posse esse a se; et ita de facto est a se, quia repugnat sibi accipere *esse* ab alio. — *Secunda pars primae conclusionis* [Oxon. ib. n. 17.], dari nempe aliquid *finitivum*, quo nullum aliud sit prius, seu ita primum in finibus, ut ad nullum aliud sit ordinabile, probatur iisdem omnino argumentis, quibus *artic. praeced.*, ostensum fuit, infinitatem in essentialiter ordinatis esse impossibilem: sed primum illorum satis erit tetigisse sic: Universitas causatorum est finita; ergo dependet ab aliquo tamquam a fine; non ab aliquo illius universalitatis; quia tunc idem esset finis sui ipsius; ergo ab alio extra illam universitatem finitorum, ad quod tota universitas ordinatur. — Ex hoc sequitur primum finitivum esse *incausabile, actuque existere*. Nam ipsum est infinibile, alioquin non esset primum; igitur est ineffectibile; quia cum omne per se agens agat propter finem; cuius non est finis, profecto nec eius erit per se agens; primum ergo finitivum est incausabile. Ipsum vero *actu existere*, probatur; etenim cui repugnat esse ab alio, si potest esse a se, ergo est a se. Primo autem finitivo repugnat esse ab alio, cum sit ineffectibile; igitur si potest esse, potest esse a se; est igitur a se, cum fieri non possit ut sit ab alio. — *Tertia denique conclusionis pars* [Oxon. ib. n. 18.], quae est de *eminente simpliciter primo*, declaratur; Cum enim in universo omnes naturae, quae sunt ad finem, sint finitae, subinde exceduntur ab illa, ad quam ordinantur: illa ergo natura, quae est aliarum finis, simpliciter praecellit, eminetque caeteris omnibus secundum perfectionem; formae enim se habent ut numeri, teste Aristotele 8. *Metaphys.* text. 10. Ac proinde in hoc ordine essentiali standum est in uno, ut *artic. praeced.* fuit declaratum. — Hanc autem naturam omnium eminentissimam oportere esse et *incausabilem*, constat ex eo quia ipsa est infinibilis; nam finibile excellitur a fine

in bonitate, et subinde in perfectione; est igitur ineffectibilis; et prorsus incausabilis; cuius enim non est finis, eius nec est per se agens: et ita multo magis est incapax alterius causae causalitatis. Et insuper est a parte rei *existens*; quia quod omnem causam excludit, si potest esse, potest esse a se, et ita est a se; cum a nullo alio accipere esse queat.

Declaranda [Oxon. ib.] est nunc *secunda conclusio* proposita et ostendendum triplicem primitatem, *efficientiae*, *finis*, et *eminentiae* eidem naturae convenire. Nam primum efficiens est ultimus finis, idemque entium eminentissimum; ergo triplex primitas eidem omnino naturae convenit. Probatur *assumptum* quoad *primam partem*: omne per se efficiens agit propter finem, et altior efficiens agit propter finem altiorem; ergo primum efficiens agit propter ultimum finem: sed propter nihil aliud a se principaliter et ultimate agit; quia nihil aliud a se potest esse finis eius; igitur agit propter se sicut propter ultimum finem; ergo primum efficiens est ultimus finis. *Assumpti secunda pars* probatur; primum efficiens non est univocum respectu entium a se causatorum, sed aequivocum; ergo eminentius et nobilius illis; adeoque ipsum primum efficiens, qui est et ultimus finis, est pariter omnium eminentissimum.

*Tertiae conclusioni* probandae [Oxon. ib. d. 19.] (quae erat, triplicem primitatem, qua pollet primum efficiens, non posse pluribus naturis quidditative diversis competere) praemittendum est hoc dictum: Illud, cui triplex convenit primitas, ut in *secunda conclusione*, habere omnino necessitatem essendi, recteque proinde appellari *necesse esse*. Nam tale primum est prorsus incausabile, ut in superioribus fuit ostensum: siquidem omnino contradictionem includit aliquid esse prius eo in genere causae efficientis vel finis; et per consequens in genere cuiuscumque causae; ergo est prorsus incausabile; igitur habet necessitatem essendi. Haec *consequentia probatur*; nihil potest non esse, nisi cui aliquid impossibile *positive*, vel *privative* potest inesse: sed ei, quod est a se, et penitus incausabile, non potest aliquid inesse, quod sit ei impossibile *positive*, vel *privative*; ergo est *necesse esse*. *Maior* patet, quia nullum ens potest destrui, nisi per impossibile sibi *positive*, vel *privative*. *Minor* probatur; nam illud impossibile, aut potest esse *a se*, vel *ab alio*: si *a se*, ergo est a se; adeoque duo impossibilia sunt simul; vel neutrum erit, quia utrumque destruit esse alterius. Si *ab alio*, *contra*; nulla causa potest destruere aliquod ens propter repugnantiam sui effectus ad illud, nisi suo effectui det perfectius et intensius *esse*, quam sit *esse* alterius destructibilis: nulli autem enti ab alio inest perfectius *esse* a sua causa, quam sit *esse* entis a se; nam omne causatum habet *esse* dependens; quod autem est ex se habet *esse* independens. Primum igitur efficiens est simpliciter *necesse esse*.

*Probatur* [Oxon. ib. — *De primo Princip.* c. 3. conclus. 16.] nunc praefatam triplicem primitatem pluribus naturis alterius rationis competere non posse, sed unam penitus esse debere naturam ita primam. Nam si pluribus naturis inesset talis primitas, aut respectu *eorundem posteriorum*, aut *diversorum*: utrumque est impossibile; ergo et impossibile est pariter eam triplicem primitatem inesse pluribus naturis quidditative diversis. *Probatio minoris* quoad *primam partem*; etenim impossibile est, idem quacumque dependentia dependere a duobus, quorum alterum eius dependentiam penitus terminat: ita enim alterum non sufficienter terminaret, si adhuc ad reliquum dependeret; igitur fieri omnino non potest, ut idem

effectus posterior sit pluribus principiis primis in aliquo genere causae: una enim causa totali causante in aliquo genere causae, impossibile est aliam causare idem in eodem genere causae; quia tunc idem bis causaretur, vel certe neutra foret causa totalis, contra id quod supponitur; igitur respectu *eorumdem* effectuum nequeunt esse plura principia prima. Sed neque respectu *diversorum*; quia tunc duae essent entium coordinationes inter sese minime ordinatae, ac subinde non constituentes unum universum, sed aliud et aliud; nam entia unius coordinationis non ordinarentur inter se, nec ad idem principium; sine autem ordinis unitate, non est universi unitas. Unde in ipso fine uno ponit Aristoteles, 12. *Metaphys.* text. c. 52. *et inde*, bonitatem universi principalem; quia ad unum summum est unus ordo. Cum igitur fieri non possit, ut plura principia prima sint respectu entium *eorumdem*, nec respectu *diversorum*, oportet omnino unum esse primum principium, quod sit *primum effectivum* actualissimum, quia virtualiter continens omnem actualitatem possibilem: et *ultimus finis* omnium, et optimus, utpote virtualiter continens omnem bonitatem possibilem: et *primum* denique *eminens*, idest, entium eminentissimum et perfectissimum, in quo sit eminenter omnis perfectio possibilis.

Naturam [*De primo Princ.* c. 3. n. 11.] igitur habentem hanc triplicem primitatem, necessario in uno dumtaxat concurrentem (si enim una sit in una natura, et aliae in diversis naturis, quatenus reliquis eminentior foret, non posset dari) appellamus DEUM, cuius *triplex primitas* exprimit tres rationes summae bonitatis, quae sunt summa *communicabilitas*, summa *amabilitas*, et summa *integritas*. Bonum enim est appetibile, *ex* 1. *Ethic.* et sui *communicativum*, per Avicennam, 6. *Metaphys.* cap. 5.; nulum autem perfecte communicat, nisi quod liberaliter communicat: bonum vero et perfectum idem sunt, 5. *Metaphys.* text. c. 21. et perfectum et totum *ex* 3. *Phys.* text. c. 63. Unica igitur natura existens est prima triplici hac primitate, respectu cuiuslibet alterius naturae, adeo ut quaelibet alia est simpliciter posterior illa, secundum triplicem ordinem, in quo unica illa natura est prima, idest [*Theorem.* 15. n. 2.—12. *Metaph.* q. 18. n. 2.] perfectissimum omnium entium, et summum in omni differentia entis, quae simpliciter importat perfectionem; cuiusmodi sunt verum, bonum, necessarium, etc. Atque is est Deus gloriosus et excelsus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [2. *Metaphys.* q. 6. n. 12. et seqq.] utique eius mentis Philosophum fuisse, ut putaverit, causas *accidentaliter ordinatas* procedere in infinitum; arbitratus est enim generationes esse perpetuas; quamvis eadem sit materia successive generatorum, nempe, eadem in generato, et corrupto: sed non propterea posuisse existimandum est eundem processum in *essentialiter ordinatis*; imo 2. *Metaph.* cap. 2. oppositum ostendere conatus est, scilicet, in omni genere causarum per se ordinarum esse statum. Non sunt ergo omnes causae infinitae; imo si forent infinitae per se ordinatae, iam nullae essent eiusmodi causae; nam si sunt infinitae, nulla est prima, atque ita nec aliqua esse potest media: igitur nulla erit causa. Ex ordine igitur Philosophus deducere intendit primitatem; at ex infinitate sequitur nullum esse primum, et ita ex ordine nullam esse causam; quod est impossibile, ut *articulo praecedenti* extitit declaratum.

AD SECUNDUM respondeo [*Com. super.* 12 *Metaph.* text. c. 52.], quamvis effectus plerique, ut comparantur *ad invicem*, videantur minime inter sese



ordinati, nihilominus inveniuntur *respectu aliorum*, sicuti et species, quae in ipsis quodammodo perpetuantur, ordinatae comperiuntur. Quare, etsi unum vegetabile ad aliud non inveniatur ordinatum, omnia tamen vegetabilia ordinantur ad genus sensibilium; et haec ad hominem, qui [*Oxon.* 3. d. 32. n. 6.] est finis quodammodo omnium. Species igitur sunt ordinatae sicut numeri, et etiam individua earum, ut in specie considerantur, et non unum ad aliud comparatur intra id genus, ut expositum est.

AD TERTIUM respondeo [2. *Metaph.* q. 6. n. 13.] *artic. anteced.* assignatam esse rationem, cur in *accidentaliter ordinatis* non sit impossibilis processus in infinitum, ex ratione scilicet taliter ordinatorum, ut impossibilis est in *essentialiter ordinatis*. Cum enim causae per se ordinatae respectu unius effectus *aliam et aliam* habeant rationem causandi, per accidens vero ordinatae *eandem omnino*, oportet per se ordinatas omnes prorsus simul existere, alioquin aliqua per se causa deesset effectui. At secus evenit in eis quae per accidens ordinantur; quia una dumtaxat earum est necessaria effectui causando, nec opus est aliquam ex praecedentibus simul cum proxima existere; ac proinde sicuti ex processu in infinitum in his non sequitur infinitas causas simul esse, ita admissa infinitate causarum per se ordinarum, porteret omnes eas simul existere in effectui. Nulla est ergo consequentia, cum arguitur ex infinitate causarum per se ordinarum; imo in his standum esse in una prima pluribus declaratum fuit *artic. praeced.* et praesertim quia [2. *Metaph.* ib. n. 15.] causare est simpliciter perfectionis, omni causae causatae hoc imperfecte inest; nam in quantum causat dependet ab alia; igitur istud erit in aliquo, sine ulla imperfectione (quicquid enim est simpliciter perfectionis, si in aliquo est imperfecte, est a perfecto in eo ordine): sed illud, in quo est causare sine aliqua imperfectione, non causatur, quia tunc dependeret; igitur est primum Principium a quo omnia dependent.

AD QUARTUM dico: [2. *Metaph.* ib. n. 35. - *De prim. princ.* c. 4. n. 9. - *Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 35. - d. 8. q. 5. per tot. - *De rerum princ.* q. 3. per tot.] causa infinita, agens ex necessitate naturae, non compatitur secum aliquod contrarium, sive sit contrarium *formaliter*, scilicet, secundum quod convenit sibi essentialiter, sive *virtualiter*, nempe, secundum rationem effectus sui, quem virtualiter includit. Utroque enim modo impediret quodlibet impossibile suo effectui. Deus autem est libere et voluntarie agens respectu omnium, quae sunt extra ipsum; et ideo, etsi infinitae sit bonitatis, non excludit omne malum, sed multa talia fieri permittit; quia [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4. n. 10. — 12. *Metaph.* q. 28. n. 4.] id est melius universo, quam omnia omnino impediri: ex hoc enim tolleretur bonitas, quae est iuxta correspondentia poenae ad culpam, quae nulla esse posset sublata e medio omni malitia in moribus. Et quamvis id non sit melius *personae peccanti*, et ita puniendae, est tamen melius *rerum universitati*, quia pluralitas graduum bonitatis facit ad perfectionem universitatis rerum, quae *mundus* appellatur.

---

## QUAESTIO TERTIA.

DE DEI SIMPLICITATE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Cognito de aliquo, an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit: non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

1. Ergo considerandum est, quomodo non sit. - 2. Quomodo a nobis cognoscatur  
3. Quomodo nominetur.

Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea, quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi.

1. Ergo inquiretur de Simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta, et partes; - 2. Inquiretur de Perfectione ipsius. - 3. De Infinitate eius. - 4. De Immutabilitate. - 5. De Unitate.

*Circa primum quaeruntur octo.*

1. Utrum Deus sit corpus - 2. Utrum sit in eo compositio formae, et materiae. - 3. Utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti. - 4. Utrum sit in eo compositio, quae est ex essentia, et esse. - 5. Utrum sit in eo compositio generis, et differentiae. - 6. Utrum sit in eo compositio subiecti, et accidentis. - 7. Utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex. - 8. Utrum veniat in compositionem cum aliis.

## ARTICULUS I.

UTRUM DEUS SIT CORPUS

*Doct. Oxon. 1. dist. 8. q. 1. — S. Thom. 1. p. q. 3. a. 1.*

VIDETUR Deus esse corpus, sive corporeus, vel habens corpus. Nam Genes. 1. [*Report. 2. d. 17. q. 1. n. 2. — De rer. princip. q. 9. n. 28.*] scribit Moyses: *Formavit Deus hominem, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*: inspiratio autem procedere non potest, nisi ab habente corpus, sicut legitur de Christo, *Joan. 20.* quod insufflavit in Discipulos, dando eis Spiritum Sanctum; ergo Deus est habens corpus.

2. PRAETEREA. Psalm. 118: *Manus tuae Domine fecerunt me, et plasmaverunt me*: et alibi frequenter in divinis Scripturis attribuuntur Deo membra corporis humani viventis; divinae [*Oxon. Prol. q. 2. n. 5. - 4. d. 3. q. 4. n. 14.*] autem Scripturae nullum omnino, ne levissimum quidem continent mendacium; igitur vere Deus pollet membris corporis perfectissimi ad instar corporis humani viventis; ergo est corporeus.

3. PRAETEREA. *Deus est, quo cogitato, sine contradictione maius quid cogitari non potest*, ex Ansel. *Prosol. 2.* Sed [*De Primo princ. c. 4. n. 31.*] intelligendo Deum corporis vel corporeae magnitudinis expertem, posset

intelligi quid maius, nempe, mentem perfectissimam in corpore perfectissimo; ex quo tamen nullum incommodum vel impedimentum in illam redundet, sed magis ad cumulum perfectionis spectans; [Oxon. 4. d. 49. q. 13. n. 2.] ut corpus immortale animae beatae post resurrectionem; ergo videtur ponendus Deus corporeus.

4. PRAETEREA. [Theorem. 16. conclus. 14. n. 4.] Si cogeremur adstruere Deum carere omni corporea magnitudine, utique id esset ex ordine rerum; nam aliunde non est via deveniendi ad primum Principium lumine naturalis rationis procedentibus. Sed ex ordine concludi non potest Deum esse incorporeum; siquidem superiora non sunt minus quanta, imo longe maiora cunctis sublunaribus; igitur magis concludendum videtur Deum habere corpus omnium maximum et nobilissimum.

CONTRA. [Quodlib. q. 7. n. 45.] Natura intellectualis non habens materiam corpoream caret magnitudine; nam si aliquid intellectuale est quantum, utique constat materia, cuius est corporea magnitudo necessaria sequela, sicut est in homine: Deus autem est natura intellectualis, omnis penitus expers materiae; ergo sibi intrinsece repugnat omnis magnitudo.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 1. d. 8. q. 1. n. 3. — De primo principio. c. 4. n. 31. — 12. Metaphys. q. 14.] impossibile omnino esse Deum habere magnitudinem, vel esse in corpore. Quod et probatur a Philosopho 8. Phys. text. c. 78. et inde, et 12. Metaph. text. c. 41. et inde, per hoc, quia Deus est potentiae infinitae: potentia autem infinita non est in magnitudine. Nam maior potentia est in maiori magnitudine; igitur infinitam potentiam existere oporteret in infinita magnitudine: nulla est autem magnitudo infinita; ergo nec aliqua infinita potentia in magnitudine. Quae Philosophi probatio, etsi habeat instantiam de anima intellectiva, quae non est maior in maiori, nec minor in minori magnitudine; nihilominus efficax est ex alia conclusione ab eodem praeostensa 12. Metaph. text. c. 30. Deum scilicet esse prorsus sine materia. Cum igitur Deus potentiae sit infinitae, et omnino immaterialis, sequitur ipsum carere omni magnitudine. Nam si sit in magnitudine, quaero, quid est illud, quod est extensum ipsa magnitudine? Non potentia infinita; quia haec non potest esse extensa, nisi in magnitudine infinita: magnitudo autem infinita nulla est: nec magnitudinem quamlibet perficit potentia infinita, ut forma materiam: quia potentia infinita non est in materia; ergo oportet ponere materiam extensam ista magnitudine, quae materia perficeretur potentia infinita, sicut corpus mixtum extenditur magnitudine per se extensa, et perficitur per animam intellectivam non extensam. At nulla materia omnino est in primo habente potentiam infinitam; non habet igitur magnitudinem. Ex immaterialitate itaque praeostensa accipit ea Philosophi ratio efficaciam. Sed evidentioribus et efficacioribus mediis declaratur conclusio [Oxon. ib. n. 5.] primo sic: primum Principium sit corporeum seu constans corpore, ex quo componatur; igitur istud componens aut formaliter ex se est *necesse esse*, aut *possibile esse*: alterutrum enim necessario oportet dare. Si igitur sit *possibile esse*; ergo *necesse esse* ex se constat parte aliqua, quae est *possibile esse*, atque ita esse non poterit *necesse esse* ex se. Quod si propterea dicatur illud componens *necesse esse*; contra: quodcumque *necesse esse* est ex se in ultima actualitate; quod est autem in ultima actualitate est impossibile alteri, cum quo faciat per se unum; nam da oppositum, et non erit in ultima actualitate. Rursum, si magni-

tudo, qua constare fingitur Primum, sit *necesse esse*; igitur erit his *necesse esse*. Et denique, Primum componeretur per aliquid, quo sublato, adhuc foret *necesse esse*; cum utrique parti componenti dicatur perinde competere ratio essendi necessario. — *Secundo*, probatur Deum necessario carere omni magnitudine, ex ratione *infininitatis*. Nam, cum Deus sit infinitus (ut infra q. 7. a. 1. declarabitur) non est cum alio componibilis; igitur repugnat sibi corpus habere. *Assumptum probatur*; etenim omne componibile potest esse pars alicuius totius compositi, quod, nempe, conflatur ex partibus componentibus: quaelibet autem pars exceditur a toto, cuius pars esse intelligitur; contra rationem vero infiniti est posse excedi; ergo infinitum non est componibile. Repugnat igitur Deo ex ratione infinitatis, habere magnitudinem, vel esse corporeum. — Deinde, omne componibile caret perfectione illius cum quo componitur, ita quod illud aliud componibile non contineat in se omnem perfectionem, et omnimodam identitatem cum illo; quia tunc profecto nequiret cum eo componi: nullum autem infinitum caret eo cum quo potest esse idem, imo omne tale necessario includit per identitatem, quia alioquin posset intelligi perfectius, puta si haberet illud in se, sicut compositum habet, et istud infinitum non habet; contra rationem autem infiniti est simpliciter ipsum posse intelligi perfectius ac sit, vel aliquid perfectius eo excogitari posse; nam profecto tunc non esset dicendum simpliciter infinitum.

AD ARGUMENTA. Ad PRIMUM [*Oxon. 2. d. 17. q. 1. n. 2. — Report. ib.*] respondet Magister 2. d. 17. cum ait Scriptura homini inspiratum fuisse a Deo spiraculum vitae, ea loquendi forma aliud non significari, quam animam rationalem in corpore creatam esse. Et sane, recte sentientem et concipientem Dei substantiam, oportet intelligat illam indivisibilem, et inalterabilem, ac proinde fieri non posse, ut de ipsius Dei substantia factus sit homo in animam viventem; ac omnino dissimilem extitisse Christi insufflationem in Apostolos, quippe quae secundum organa corporis, quo Christi humanitas constat, peracta fuit.

AD SECUNDUM respondeo, quum humana membra in Scripturis Deo attribuantur, id esse per metaphoram dictum, quarum metaphorarum usum utillime in divinis sermonibus adhiberi q. 1. art. 9. declaratum fuit. Quod autem ita sit intelligenda, et exponenda Scriptura, quoties corporea membra, corporeosque actus Deum habere commemorat, exinde constat, quod in ipsa diserte appelletur Deus Spiritus, infinitus, infinitae sapientiae, et potentiae, et intelligentiae, ac replens omnia, et alia id genus innumera, quae manifeste nemo nisi plane insaniat, corpori aut corporis magnitudinem habenti attribuet (1).

AD TERTIUM respondeo, concedendo *maiorem*. Ad *minorem* vero dico, qui concipit Deum habere magnitudinem, nedum non percipere quid Deo maius, sed absolute non intelligere Deum. Ens enim illud omnium maximum et eminentissimum, quo nihil maius cogitari potest, non debet [*Oxon. 3. d. 1. q. 1. n. 16. — 1. d. 8. q. 4. n. 18.*] nec potest continere in se omnia entia *formaliter*; sed dumtaxat ea quae sunt simpliciter perfectio-

(1) Videndus Augustinus lib. 83. qq. q. 52. Magister 1. dist. 37. lit. A. Et porro Tertulianus libro 2. contra Marcionem, cap. 16. et contra Praxeam, cap. 7. et de Anim. cap. 3. videtur sentire Deum esse corporeum, et tanto in eo illustrior est haec insania, quanto et eruditio maior.



nis et nullam involventia imperfectionem; caetera vero entia imperfecta continentur in Primo tantum *virtualiter* et *eminenter*. Non esset igitur Deus maior vel perfectior, si corpus haberet, sed plane non esset Deus; quia in quo est aliqua vel minima imperfectio, non est ens omnium optimum, sed eo cogitari potest, et esse maius, illud nimirum, in quo nulla sit imperfectio; quia nulla talis habet locum, ubi infinita est perfectio.

AD QUARTUM dico, utique ex ordine nos declarare existentiam primi Principii gloriosi, ut late deductum est, *quaest. praeced. art. 3.* Stabilita [*Quodlib. q. 7.*] autem existentia primi Principii, mox evidenter concluditur, ipsum oportere esse ens prorsus necessarium, cum non sit dabile aliud a quo sit. Quoniam autem est *a se*, omnem perfectionem habeat oportet; quia quae partem dumtaxat perfectionis nanciscuntur ab aliis accipiunt. Erit igitur tale Principium primum infinitae perfectionis. Enti autem infinito in perfectione et prorsus necessario repugnare esse in magnitudine, evidenter ostendunt rationes adductae *in solutione*.

## ARTICULUS II.

### UTRUM IN DEO SIT COMPOSITIO FORMAE, ET MATERIAE.

*Doct. Oxon. 1. d. 8. q. 1. a. n. 2. — et d. 2. q. 2. n. 16. — De primo Principio, c. 4. n. 31. — 12. Metaphys. q. 6. — S. Thom. 1. p. q. 3. a. 2.*

VIDETUR in Deo esse *compositio formae, et materiae*. Etenim [*Oxon. 1. d. 8. q. 1. n. 1.*] perfectionis est in forma ipsam *dare esse* materiae, etsi imperfectionis deinde sit ab eadem materia *dependere*. Sed primam rationem separari a secunda possibile est, cum nullam id involvat contradictionem; ergo Deitati possumus attribuire rationem formae *dantis esse* sine *dependentia* ab illo, cui esse datur; igitur sine ulla imperfectione poni potest in Deo compositio materiae, et formae: vel saltem *componibilitas* Dei ut formae.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 5. q. 2. n. 14.*] Ex divina essentia, et tribus relationibus, vel proprietatibus personalibus tribus, exurgunt tres Personae divinae; ergo oportet essentiam tribus illis relationibus *determinari*; ac per consequens ipsa erit materia sine ulla imperfectione respectu personalium proprietatum. *Probatio consequentiae*; nam nisi intelligatur essentia determinari relationibus, adeo ut ipsa sit purus actus, uterque actus erit per se subsistens; ergo non erunt in eodem per se subsistente; igitur ex his non fit unum per se: unitas enim qualitercumque distinctorum esse non videtur, secundum Aristotelem, nisi per rationem *actus*, et *potentiae*.

3. PRAETEREA. [*12. Metaph. q. 6. n. 1.*] Causa non dat esse effectui, nisi quia continet effectum; igitur quicquid est in effectu verius in causa ipsius reperitur: sed materia est in causatis; ergo verius debet esse in prima omnium causa: ubi autem est materia, ibi et forma sit oportet; igitur est in Deo compositio materiae, et formae.

CONTRA. [*12. Metaph. ib.*] Philosophus 12. *Metaphys.* text. c. 30: Primum principium est expers omnis materiae, quia *actus purus*. — *Rursus*: omne habens materiam habet magnitudinem: substantia autem prima non habet magnitudinem; est igitur omnino expers materiae, ac omnimodae compositionis.

RESPONDEO dicendum, [12. *Metaph.* ib. n. 2. — *Oxon.* 1. d. 8. q. 1. n. 2.] compositionem materiae et formae Deo omnino repugnare. Nam causalitas materiae et formae non est simpliciter prima, necessario enim praesupponit causalitatem *efficientis*, unientis formam materiae; ergo si Primum esset compositum ex materia et forma, praesupponeret causalitatem causae efficientis: non autem causalitatem eius quod appellamus Primum, quia idem non efficit se, coniungendo materiam sui cum forma; ergo alterius efficientis prioris; ergo, admissa compositione materiae et formae in Deo, ipse non esset primum efficiens, contra communem suppositionem, quam declaravimus q. 2. art. 3. Quod vero causalitas *materiae* et *formae* non sit simpliciter prima, *probat*ur; etenim ea causalitas involvit imperfectionem necessario, quia rationem *partis*; at causalitas *efficientis* et *finis* nullam imperfectionem includit, sed perfectionem omnino. Omne autem imperfectum reducitur ad perfectum, sicut ad prius se essentialiter; ergo causalitas materiae et formae non est simpliciter prima. — *Deinde*: materia de se, et ex se est in potentia passiva et contradictionis ad formam; ergo non est ex se sub forma, sed fit sub forma per aliam causam reducens ipsam materiam ad actum formae. Ista autem causa reducens nequit esse nec dici forma in quantum forma, quia sic non reducit materiam, nisi actuando formaliter ipsam materiam; ergo oportet ponere aliquid reducens effective ipsam materiam ad istam actualitatem; adeoque si Primum esset compositum ex materia et forma, existeret aliquod efficiens, per cuius causalitatem effectivam foret materia prima sub forma eius, ac subinde ipsum non esset Primum efficiens, quod est impossibile, ut prius. — *Tandem*, omnis entitas una causata habet aliquam unam causam, a qua est eius unitas: non potest enim poni unitas in causato, sine unitate in causa. Unitas igitur compositi, cum sit causata, requirit aliquam unam causam, a qua sit ipsum causatum. Illa causa non est materia, aut forma; quia utraque est composito imperfectior; igitur necessario aliqua alia est ponenda, quae non erit alia quam efficiens; omni igitur composito ex materia et forma est efficiens prius. Primo ergo efficienti ita repugnat esse compositum ex materia et forma, sicuti repugnat non esse *primum*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* ib. n. 8.] esse inseparabilem imperfectionem ab illo quod per modum formae dat esse alteri a se realiter distincto; quia necessario includit *limitationem* eius quod ita dat esse; cum non includat per identitatem illud cui dat esse. — *Insuper* nec *dependentia* omnimoda potest ab eo separari; licet enim separaretur ab eo *dependentia* ad *materiam*, semper tamen manet *dependentia* ad *efficientem*, virtute cuius forma materiam informat.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* 1. d. 5. q. 2. n. 15.] utique relatione atque essentia constare Personam, at neutram esse formam aut materiam alterius, sed per *perfectam identitatem* unum esse alterum, quamvis non *formaliter*. Cum igitur Persona non sit composita nec quasi composita, quia perfectio identitatis ex infinitate excludit omnem compositionem, non est ibi materia vel quasi materia, idest, materia sine imperfectione. — Et *cum dicitur*, quia si uterque actus est per se subsistens, non intelliguntur esse in eodem supposito; *dictum* est esse illa duo unum per perfectam identitatem realem: ceterum, relatio non perficit essentiam, nec est terminus formalis receptus in essentia; quia relatio, ut inquit Damascenus, non determinat *naturam*, sed *hypostasim*. Non intelligitur itaque relatio

esse in essentia ut actus in potentia, sed ut relatio in fundamento suo, sive radice, quatenus identice contentus in pelago infinito. Sed de hoc infra q. 41. art. 3.

AD TERTIUM [12. *Metaph.* q. 6. n. 3.] concedimus esse in causa quidquid in causatis reperitur, sed modo eminentiori ac perfectiori, quam sit in ipsis causatis. Non enim omne quod est in causato *formaliter* perinde in causa continetur; imo causa quaevis aequivoca nonnisi *virtualiter* proprios continet effectus. Materia igitur licet in effectibus causatis existat, non est tamen in causa prima nisi *virtualiter*, quatenus nimirum ipsa est materiae productiva.

### ARTICULUS III.

UTRUM SIT IDEM DEUS, QUOD SUA ESSENTIA, VEL NATURA.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 3. a. 3.*

VIDETUR haud esse idem Deus ac sua essentia, vel natura. Nam ea, quibus conveniunt alia et alia praedicata realia, non possunt esse idem in re: sed [Oxon. 1. d. 5. q. 1. per tot.] haec est vera: *Deus generat Deum*; ista autem falsa: *Essentia divina generat*; ergo non est idem Deus ac sua essentia, vel natura. Minor constat, et ex symbolo, et ex *Cap. Damnamus de Sum. Trinit. et fide*, ubi expresse habetur qualiter *una summa res, quae est essentia, vel natura divina, nec generat nec generatur*.

2. PRAETEREA. Divina essentia, vel natura ea est, quae constat praedicatis quidditativis, spectantibus ad ipsam praecise: Deus autem, ultra Deitatem, seu praedicata quidditativa, involvit praeterea praedicatum dans individuationem praedicatis quidditativis; sed haec praedicata respective realiter insunt, tam essentiae, vel naturae Dei, quam ipsi Deo; ergo non est omnino idem Deus ac sua ipsius essentia, vel natura. — *Confirmatur*: [Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 20.] 7. *Metaphys.* text. c. 20: *In eis, quae sunt sine materia, quodquid est, est idem cum eo cuius est*; idest in iis quae non constituuntur per materiam, quae est entitas individualis, contrahens quidditatem: sed in Deo est entitas individualis, qua est summe unum ens, et hoc ens infinitum; igitur eius *quodquid est*, seu essentia ipsius vel natura non est idem cum eo cuius est ea quidditas, qui est ipse Deus.

CONTRA. Magister 1. dist. 8. cap. Huius: *Huius autem essentiae, (inquit) simplicitas, ac sinceritas tanta est, quod non est in ea aliquid quod non sit ipsa: sed idem est habens et quod habetur*; idque pergit declarare variis Sanctorum auctoritatibus: de quo etiam *cap. primo*. Idem igitur est Deus ac sua essentia.

RESPONDEO dicendum [Quodlib. q. 7. n. 31. - *De Primo princ.* c. 4. n. 1. concl. 2-3-11.] in Deo coincidere omnino *quodquid est* cum eo cuius est ipsum *quodquid est*, seu essentia. Et *declaratio* huius est ista: Primum principium, cum sit necessario incausabile, oportet esse a se, et habere entitatem a se: quod autem habet a se aliquid, accipit et possidet illud in tota plenitudine quae sibi potest competere: nihil enim habetur limitate in aliquo, nisi id ab alio agente detur, determinante illud ad certum gradum. Quoniam igitur Primo principio repugnat habere causam, a qua accipiat *esse*, habet a se *esse* in tota plenitudine omnimodae perfectionis, ut nihil ei deesse possit; est ergo sibi *esse universalissimum*, quia tota

plenitudo entitatis; et simul *maxime particulare* et *individuum*, quia extra ipsum est nihil, cum a se acceperit omne, idest, quidquid potuit in uno contineri, et uniri per nexum infinitae necessitatis; igitur prorsus coincidit in ipso essentia cum eo qui essentiam illam habet; quia nequit intelligi ipsum *quodquid est*, nisi maxime unum. Nam [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 29.] quando aliquid est de se *esse* et non tantum *capax* illius *esse*, tunc etiam de se est habens quamlibet conditionem necessario requisitam ad *esse*: hoc autem esse de se, seu per essentiam convenit Deo: ergo essentialiter involvit quamlibet conditionem spectantem ad ipsum *esse*; potissima autem conditionum est, ut tale ens per essentiam sit omne *esse* acceptum, nempe, quidquid potest accipi; ergo sicuti de se est omne esse, seu infinitum esse, ita de se est hoc *esse*, adeo ut ea praecise de causa repugnet sibi dividi, et multiplicari in plura, quia est de se *esse*, sive totum *esse*, vel ens per essentiam. Non [Oxon. 1. d. 4. q. 2. n. 3.] est aliud igitur ab ipso *esse*, id quod habet tale esse; idem est ergo Deus ac sua essentia, vel natura Deitatis; et ideo, quia id quod exprimitur per *hic Deus*, non est quid diversum a quidditate Dei, sed omnino coincidens cum illa, ideo, inquam, sicuti est Dei quidditas communicabilis tribus, ita et tribus communicatur ille, qui est Deus Deitate, vel natura divina.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. ib. n. 4. - q. 1. n. 2-5.] concedo hanc: *Deus generat Deum*, esse veram; quia terminus *concretus* in suppositione *personali* potest supponere pro suppositis. Quemadmodum igitur haec est vera: *Deus Pater generat Deum Filium*, ita et ista: *Deus generat Deum*. — Et concedo pariter illam: *Essentia divina generat*, esse falsam; quia de ipsa non est natum praedicari verbum *generat*, cum subiectum illud sit *abstractum ultimata abstractione*, ac proinde nil vere de ipso praedicari possit, nisi quidditative includatur in illo; de quo infra, q. 39. art. 5. — Sed cum infertur; *igitur Deus non est idem ac sua essentia*; neganda est *consequentia*; quia diversa suppositio, orta ex diverso modo significandi abstracti et concreti, non ponit diversitatem realem; *concretum* enim et *abstractum* idem important, nempe, ipsam formam diversimode significatam, scilicet cum concernentia et sine concernentia ad subiectum. Etsi igitur ob concernentiam subiecti prior propositio supponat *personaliter*, non autem secunda; non propterea tamen *hic Deus* est alius a Deitate, quia natura illa Deitatis involvit essentialiter esse innumerabilem et immultiplicabilem: ac proinde alius esse non potest ipse Deus ac sua natura et essentia; nec propterea tamen oportet eadem praedicata realia de utrisque verificari; sicut enim de Deo, ut est talis Deitate, verificantur quaedam praedicata realia independentem a personalitatibus, sed praecise ut existens est, et subsistens Deitate, ut *Deus creat*, et eiusmodi, quod profecto verum esset, etiamsi per impossibile unica dumtaxat persona divina absoluta subsisteret, ita, quamvis idem sit Deus et sua essentia, non exinde tamen ex hoc, *Deus generat*, est inferendum idem praedicatum de sua essentia verificari.

AD SECUNDUM respondeo, declaratum extitisse in *solutione*, qualiter, etsi Deus sit maxime unus et singularis, eius nihilominus individuatio nequit esse distinctum quid, vel additum ipsis praedicatis quidditativis; imo re et ratione cum illis coincadat oportet — Ex quibus patet ad *confirmationem*; [Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 20.] quia enim *quicquid est Dei* est totum *esse*, utpote non ab alio, sed a se acceptum, nihil perfectionis



simpliciter potest esse extra ipsum; ac propterea quia de ratione eiusmodi plenitudinis perfectionis est multiplicari et numerari non posse, alioquin nec tota foret accepta, nec ex se, et a se in uno haberetur, evidens est, idem omnino re et ratione esse *quodquid est* cum eo *cuius est* in illo qui habet omnimodam plenitudinem perfectionis, etsi in aliis partem dumtaxat perfectionis possidentibus, individuationis ratio sit necessario extra eorum essentiam, cum quaelibet essentia creata sit numerabilis, et in plura individua multiplicabilis.

## ARTICULUS IV.

### UTRUM IN DEO SIT IDEM ESSENTIA ET ESSE.

*Doct. Report. 1. dist. 8. q. 1. - S. Thom. 1. p. q. 3. a. 4.*

VIDETUR in Deo haud coincidere *essentia* et *esse*. Siquidem [*Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 29.*] ens, ut convenit Deo, est *ens per essentiam*, sive ipsum *esse* infinitum; ut quasi per prius intelligatur aliquo modo infinitas modus entitatis per essentiam, quam ipsum intelligatur *esse hoc*: sed [*Quodlib. q. 5. per tot.*] infinitas non ingreditur *rationem formalem* entitatis illius, sed dumtaxat *modus* eius est; ergo multo minus *esse*, sive existentia, potest esse de ratione formali, et quidditate essentiae divinae.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 3. q. 9. n. 6.*] Cognitio *abstractiva* est notitia obiecti ut a propria existentia abstrahentis: *intuitiva* vero est notitia eiusdem quatenus in propria existentia praesentis. Possibile est autem Deum infundere intellectui creato notitiam sui abstractivam; imo talem videtur de facto infudisse Angelis, dum erant in via, et Paulo in raptu; igitur in ratione formali divinae essentiae non includitur *esse*, alioquin impossibile foret ipsam cognosci cognitione abstractiva; quia non cognosceretur essentia divina: quemadmodum non intelligeret hominem, qui cognosceret ipsum non quatenus est animal rationale.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 3. q. 2. per tot. - d. 8. q. 3. - De primo princ. c. 4.*] Quae univoce dicuntur de Deo et creatura, eodem modo se habent respectu eorum extremorum. Et ita ens et sapientia, quae univoce dicuntur de Deo et creaturis; quia ens *quidditative* enunciatum de Deo, pariter et de creatura: et quia sapientia *denominative* dicitur de uno, et de altero pariter extremo. Sed *esse*, sive existentia univoce dicitur de *esse* Dei, et creaturarum (quaecumque enim argumenta probant univocationem entis, et transcendentium, perinde probant, et *esse* praeserre conceptum unum univoce de omnibus existentibus praedicabilem); igitur aut est de essentia utriusque extremi, aut nullius. Cum autem constet existentiam non includi in conceptu essentiali creaturarum; est enim modus intrinsecus creaturae; ita pariter nec erit de quidditate Dei.

4. PRAETEREA. [*12. Metaphys. q. 15. n. 1.*] De primo Principio scire possumus *an sit*; non tamen *quid sit*: sed nisi suum *esse* foret aliud a quidditate ipsius, hoc ipso quod innotesceret *an sit*, sciretur una et *quid sit*; igitur in Deo *esse* est aliud ab essentia.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 7. - d. 22. q. 2. n. 2. - De primo Principio c. 1. n. 1.*] Magister 1. d. 8. c. 1: *Sicut ab eo quod est sapere, dicta est sapientia, ita ab eo quod est esse, dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille, qui dixit famulo suo Moysi: EGO SUM QUI SUM,*

et dices *Filiis Israël*: QUI EST MISIT ME AD VOS? - Haec ille ex Augustino, 5. *De Trinit.* *Esse* igitur est de quidditate Dei.

RESPONDEO [*Report.* 1. d. 8. q. 1. - ib. q. 5. n. 9. - *Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 10. - d. 8. q. 2. - *De primo princ.* c. 3. et 4.] dicendum, *essentiam* et *existentiam* ita esse idem in Deo, ut claudatur ipsum *esse* in *ratione formali* *essentiae*. Et *declaratio* huius est ista: nam ideo creatura quaelibet non est de se *esse*, sed tantum *capax* recipiendi *esse*, quia caret aliquo gradu entitatis et perfectionis, cuius esset capax, quatenus ens est; et propterea quaevis creatura est *possibile esse*, et terminus potentiae dantis *esse*; nam ens infinitum, quia nulla sibi deesse potest perfectio, nec terminus alicuius potentiae simpliciter potest *esse*. Ex carentia igitur perfectionis entitativae fit ut omnis creatura sit *possibilis*, et potens recipere *esse* ab alio. Cum itaque enti per *essentiam* omnis insit perfectio possibilis, adeo ut infinitae perfectionis entitativae sit, non erit *possibile*, sed potius ens *summe necessarium*; igitur clauditur in eius quidditativo conceptu ipsum *esse*, quod de se non involvit possibile *esse*, quia illud accipit ab alio. Quoniam ergo necesse *esse* habet *essentiam* a se, et ipsa *essentia* ex se *existentiam* vel *esse* involvat oportet; quia et ipsum *esse* est a se, perinde ac *essentia*, et plenitudo perfectionis entitativae est a se. Apposite [*Quodlib.* q. 1. n. 3.] admodum Damascenus lib. 1. c. 12. *Videtur quidem*, inquit, *principalius omnium, quae de Deo dicuntur nominum, esse QUI EST*; et subdit: *Totum enim in se comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum, et interminatum*. Et Augustinus, 7. *De Trinit.* c. 4. *Ab eo*, inquit, *quod est esse appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime, et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia*. In Deo igitur idem est *essentia* et *esse*: sed non in aliquo alio, quia ipse solus *verissime est*, eo quod a se sit; caetera vero quia ab alio sunt, in se ipsis nihil sunt, et ideo in eorum quidditativis rationibus non cadit ipsum *esse*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Locc. nuper cit.*], concedendo Deum esse singularissimam unitatem, eo quod sibi conveniat *esse* per *essentiam*, et infinitum, adeo ut eius maxima singularitas non aliunde sit quam ex infinitate; per hanc enim, cum sit pelagus quoddam omnem absorbens substantiae perfectionem, nequit *esse* ei par aut simile extra ipsum, quia tunc non omnem complecteretur possibilem perfectionem; est ergo Deus immultiplicabilis et unus, quia infinitus. Verum est ergo aliquo modo intelligi per prius *infinitatem esse modum* entitatis per *essentiam*, quam tale ens *esse hoc*. Sed inde non debet inferri, *existentiam* non involvi in *quidditativa ratione* talis entis, imo nisi caderet in conceptum eius quidditativum, non foret infinitum ens, nec per se *essentiam* habens a se quicquid est simpliciter perfectionis; quod si per *essentiam* est, habens a se quicquid est simpliciter perfectionis, profecto *verissime* est; et talis non esset, nisi essentialiter existeret, quia caetera, quae existunt per *esse* ab *essentia* distinctum, *verissime* non sunt; sed *esse* ab alio cum accipiant, dumtaxat partem aliquam entitativae perfectionis capiunt, et a largiente accipiunt; sed quod habet a se omnem perfectionem, et *esse* proinde possidet: et ideo essentialiter est, ita ut idem in eo *essentia* sit et *esse*. Eatenus ergo infinitas videtur appellanda *modus intrinsecus*, quatenus fundat praedicationem in *quale*: sed revera est quod formaliter constituit *essentiam* Dei, et inde *esse* ordine quodam consequi videtur, et *necessitas*, et *aseitas*, et omnis perfectio: cum e converso in creatura a *finitate* sit et

*possibile* esse et *ab alio* esse, et reliquae imperfectiones consequentes finitatem entis ab alio et participati, quamvis nos ordine inverso rem intelligamus.

AD SECUNDUM dicendum [Oxon. 2. d. 3. q. 9. n. 7. - *Report. ib. q. 4.*], Angelos viatores habuisse Dei notitiam *abstractivam*; non quia viderint in illa specie, aut putaverint existentiam non claudi in Dei conceptu quidditativo, quia nec nos putamus, quamvis specie Deum distincte repraesentante praediti non simus, scientes ens summe necessarium includere *esse* in sui ratione quidditativa: sed *abstractivam*, quia non erat *facialis*, seu obiecti in se praesentis, et immutantis intellectum per suam realem praesentiam, cum praecise id gestum existimamus per sui distinctum repraesentativum.

AD TERTIUM respondeo: [*Locc. citt. in arg.*] si creata existentia modus intrinsecus essentiae sit, cum habeat is modus conceptum simpliciter simplicem, et subinde primo diversus a quovis alio conceptu, non potest univoce dici de illa, et existentia Dei quid commune; cum nihil tale sit abstrahibile a modis intrinsecis, ut nec ab ultimis differentiis. Ex hoc igitur quod existentia creata sit extra essentiam entis finiti et participati, non sequitur perinde contingere in ente per essentiam et imparticipato; imo contrarium tamquam verum debet inferri, ut declaratum fuit *in solutione*.

AD QUARTUM, [12. *Metaph. q. 15. n. 5.*] est *responsio dicentium*, esse dupliciter dici; et uno modo quidem significare *actum essendi*: alio modo autem importare *compositionem propositionis*, quam anima adinvenit, coniungens praedicatum subiecto. Iuxta primum intellectum accipiendo *esse*, non posse nos scire *esse* Dei, sicuti nec ipsius essentiam; at in posteriori acceptione, posse: nam scimus, hanc propositionem: *Deus est* veram esse. Porro non aliunde id scire possumus, quam ex effectibus ipsius Dei. — *Contra*: [Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 2.] haec distinctio est nulla in casu: nam si potest esse quaestio de veritate propositionis, in qua *esse* tamquam praedicatum quaeritur de subiecto, ad concipiendum veritatem illius quaestionis utique oportet praeconcepere terminos eiusmodi quaestionis; et de conceptu simplici illius subiecti, si est possibilis naturaliter, nunc est quaestio. — *Respondeo* igitur ex dictis *Ad secundum*, eodem modo concipere nos *quicquid est* Dei, quo et ipsius existentiam seu *an sit* intelligimus. Nam [Ib. n. 5.] non solum possumus habere naturaliter conceptus in quibus quasi *per accidens* concipitur Deus, ut puta sub aliqua ratione attributali, sed etiam aliquem conceptum, in quo *per se* et *quidditative* concipiatur Deus; ut cum intelligimus ens, cui necessario insunt attributa, ut infinita sapientia, omnipotentia, et alia id genus; et ita pariter cum concipimus existere primum ens, causam primam etc., etsi ii conceptus sint omnino confusi et indistincti.

## ARTICULUS V.

### UTRUM DEUS SIT IN GENERE ALIQUO.

*Doct. Oxon. 1. d. 8. q. 3. - Report. ib. q. 5. - 10. Metaph. q. 3.*  
*S. Thom. 1. p. q. 3. a. 5.*

VIDETUR aliquid formaliter dictum de Deo, ac proinde ipse Deus sub genere aliquo contineri. Nam si Deus ad nullum genus pertineret, maxime

quia est *infinītum* ens, et genera omnia finita sunt: sed [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 20.] propter infinitatem non est a genere excludendus; ergo sub genere aliquo Deus continetur. *Probatio minoris*: si daretur linea aliqua infinite protensa, profecto ad genus quantitatis spectaret; ergo infinitas Dei non impedit, quin ipse sit in genere substantiae, veluti entium perfectissimum.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 15.] Substantia creata et substantia increata non habent conceptum simpliciter simplicem, sed resolubilem potius in conceptum substantiae contrahibilis, et in alios contrahentes ad creaturam et ad Deum; ergo ratio substantiae in se indifferens est ad utramque substantiam, creatam scilicet et increatam. Sic autem intellecta substantia habet rationem generis; igitur Deus est in genere substantiae. Quod et expresse posuisse Damascenus videtur, dum lib. 3. *De fide Ortod.* c. 4. vult essentiam divinam praedicari de Personis, ut species de individuīs: constat autem, speciem non esse sine genere, secundum Porphyrium, *cap. De specie*: igitur Deus est in genere. — *Confirmatur*: 10. *Metaphys.* text. c. 7. vult Aristoteles, aliquam esse primam substantiam, quae sit mensura aliarum; et Commentator dicit eam substantiam esse primum motorem; ergo sicut in aliis generibus Primum est aliquid illius generis, ita Primus motor est aliquid de genere substantiae.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 1.] Deus formaliter et quidditative est *ens*: is autem conceptus non est *proprius* Deo, sed sibi et creaturis communis; ergo ad hoc ut sit proprius, oportet ut determinetur per aliquem alium conceptum contrahentem et determinantem. Eiusmodi determinans se habet ad conceptum entis sicut conceptus *qualis* ad conceptum *quid*; et per consequens, ut conceptus differentiae ad conceptum generis; igitur praedicatio entis de Deo est ut generis de inferioribus: omnis enim conceptus dictus *in quid*, si est communis, vel est conceptus generis, vel definitionis.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Sapientia formaliter dicitur de Deo, et quidem secundum eandem rationem, secundum quam dicitur de nobis; igitur sub ea ratione qua sapientia dicitur de Deo, est species generis: quod et probatur per dictum antiquorum Doctorum asserentium speciem transferri ad divina, quia dicit perfectionem, licet non genus, ob imperfectionem sui: ut *sapientia* transfertur ad divina, etsi non transferatur genus *qualitatis*. — *Confirmatur*: [Oxon. ib. n. 15.] Boëtius in *libello suo De Trinit.* videtur sentire duo genera manere in divinis, scilicet *substantiae* et *relationis*. Neque exponi potest, id intellexisse Boëtium quoad modum similem praedicandi; quia secundum Augustinum, 15. *De Trinit.* c. 5. *Si dicam aeternus, immortalis etc. Spiritus, horum omnium novissimum, quod posui, quasi tantum videtur significare substantiam*; est igitur revera in Deo genus substantiae; sicut et relationis.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 1. - *Report.* ib. q. 5. n. 1.] Magister 1. d. 8. lit. G: *Ecce si subtiliter, inquit, intendas, ex his, atque praedictis aperitur, illa praedicamenta artis dialecticae Dei naturae minime convenire, quae nullis est subiecta accidentibus.* Porro tò ex his refert ad ea quae adducit ex Augustino, 5. *De Trinit.* c. 1. diserte removens a Deo novem ultima Praedicamenta; et 7. *De Trinit.* c. 4. et 5. substantiae [Oxon. ib. n. 16.] Praedicamentum, dicens, Deum abusive vocari *substantiam*; eo quod substantia ea sit, in qua aliqua, ut in subiecto subsistunt; sed proprie esse appellandum *essentiam*.



RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib. — Report. l. cit. per tot.*] nihil dictum de Deo, nec subinde ipsum Deum esse in genere. *Probatio*: conceptus habens indifferentiam ad aliqua, ad quae conceptus generis non potest esse indifferens, profecto rationem generis nequit habere: sed conceptus, qui de Deo praedicantur et creatura, indifferentes sunt ad finitum et infinitum, ad quae extrema genus nequit esse indifferens; ergo nihil dictum de Deo, nec subinde ipse Deus est in genere. — *Secunda pars minoris* probatur: etenim genus sumitur ab aliqua realitate, quae de se est potentialis ad realitatem a qua accipitur differentia: infinito autem repugnat esse potentiale respectu alterius; quia sibi deesset perfectio actus actuantis potentialitatem suam, atque ita infinitum non foret. *Assumptum* vero patet auctoritate Aristotelis, 8. *Metaphys.* cap. 4. *oportet terminum, idest, definitionem esse rationem longam; quia significat aliquod de aliquo: et oportet hoc quidem ut materiam, illud vero ut formam esse.* Et sane si illa realitas, a qua accipitur genus, esset tota quidditas rei, solum genus complete definiret, nec oporteret definitionem constare differentia; quia quicquid primo inesset definito, per solum genus exprimeretur et significaretur; quod nemo dixerit. — *Porro* hae generis et differentiae intentiones aliquando accipiuntur in creaturis ab alia et alia re, ut ponendo plures formas in homine, animal accipitur a *sensitiva*, et *rationale* ab *intellectiva*; et tunc res a qua accipitur genus vere est potentialis et perfectibilis a re a qua accipitur differentia. Aliquando vero non sunt res et res, sicut in accidentibus, et in substantiis spiritualibus, ut aliqui arbitrantur; sed nihilominus realitas a qua accipitur genus est potentialis, respectu realitatis a qua desumitur differentia; sed quod unum non perficiatur realiter ab alio, ex identitate est, qua sublata, unum esset realiter perfectivum alterius. Est tamen compositio realitatum potentialis et actualis, quae compositio est omnino impossibilis in eo cuius omnis realitas est formaliter infinita. — *Deinde* [*Oxon. ib. n. 17*], conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci eiusdem realitatis; quia tunc albedo posset esse genus; et gradus intrinseci albedinis possent esse differentiae specificae: illa autem, per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, quae dicunt gradus intrinsecos eorum extremorum; infinitas enim profecto non dicit nisi modum et gradum intrinsecum quantitatis virtutis, sive quidditatis Dei; igitur conceptus ipsius Dei non potest esse conceptus speciei habentis genus et differentiam. Ex quo medio de Dei infinitate, habet evidentiam ratio Augustini, tacta *ad oppositum*. Nam substantia, ut est genus, limitata est; quaelibet autem substantia limitata capax est recipiendi accidentia; adeoque substantia omnis quae est in genere, potest recipere et substare accidentibus; quod cum Deo repugnet ex sui infinitate, minime substantia appellandus est, quae sit in genere, sed magis *essentia*, cum solus *verissime sit*, et incommunicabilis sit. — *Postremo*, Avicenna, 8. *Metaphys.* suae cap. 4. probat Deum non esse in genere. *Primo*: quia Primum Principium non habet quidditatem: sed quod non habet quidditatem, non habet genus. Nomine autem *quidditatis* intelligit perfectionem participatam, et de se *possibilem*, cui accidit *esse* extrinsecus: Deus autem est ipsum esse, et ipsum unum, et necesse esse de se; ideo est supra omnem quidditatem et nulla fit ei additio, sed debemus intelligere ipsum esse per essentiam, et de se infinitum, et ideo claudens in sua essentia unitatem maximam, cui repugnat

omnis multiplicatio; iuxta dicta in *duobus praecedentibus articulis*. — *Secundo* arguit Avicenna: genus aliquo modo est pars rei cuius est genus; sed Primum est omnino simplex, expers omnis partis; ergo non est in genere. Haec ratio *declaratur* per *primum argumentum* ex medio infinitatis. *Tertio* tandem probat sic: intentio generis non potest esse, quin sit vel *necesse esse*, vel non. Si ponatur *necesse esse*, tunc non cessabit quousque sit ibi differentia: idest, dato quod genus sit *necesse esse*, tunc ipsum genus includeret formaliter differentiam; nam *necesse esse* est in ultima actualitate; si quippiam enim ei desit, profecto non erit *necesse esse*; igitur oportet intelligere genus formaliter includere differentiam, per quam esset in ultima sui actualitate. Quod si genus includat differentiam; igitur non est genus. Si vero intentio generis non sit *necesse esse*, sed tantum constitutum ipsius *necesse esse*; igitur *necesse esse* erit constitutum per id quod non est *necesse esse*; quod est inconveniens. Primum igitur non habet genus; ideo nec differentiam; nec proinde explicari potest definitione, quae sit medium demonstrationis. Haec Avicenna.

*Aliis* [Oxon. ib. n. 20.] videtur probandum Deum non esse in genere, per hoc; quia principium, quod reducit in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud: Deus autem continet in se perfectiones omnium generum, cum sit principium totius *esse*; adeoque minime contineri potest in aliquo genere, sicut principium ipsius. — *Verum* hac ratione non videtur declarari propositum; quia continens aliquid continet illud per modum sui. Substantia enim, quae est genus generalissimum, ut accipitur pro omnibus speciebus inferioribus, continet virtualiter omnia accidentia; ita ut si Deus sola individua substantiarum causaret, illa haberent in se virtutem, unde causarent omnia accidentia. Et tamen non propter hoc negantur substantiae creatae esse in genere, quia continent virtualiter accidentaliter accidentia per modum *sui*, non per modum *accidentium*. Igitur ex hoc solo quod Deus continet perfectiones omnium generum, non sequitur ipsum non esse in genere; quemadmodum ex sola continentia generum omnium, non excluditur finitas; nam illa genera continere virtualiter non est esse infinitum. At sequitur ipsum omnino non esse in genere, nec aliquid formaliter dictum de illo, ex absoluta infinitate eius: ut deductum est prius.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. ib. n. 20-21.] concedo, lineam infinitam esse collocandam in genere quantitatis; nego tamen propterea et Deum, seu ens infinitum esse in genere: et rationem esse; quia si daretur linea infinita, non foret *infinitum ens*, seu infinitum *simpliciter*, sed dumtaxat infinitum *secundum quid*, scilicet secundum *quantitatem*; quia igitur haec infinitas non tollit limitationem simpliciter, nec aufert quamlibet potentialitatem, potest utique esse in tali ente infinito *secundum quid* compositio ex genere et differentia: at in *simpliciter* infinito, cum nulla possit esse potentialitas realitatis ad realitatem, nulla pariter potest excogitari ibi compositio, et ita nullum est in eo genus, nec differentia. — Quod vero ex infinitate *secundum quid* non sequatur illud oportere esse et *simpliciter* infinitum, ex eo convincitur, quia ad summum in inferiori numquam sequitur summum in superiori, nisi illud inferius sit nobilissimum contentum sub illo superiori. Unde non sequitur: perfectissimus *asinus*; ergo perfectissimum *animal*; sed gratia materiae sequitur: perfectissimus *homo*, ergo perfectissimum *animal*; quia homo utique est animal perfectissimum.

Cum igitur quantitas non sit entium perfectissimum, etsi detur infinita quantitas, non proinde erit infinitum ens, quia nec quantitas est perfectio *simpliciter*, cui solummodo non repugnat infinitas omnimoda; unde etiam sequitur: perfectissima veritas, aut bonitas, ergo perfectissimum ens.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon. ib. n. 24-25.*] conceptus substantiae abstrahentis ab *increata* et *creata* substantia, non est conceptus generis generalissimi, nam substantia genus includit essentialiter limitationem, igitur non complectitur increatam substantiam, quae est formaliter illimitata, et infinita. Conceptus itaque substantiae ut sic idem est ac conceptus entis in se, et non in alio: qui utique conceptus prior est et communior conceptu substantiae, quatenus generalissimum est genus. — *Ad id quod additur* ex Damasceno, respondet Magister 1. *dist. 19. litt. O.* Damascenum propter aliquam similitudinem essentiae divinae cum specie suorum individuorum, appellandam censuisse essentiam divinam *speciem*, sed non propterea speciem esse; et concludit: *Augustinus vero maiorem videns dissimilitudinem, quam similitudinem inter res praedicatas, ab excellentia Trinitatis praedicta nomina removit.* Unde Porphyrii definitio: *Species dicitur, quae praedicatur de pluribus in quid*, debet intelligi, speciem *secundum naturam* plurificari in illis pluribus de quibus praedicatur. At in Personis divinis non plurificatur natura, sed una eademque indivisibilis in tribus reperitur. Ceterum si inveniatur, Damascenum aliquando dixisse, Deum esse in genere, non aliter id accipiendum est, ac iuxta sensum quem explicat in *Elementario*, cap. 8. *substantia* inquit, *quae continet supersubstantialiter increatam Deitatem, cognoscibiliter autem et contentive omnem creaturam, generalissimum est genus.* Non vult igitur, substantiam, quae est generalissimum, continere Deitatem, sicut continet creaturam; sed *supersubstantialiter*, idest, accipiendo illud quod est perfectionis in substantia, quae est genus; id autem est esse *ens per se*; et relinquendo quicquid est in ipsa imperfectionis, scilicet esse limitatum, substatere accidentibus, et alia eiusmodi. — *Ad confirmationem* dicendum, primam mensuram *intrinsicam* generis substantiae, esse substantiam aliquam, cui convenit unitas, et non primum motorem, sicuti nec aliorum generum: non recipimus itaque Glossam Averrois, nisi intelligat primum motorem esse mensuram *extrinsicam*; quo sensu ultro concedimus immediatius esse mensuram substantiarum quam accidentium, eo quod perfectiora entia sint, et magis subinde accedant ad perfectionem primae causae.

AD TERTIUM dico sic: [*Oxon. ib. n. 26.*] conceptus entis dictus de Deo et de creatura *in quid* utique contrahitur per aliquos conceptus dicentes *quale*; sed ipse conceptus dictus *in quid* non est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes *quale* sunt conceptus differentiarum; quia iste conceptus quidditativus est communis ad finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in conceptu generis, ut extitit declaratum *in solutione*. Isti etiam conceptus contrahentes dicunt modum intrinsicum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illud. Differentiae autem non dicunt modum intrinsicum realitatis alicuius generis; quia in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc invenitur rationalitas et irrationalitas esse modus intrinsicus animalitatis, sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate. Sed de hoc magis dicitur *quaest. sequenti, artic. 3, § Ad tertium.* — Qualia sunt ergo *praedicata* dicta de Deo *formaliter*, cum non sint prae-

dicata generis, nec speciei? Dicimus [*Oxon. ib. n. 18. - d. 3. q. 3. n. 7. — De rer. princip. q. 19. nn. 5-7.*] ea esse praedicata *transcendentia*; nam *ens* prius dividitur in *infinitum* et *finitum*, quam in decem genera; alterum enim istorum, scilicet ipsum *ens finitum*, est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est quid proprium enti infinito, conveniunt sibi, non ut determinatur ad genus, sed ut prius; et per consequens ut est transcendens, et extra omne genus: quaecumque sunt communia Deo et creaturae conveniunt enti, ut est indifferens ad infinitum et finitum; ut enim conveniunt Deo, infinita sunt, ut creaturae insunt, finita; ergo illa per prius conveniunt enti, quam *ens* dividatur in decem genera; ac subinde quodcumque tale praedicatum est transcendens.

AD QUARTUM dicendum [*Oxon. ib. d. 8. q. 3. n. 30.*], sapientiam, ut transfertur ad divina, non esse speciem generis, nec secundum eam rationem transferri, sed dumtaxat secundum rationem sapientiae, ut est *transcendens*, iuxta statim dicta. Sapientia igitur in nobis videtur individuum sapientiae transcendentis: est enim perfectio simpliciter; quia attribuitur Deo sub una eademque ratione, demptis imperfectionibus; ac subinde habitus importantes perfectionem simpliciter, non videntur esse in genere qualitatis, sed magis transcendere omne genus. — Ad *confirmationem* ex Boëtio respondeo [*Oxon. ib. n. 24.*], nusquam in citato libello inveniri dictum ab eo duo genera manere in divinis. Dicit tamen, *cap. 6.* post enumerationem Praedicamentorum: *Haec si quis in divinam praedicationem convertit, omnia mutantur, quae mutari possunt: ad aliquid vero omnino non mutatur.* Et infra: *Essentia, inquit, continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.* Ex quibus accipitur, ipsum innuere voluisse, substantiam, et relationem manere in divinis; sed expresse fatetur, nec substantiam, quae est genus, nec aliquid eius ibi inveniri. Unde ait: *cum dicimus Deus, substantiam significare videmur*: sed eam tamen quae sit *ultra substantiam*; quo etiam sensu (ut retulimus supra) Damascenus appellat Deum substantiam continentem omnia *supersubstantialiter*. Intendit ergo Boëtius duos modos praedicandi esse in divinis, scilicet, praedicati *relativi* et *essentialis*, quos modos Augustinus 5. *De Trinit. cap. 6.* expressius vocat *ad se, et ad aliud*; adeo ut omnia, quae formaliter de Deo enunciari vere dicuntur, sub altero eorum contineantur; sed sub priori modo continentur multa praedicata, quae habent similem modum praedicandi qualitati et quantitati, et non tantum illa quae instar modi praedicamenti substantiae enunciantur; sub posteriori autem modo continentur omnia, quae habent similem modum praedicandi quibuscumque relativis, sive sint relativa *propria* sive *communia* (Vid. *Quodlib. q. 1*).

## ARTICULUS VI.

### UTRUM IN DEO SINT ALIQUA ACCIDENTIA.

*Doct. Oxon. 1. d. 8. q. 1. — De primo Princip. c. 4. concl. 10. a. n. 33. S. Thom. 1. p. q. 3. a. 6.*

VIDENTUR accidentia esse in Deo, ut in *subiecto*. Nam [12. *Metaph. q. 15. n. 1*] quod uni est non substantia nulli est substantia, ex 1. *Phys. text. c. 26.* et inde: sed sapientia, (et alia id genus) in nobis est *accidens*;



ergo in nullo est substantia, vel non accidens. Sapientia autem et in Deo et in nobis est eiusdem rationis formalis; igitur et Deo accidit sicut et nobis.

2. PRAETEREA. [ib.] Deus nunc producit hanc animam; igitur ea actio aut est eadem substantiae ipsius, aut diversa: si est *aliud* quid ab illius substantia; ergo est in ipso compositio accidentis et subiecti: si est *eadem* cum substantia primi Principii; igitur cum ipsius substantia fuerit ab aeterno, pariter ab aeterno hanc animam dicendum est produxisse. Hoc autem non conceditur; ergo videtur sibi aliquod accidens ex tempore advenire, eique ut subiecto inesse.

3. PRAETEREA. [Theorem. 16. conclus. 15.] Si Deus careret omni accidente, utique quia est prima omnium causa; igitur quo magis entia ad ipsum accederent, eo magis accidentibus carere oporteret: alioquin Primo non ex perfectione sui repugnaret compositio ex subiecto et accidente. Sed hoc est falsum, quia superiora, ut corpora coelestia, non sunt minus quanta, ac sint inferiora; imo longe maiora; igitur ex ordine entium non possumus concludere Deum omni accidente penitus carere.

CONTRA. [Oxon. 1. d. 8. q. 1. n. 1.] Magister 1. dist. 8. cap. 4.: *Sola*, inquit, *divinitatis essentia proprie ac vere simplex est, ubi nec partium, nec accidentium, nec quarumlibet formarum ulla est diversitas, sive variatio, vel multitudo*. Quod et probat et declarat ex Augustino, 6. *De Trinit.* cap. 6. Huc [Prolog. q. 3. n. 1. 18.] quoque respexit Boëtius, cum *De Trinit.* cap. 1. dixit: *Forma simplex subiectum esse non potest, nempe, accidentium*.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 1. d. 8. q. 1. n. 4. — q. 3. n. 16.] in Deo esse non posse aliquod accidens a se realiter distinctum; ac subinde sibi repugnare omnem compositionem ex subiecto et accidente. Etenim Deus expers omnino est omnis compositionis, quae coalescit ex partibus *essentialibus* et *quantitativis*, iuxta dicta, *art.* 1. et 2. *praesentis quaestionis*; igitur ea omnia accidentia, quae sequuntur ac inhaerent ratione earum compositionum, necessario Deo repugnant; sicuti et sibi repugnat componi ex materia et forma, aut habere ullam magnitudinem materialem. Sed nec est capax ullius accidentis *immaterialis*; nam si sibi ea accidentia inessent quae conveniunt spiritibus, maxime forent intellectio et volitio, et habitus illis potentiis correspondentes. Haec omnia non sunt accidentia in Deo, sed magis ipsius substantia, ut declarabitur infra, *q.* 14. *a.* 4. Igitur cum Deo omnia accidentia sint impossibilia, profecto nulla esse potest in eo compositio ex subiecto et accidentibus: — *Deinde* [De primo princip. c. 4. n. 36. — Quodlib. q. 5. n. 2.] probatur ex ratione *infinitatis*, (quae ratio etiam tacta fuit supra *art.* 1.); siquidem omne perfectibile caret, secundum se, entitate suae perfectionis, alioquin non intelligeretur in potentia ad ipsam, igitur perfectio additur perfectibili carenti illa perfectione; *totum* igitur est aliquid perfectius alterutro unitorum. Infinito autem nihil deest aut deesse potest perfectionis; nequit ergo sibi fieri aliqua additio, unde perfectio insit sibi, qua carere intelligebatur, quia alias infinitum non extitisset, et infinito aliquid esset maius; impossibile est ergo in Deo esse compositionem ex subiecto et accidente, ab ipso realiter distincto. — *Postremo*: [12. *Metaphys.* q. 15. n. 3] omne accidens realiter distinctum a subiecto vel est causatum ex principiis essentialibus *subiecti ipsius*, vel ab aliquo *extrinseco*: in Primo autem Principio nihil potest esse causatum, cum sit causa prima; est ergo perfectissime simplex, et omnino absolutus a quali-

bet compositione. Et profecto quippiam imaginari Deo inhaerere, realiter ab illo distinctum, et ab se causatum, videtur fictio exorbitans a communi sensu Theologorum et Patrum; et abusus vocum, quibus admittitur in Deo et mutatio et compositio citra imperfectionem; cum nusquam tale quid inveniri aut concipi possit, sine fictione, in qua sentitur de Deo minus digne, et affirmatur de ipso, quod omnes Sancti negant.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. ib. q. 3. n. 16 seqq. et n. 30.*] negando sapientiam in Deo esse accidens. Et *cum probatur*, quia in nobis est accidens, et secundum eandem rationem convenit Deo; *dicendum* (prout et dictum fuit *Ad quartum, art. praec.*) non transferri sapientiam et alia id genus, ad Deum, quatenus est accidens et qualitas, sed secundum quod est *perfectio simpliciter*, et ratio quaedam transcendens, et abstrahens subinde a rationibus accidentis et qualitatis. Quamvis ergo sapientia in nobis et in Deo univoce conveniant in conceptu transcendentem, in [*Oxon. 1. d. 8. q. 3, n. 11.*] realitate tamen nedum sunt alterius et alterius rationis, sed omnino *primo diversa*, nam altera finita, altera infinita est.

AD SECUNDUM dicendum [*12. Metaph. q. 15, n. 5.*] esse quidem quaedam nomina dicta de Deo principaliter, quae significant habitudinem eius ad creaturas, et substantiam ipsius indirecte, sicut *Dominus*: et quaedam nomina principaliter significant directe eius substantiam, et ex consequenti indirecte habitudinem, sicut *Creator, produciens, motor*, et huiusmodi; et ideo tam haec nomina, quam illa haud cum veritate dici de Primo Principio *ab aeterno*, propter habitudinem quam important, sive directe, sive indirecte. Cum igitur Deus creat animam, *creatio* active significat *esse* ipsius substantiae vel essentiae: verum quia *creatio* praeterea importat habitudinem terminatam ad ens productum ex nihilo, nequit enunciari de Creatore *ab aeterno*, quia non semper terminabatur actio ad creaturam, sed dumtaxat *in tempore*; et propterea *Creatorem esse* dicitur de Deo tantum in tempore. Sed de nominibus quae dicuntur de Deo ex tempore, *infra q. 13. a. 7.*

AD TERTIUM respondeo, ex *ordine essentiali* recte ostendi existentiam Primi Principii, ut ex *quaest. praec.* patet. Porro [*Quodlib. q. 7. n. 31.*] ostensa Causae primae existentia, una ostenditur oportere esse *incausatam*, alioquin non foret prima. Cum autem datum fuerit esse incausatam, evidenter sequitur, oportere esse ens *necessarium*, quia *a se*, et non ab alio. Ex hoc autem quod est a se, subinde et *infinita* erit; quia cuncta finita ab alio accipiunt *esse*, a quo determinantur ad tantam, et tantam perfectionem. Ex infinitate autem evidenter concluditur Primum esse *incausum omnis accidentis*; quia si sibi non repugnaret perfectionem aliquam ab alio a se distincto realiter accipere, profecto non esset infinitum.

## ITERUM ARTICULUS VI.

### UTRUM IN DEO SINT ALIQUA ACCIDENTIA.

*Doct. Oxon. 1. d. 30. q. 2. — Report. ib. q. unica.*  
*S. Thom. 1 p. q. 3. a. 6.*

VIDENTUR in Deo esse aliqua accidentia, saltem *relativa*. Etenim [*Oxon. 1. d. 30. q. 2. n. 2.*] Deus ex sui natura, absque ulla intellectus consideratione, est *omnipotens ac omnisciens*: omnipotentia enim, et vis

comprehensiva omnium sunt perfectiones simpliciter, ac proinde in Deo ex natura rei reperiuntur formaliter infinitae, iuxta Anselmi doctrinam *Monologii* c. 15. Sed hae perfectiones essentialiter involvunt *respectum* potentiae et scibilitatis ad creaturas possibles, et scibiles; ergo in Deo sunt accidentia relativa.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Deus ab aeterno voluit omne creandum esse pro eo tempore, quo unumquodque *esse* accipit: sed istud velle divinum includit *relationem* ad creaturam volitam; nec tamen *rationis*. *Probatio*: per prius voluit Deus futuritionem creaturae, ac intellexerit se velle eam; non enim quia scivit creaturam, ideo voluit eam, sed quia voluit eam, ideo scivit se velle eam; ergo ea relatio aeterna voluntatis Dei ad creaturam est realis, quia non est in voluntate per actum alicuius intellectus comparantis eam ad aliquid.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Relationes fundatae super *quantitatem* sunt relationes *reales*, ex 5. *Metaphys.* text. c. 10.: ergo inaequalitas Dei ad creaturam fundata super *quantitatem virtutis* in Deo, scilicet, super infinitatem magnitudinis eius, et super magnitudinem finitam creaturae, est relatio *realis*, necessario consequens Deitatem: sicuti enim magnitudo in creatura fundat realem relationem ad aliud ens creatum, et magnitudo item in divinis est radix aequalitatis Personarum, ita cum comparantur ad invicem finita et infinita, videntur esse extrema relationis *realis inaequalitatis*.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Relationes *secundi modi* relativorum, quae nimirum fundantur super *actionem* et *passionem*, sunt relationes *reales*, seu sint a causa naturali, seu libera, et *mutuae*, per quam conditionem distinguuntur duo modi priores a *tertio*, secundum Philosophum 5. *Metaph.* c. *De Aliquid*: sed eiusmodi videntur relationes Dei ad creaturas, in quantum Deus est causa creaturarum; igitur sunt in Deo accidentia relativa.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Sicuti forma est in aliquo, ita et denominat illud quod afficit; ergo nisi sit aliqua relatio in Deo ad creaturam realiter, Deus non est *realiter Creator* creaturae. Id vero est maxime absurdum; ergo, ut est Creator, ita et ad creaturam refertur.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Relatio *realis* est ad terminum, secundum *esse* eius *reale*: sed terminus necessario exigitur ad relationem realem; ergo si Deus referretur realiter ad creaturam, haec secundum *esse* reale ipsius fuisset aeterna; ergo nulla esse potest Dei ad creaturam relatio realis.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. ib. n. 14. et seqq. - Quodlib. q. 8. n. 23.*], in Deo nullatenus reperiri posse aliquod accidens *respectivum reale* ad creaturas. Et *declaratio* huius est accipienda ex hactenus dictis de perfectissima Dei *simplicitate*, propter quam, ut omnis compositio sibi repugnat, ita nihil est in eo quod non sit ipsum, dicente Augustino, 11. *De Civit.* c. 10.: *Deus simplex est, quia hoc est quod habet*: et ex pari eiusdem *necessitate*, a qua Deus est tale ex se, ut simpliciter impossibile sit subire quamlibet variationem, aut mutationem, vel mutabilitatem, quacumque hypothesi data, etiam impossibili, circa quodcumque aliud a se. Nam alia quaecumque, vel sunt *essentialiter contingentia*, ut existentia in *esse* reali, vel *necessaria secundario*, vel necessitate participata a Primo, quod est a se, et ex se necessarium. Ex hypothesi ergo impossibili, quod tale necessarium secundarium desineret esse, profecto et deficere oporteret *esse* illius, quod necessario coexigeret necessarium participatum. Relatio autem realis

de necessitate coexigit ad suum *esse* terminum, ad quem est ipsa relatio; et deficiente termino, et relatio desinat oportet; igitur aliquid, quod perfecte esset idem Deo, esse desineret, aliquo alio, quod non foret ex se necessarium, non existente. Dei igitur *esse* necessarium non perinde se haberet, quacumque suppositione facta, circa alia a se, etiam impossibili: videtur autem notum de se intellectui, omnino repugnare, necessarium simpliciter, a se, et ex se incausatum, secundum aliquid sui, paris subinde necessitatis, posse non esse, eo quod amplius non sit aliud a se, per infinitam subinde distantiam minus se necessarium. Quoniam ergo Primum Principium est simpliciter *necesse esse*, et *immutabile*, et *omnimodae simplicitatis*; ideo sibi repugnat referri relatione reali ad aliud extra se; quia tunc ex minus impossibili, sicuti est non esse *necessarii participati*, sequeretur impossibilis, uti est defectus *summe necessarii*. Et quia de facto tantae *necessitati* est impossibilis nedum variatio et mutatio, sed etiam *mutabilitas*, sicuti ex *simplicitate* repugnat ei *componibilitas*; ideo impossibile est, posse deficere per defectum minus necessarii: ac proinde pariter repugnat sibi ad illud reali relatione referri; quia ex hoc non esset penitus immutabilis; idest, non perinde sibi repugnaret immutabilitas, sicuti est necessarium: de qua re iterato *infra* q. 9. redibit sermo, et q. 19. a. 3. - Neque instantia de *esse* possibili creaturarum, quod videtur necessarium, quidquam contra hanc declarationem procedit; quia illud *esse* possibile non est ex se necessarium in tali *esse*, sicuti Deus est ex se actus necessarius; sunt ergo illae quidditates necessariae *per participationem* necessarii simpliciter; quatenus divinus intellectus, comprahendens obiectum infinitum, dat illis primum *esse* intelligibile, et possibile. Stat ergo necessarium ex se haud mutationem subiturum, secundum aliquid perfecte sibi idem, quacumque positione possibili vel impossibili facta circa aliud a se; ac proinde deficientibus omnibus creaturis, in quocumque tandem *esse* considerentur, non exinde sequitur esse desitutum aliquid necessarium ex se; quia, ut dictum est, tunc ex minus impossibili sequeretur impossibilitas.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* i. d. 35. et 39. 43.] neganda est *minor*, propter statim dicta; quia si per impossibile creaturae omnes implicarent, non propterea non adesset Deo omnis perfectio quam habet, stante earumdem possibilitate naturarum. Itaque omnipotentia, et omniscientia possunt considerari, et *fundamentaliter* et *formaliter*: *Primo modo* sunt ipsaemet perfectiones divinae sub ratione absoluta. *Secundo modo* involvunt respectus *rationis* ad creaturas; qui solus respectus deperiret, implicantibus creaturis, et superessent illae rationes fundamentales absolutae omnipotentiae, et omniscientiae divinae: sicuti de facto Deus nequit chymeram producere, non quia desit sibi aliqua vis productiva, sed quoniam chymerae nulla est potentia passiva ut producat. Si igitur perinde omnis creatura repugnaret, non ob id Deus non esset omnipotens quoad omnem perfectionem sui absolutam; quae quum infinitae sit necessitatis, impossibile est involvere respectum realem transcendentalem ad minus necessarium; ut extitit declaratum.

Et per idem AD SECUNDUM. Videndus tamen art. primus q. 9.

AD TERTIUM est eadem responsio [*Oxon.* i. d. 30. q. 2. n. 17.] quia etsi creaturae essentia finita sit realiter inaequalis essentiae infinitae, et etiam ut inter se quanta finita comparantur, fundant respectum realem, propte-



rea quod ordo a quo est unitas universi potest attendi inter ea quanta: at alia est ratio Deitatis, ut comparatur ad creaturas, ut dictum fuit. Verumtamen inter divinas Personas est realis similitudo; quia stat cum simplicitate et necessitate relati in se; cum utrumque extremum sit paris simplicitatis et necessitatis; quae non superessent in Deo, si realiter referretur ad quantitatem finitam.

AD QUARTUM respondeo [*Oxon. ib. n. 17-19.*] Philosophum non dicere relationes *secundi modi esse reales*, sed velle tantum esse *mutuas*, per quod duos primos modos a tertio distinguit: et in casu potest salvari Philosophus per respectum *rationis* in altero extremo. Sed quicquid sit de dicto Philosophi, propositio non est universaliter vera, sed deficit, quum agens est ex se necessarium et perfecte simplex, et comparatur ad minus necessarium et compositum vel componibile. Caeterum *in creatis* est vera, quia quaecumque possunt esse partes alicuius totius sunt possibilia ad formam illius totius, eo modo quo illud est unum seu *unitate per se*, seu unum *unitate ordinis*. Quapropter Aristoteles, 5. *Metaph.* text. 34. et 30. vult partes se habere ut *materiam* respectu totius. Cuncta autem creata nata sunt esse partes totius universi, quod est unum *unitate ordinis*, ex 12. *Metaph.* text. c. 52; et ideo quodlibet illorum est potentiale ad istam formam, quae est ordo, ut nempe habeat ordinem ad aliam partem, vel secundum *eminentiam*, quae est in naturis diversis in universo; vel secundum *aequalitatem*, quia ordo est *parium*, *dispariumque rerum dispositio*, iuxta Augustinum, 19. *De Civit.* c. 13. vel secundum *actionem et passionem*; sive secundum *causalitatem*; et ideo quodcumque agens creatum produciens effectum ita potentiale est, quia ad ipsum et ad effectum productum potest consequi ordo inter ea: non sic inter agens illimitatum et eius effectum; quia illud agens non est potentiale, nec ad formam absolutam, nec ad relationem, propter eius infinitatem.

AD QUINTUM dicendum sic: [*Oxon. ib. n. 20.*] *vò realiter* vel determinat totam compositionem, vel propositionem, ut idem sit *realiter* est ac *vere* est: aut illud sincathegorema determinat ipsum praedicatum. *Primo modo*, Deus est realiter, idest, *vere* creator et Dominus: sed secundum aliam *acceptionem*, est neganda, quia non est Deus creator per aliquam formam realem de novo sibi advenientem, sed dumtaxat per terminationem relationis realis creaturae ad ipsum: de quo infra, q. 13. art. 7.

## ARTICULUS VII.

### UTRUM DEUS SIT OMNINO SIMPLEX.

*Doct. 1. d. 8. q. 1. - De Primo Principio. c. 4. - S. Thom. 1. p. q. 3. a. 7.*

VIDETUR omnimoda simplicitas haud esse Deo attribuenda. Etenim [*Oxon. 1. d. 8. q. 1. n. 1.*] simplicitas non est omnimodae perfectionis; ergo non est ponenda in Deo, ut essentiale. *Probatio antecedentis*: si simplicitas foret *perfectionis simpliciter*, igitur quaelibet res habens simplicitatem esset simpliciter perfectior non habentibus illam. Hoc autem est manifeste falsum, quia materia prima quanto est homine simplicior, tanto est illo imperfectior: oppositum autem foret adstruendum, si simplicitas esset in Deo perfectionis.

2. PRAETEREA. [12. *Metaph.* q. 15. n. 1.] Illud quod est optimum attribuendum est Primo Principio: sed composita apud nos meliora sunt simplicibus, et compositiora sunt minus compositis perfectiora; ergo Primo Principio potius est attribuenda perfectissima compositio, non vero simplicitas.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 7.] Secundum Anselmum, in *Monol.* c. 15. de ratione simpliciter perfectionis est, ut sit melior ipsa quam non ipsa in unoquoque; ergo si oporteret Deo attribuere maximam simplicitatem, veluti quid simpliciter perfectionis, eiusmodi simplicitas esset melior ipsa quam non ipsa in unoquoque. Id vero est manifeste falsum; quia si simplicitas haec inesset homini, profecto ipsius naturam destrueret.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 1.] Augustinus, 6. *De Trinit.* c. 6. *Deus vere, et summe simplex est.*

RESPONDEO dicendum, [12. *Metaph.* q. 13. n. 2. — Oxon. ib. n. 2. — *De Primo Princ.* c. 4. concl. 1.] Deum esse maxime simplicem, idest, omnis prorsus *compositionis* expertem, et etiam *componibilitatis* (ut *art. seq.* declarabitur), tamquam actum purissimum, et ens summe necessarium. Et *declaratio* huius ex hactenus dictis est evidens: nam omnis compositio, aut est partium *quantitativarum*, aut *materiae* et *formae*, aut *generis* et *differentiae*, aut *esse* et *essentiae*, aut *suppositi* et *naturae*, aut *accidentis* et *subiecti*; sed nulla harum compositionum potest poni in primo Principio; ostensum est enim in *antecedentibus* [art. 2] repugnare omnino illi compositionem ex *partibus quantitativis*, ut ex *materia* et *forma*; nec esse item compositum ex *genere* et *differentia* [art. 5]; nec ex *esse* et *essentia*, cum in ipsius essentia necessario claudatur *esse* [art. 3-4]; ac idem esse Deum ac suam essentiam vel naturam, nec eius *quodquid* posse aliud esse ab eo cuius est; et denique nullum *accidens* realiter distinctum in illo reperiri posse [art. 6]. Est ergo omnino et maxime simplex, veluti actus purissimus et infinitus, cum nullo componibilis, nec alterius indigens perfectionis. Media insuper de eo, quod est *a se, necesse esse*, et *infinitum*, praetacta *art. 1.* ut omnino arcent a Deo quamlibet compositionem, ita evincunt maximam ipsius simplicitatem. — Denique, si aliquam Deus admitteret compositionem propter quam non esset perfectissime simplex, igitur erit *compositus* aut ex *finitis*, aut ex *infinitis*. Si ex *infinitis*; nullum tale est componibile, quia infinitum non esset; nam sibi deesset alterius partis perfectio, et excederetur a toto, quod ex utrisque coalesceret, et componentibus constaret. Si ex *finitis* componatur, ipsum sane non erit infinitum, quia ex quibuscumque finitis non fit aliquod infinitum in perfectione.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. ib. n. 6.] concedo, simplicitatem, quatenus excludit omnem *compositionem* et *componibilitatem*, esse simpliciter perfectionis; at non propterea omnem creaturam simplicem esse perfectiorem non simplici; quia aliquid quod est *simpliciter perfectionis* potest repugnare alicui naturae limitatae, et ita haud foret talis natura perfecta, si praedita esset eo quod sibi repugnat. *Exemplum*: Canis haud esset perfectus in sua natura, si sapiens foret; cum sapientia repugnet naturae irrationali. *Uterius*, alicui naturae limitatae potest repugnare aliqua perfectio simpliciter, et aliqua non repugnare: exinde tamen non sequitur eam naturam, cui talis perfectio non repugnat, esse perfectiorem illa cui repugnat; praesertim quando illi, cui ista perfectio repugnat, alia

perfectio simpliciter inest, quae forte est simpliciter perfectior altera quae repugnat. *Exemplum*: actualitas est perfectio simpliciter, et simplicitas item est perfectio simpliciter; *composito* autem convenit maior actualitas, licet non maior simplicitas: *materiae* vero, licet conveniat simplicitas, non tamen tanta actualitas, quanta competit composito. Simpliciter autem actualitas est perfectior simplicitate, et subinde simpliciter perfectius potest esse illud cui convenit actualitas sine simplicitate, quam illud cui convenit simplicitas sine actualitate.

AD SECUNDUM dicendum, [12. *Metaph.* q. 15. n. 4.] in his, quae *nata sunt componi*, utique compositum melius esse partibus illud componentibus. Exinde tamen haud sequi composita quaeque, meliora perfectioraque esse quomodocumque simplici, cui scilicet repugnet quaecumque compositio et componibilitas; nam cum alia quaelibet a tali simplici *esse* accipiant, adeo ut in omnibus omnino sit saltem *compositio participantis* et *participati*, et primum a se habeat totum *esse*, nequit in ipso esse ulla compositio; ac proinde est omnium finis, et causa eminentissima et simplicissima.

AD TERTIUM dico [Oxon. ib. n. 7.] Anselmi descriptionem debere sic intelligi: *Melior ipsa quam non ipsa*, non tantum suo *contradictorio*: ita enim profecto quodvis positivum est melius et simpliciter perfectius sua negatione, imo nulla negatio est formaliter aliqua perfectio: est igitur melior ipsa quam non ipsa, nimirum, quocumque sibi *impossibili*. Porro cum ait: *in quocumque*, accipere oportet *quodlibet* in quantum *suppositum praecise*, non considerando in quam tandem natura illud suppositum subsistat; nam cum suppositum in hac natura subsistit, potest aliquid simpliciter perfectionis *in se*, non esse *sibi* melius, sed magis naturae illius destructivum, ut exemplificatum fuit, *in responsione ad primum*, de sapientia respectu naturae irrationalis; et nihilominus nulli supposito, in quantum praecise est subsistens, sapientia et quaevis alia perfectio simpliciter repugnat. Hoc igitur pacto considerata ratione *suppositi*, quod habet perfectionem simpliciter erit simpliciter perfectius ens, quam si haberet quodcumque sibi *impossibile*.

## ARTICULUS INCIDENTS.

### UTRUM ALIQUA CREATURA SIT SIMPLEX.

*Doct. Oxon. 1. d. 8. q. 2. — S. Thom. 1. p. q. 3. a. 7. § Ad primum.*

VIDETUR [Oxon. 1. d. 8. q. 2. n. 1] nulla creatura esse simplex, sed quaelibet magis composita ex actu et potentia. Etenim nulla creaturarum est pura potentia; quia tunc non existeret: nec purus actus; nam purus actus est Deus; ergo quamlibet oportet compositam esse ex actu et potentia.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Omnis creatura est ens per participationem; igitur est composita ex participante et participato; omnis itaque creatura componitur ex actu et potentia, tamquam entitatibus inter se realiter distinctis.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Augustinus, 6. *De Trinit.* c. 6. ex intentione probat nullam creaturam esse simplicem, sed magis multiplicem et compositam: et non tantum creaturam corporalem, sed etiam spiritua-lem et incorpoream; unde ait: *Creatura quoque spiritualis, sicut est ani-*

*na, est quidem in corporis comparatione simplicior; sine comparatione autem corporis, multiplex est etiam ipsa, non simplex. Hoc ille.*

CONTRA. [Oxon. ib.] Compositum componitur ex partibus, et illae non ex aliis; ergo partes illae in se sunt simplices.

RESPONDEO: [Oxon. ib.] *Aliqui dicere voluerunt nullam creaturam esse simplicem, sed quamlibet compositam ex actu et potentia, quod et rationibus iam allatis persuadere conantur. Verum contra hanc positionem est difficultas, quam statim innuimus. Nam si in qualibet creatura est adinvenire compositionem partium realiter distinctarum unum quid componentium, accipio partes ipsas componentes, et quaero: sunt ne simplices, an compositae ex actu et potentia? Si simplices; igitur non quaelibet res creata constat partibus realiter distinctis: si compositae perhibeantur; igitur dabitur processus in infinitum in rebus componentibus et compositis. — Dicendum [Oxon. ib. n. 2.] est ergo, aliquam creaturam esse simplicem, idest, non compositam ex rebus distinctis realiter; at nullam nihilominus creaturarum esse ita perfecte simplicem, quin aliquo modo composita sit, vel certe componibilis alteri; quod enti prorsus simplici omnino repugnare, et declaratum fuit in antecedentibus, et dicitur etiam articulo sequenti.*

Qua igitur ratione nulla sit aut esse possit creatura, quae composita non sit, aut certe alteri componibilis, *declaratur* sic: [Oxon. ib.] Quoniam Deus est ens *per essentiam*, possidet in se omnem perfectionem entitatis; contra igitur, quia creatura omnis accipit *ab altero* entitatem, nequit habere plenitudinem perfectionis entis, sed eam dumtaxat partem quam ei agens impartitur: necessario itaque caret aliqua perfectione, cuius foret capax, quatenus ens (enti enim nulla perfectio repugnat, alioquin infinitum in perfectione repugnaret), non vero ut *tale* ens. Nam talpae, ut *animal* est, non repugnat visio, sed visionis est incapax, ut *tale animal*, ex 5. *Metaphys.* cap. *De privatione*. Omne igitur aliud a Deo necessario componitur, non ex *re* et *re positivis*, sed ex *re positiva* et *privatione*, idest, ex entitate aliqua quam habet, et carentia alicuius gradus perfectionis entitativae, cuius foret capax, quatenus ens. Nec tamen eiusmodi compositio ex positivo et privativo est in essentia rei; quia privatio non est de essentia alicuius positivi. — Ad eam vero compositionem sequitur alia compositio, *actus* scilicet et *potentiae obiectivae*. Omne enim quod est ens, et caret aliqua perfectione entis, est *simpliciter possibile*, quia potest fieri actu existens, per actionem agentis, trahentis illud de potentia obiectiva ad existentiae actum. Quod utique repugnat *enti necessario*, habenti plenitudinem perfectionis ex infinitate. Quemadmodum igitur creaturae cuilibet ex carentia perfectionis entitativae convenit necessario componi atque constare *positivo* et *privatione*, ita pariter quamlibet oportet et compositam esse ex *potentia* obiectiva et *actu* entitativo, propter carentiam entitativae perfectionis, ob quam quaecumque (ut dictum fuit) est ens finitum, et possibile. — *Deinde*, quaelibet creatura est alteri *componibilis*: quod constat in primis de *accidentibus* quibuscumque, quae comparantur cum suis respective subiectis. *Rursus*, id evidens est in *substantiis*, et praesertim in materia et forma, ex quarum concursu et compositione exurgunt, constantque composita quaeque. Substantia insuper quaecumque per se generabilis et corruptibilis, receptiva est accidentium, ac componibilis illis. Nulla igitur substantia existimanda esset non receptiva accidentium, nisi



ob perfectionem sui: sed perfectissima Intelligentia est receptiva accidentium, quia capax est suae intellectionis et volitionis, quae non sunt substantia eius. *Probatio*: nam nisi essent accidentia, identificarentur substantiae Intelligentiae perfectissimae; id vero non esse probabile, constat ex eo, quia tunc esset naturaliter beata; cum naturae intellectualis beatitudo consistat in intellectione et volitione. Sequeretur etiam, cum ipsa possit intelligere infinita, quia omne intelligibile, si eius intellectio esset eadem ac sua essentia, sequeretur, inquam, eam essentiam fore infinitam, quia identificata uni intellectioni infinitorum. *Denique*, ex contraria hypothesis, illa intellectio non dependeret ab aliquo obiecto, nisi a quo dependet suum esse; et ita nihil inferius se; nec etiam seipsam intelligere valeret in *genere proprio*: quicquid enim intelligitur in genere proprio intelligitur cum dependentia ab obiecto illo ita intellecto. Nihil ergo intelligentia intelligeret, nisi in obiecto superiore movente, nempe in Deo, a quo et dependet suum esse.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon. ib. n. 3.*] cum dicitur: nulla creatura est purus actus: concedo; quia non est actus purus, qui caret aliquo gradu actualitatis; sicut nec lux pura dici potest, cui deest aliquis gradus lucis; licet cum luce non habente omnem gradum perfectionis lucis non concurrat alia entitas positiva, quae sit potentia realiter ab actu distincta, sed duntaxat *carentia perfectionis* gradus lucis.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib.*] dicendum, inter *participantem*, et rem *participatam* haud intercedere distinctionem *realem*, quasi in creatura aliquid esset, quod partem caperet, distinctum ab ipsa parte capta; quia eadem quaestio procederet de eo, quod partem capit, cum sit creatura; et procederetur in infinitum. Cipientis igitur ad captum est relatio *rationis*, sicuti inter dans et datum, quando aliquis dat seipsum. — Verum quia interdum, cum pars capitur importatur relatio realis, intelligendum qualiter triplici modo pars capi potest. *Primo*, cum totum captum est pars cipientis, sicut species participat genus. *Secundo*, cum participat partem alterius pro parte sui, sicut homo albus includit albedinem. His duobus modis videtur importari relatio realis; sed neutro modo creatura participat Deum, quia nec Deum nec partem eius includit. *Tertio* tandem modo, pars capti est ipsum totum capiens, cui pars participati est totum participans. Qua ratione creatura est ens *per participationem*: ubi compositio, (ut dictum est) est tantum rationis, quia non sunt extrema realia. Itaque non accipitur hic *pars* proprie, pro eo quod est aliquid *rei*; sed *extensive*, prout omne *minus* dicitur *pars* maioris. Unde omne finitum est pars totius esse, vel infiniti. Omnis autem perfectio simpliciter, quia nata est esse infinita, nam in creaturis finita est, dicitur *pars* respectu perfectionis infinitae, quia minus ens, et minus perfecta.

AD TERTIUM [*Oxon. ib.*] ex Augustino, concedo, nullam creaturam esse vere simplicem; non quasi quaelibet ex actu et potentia, tamquam *rebus* distinctis realiter composita sit, sed quia composita ex *positivo* et *privatione* perfectionis entitativae, ex actu insuper et *potentia obiectiva*, et denique alteri creaturae *componibilis*.

## ARTICULUS VIII.

UTRUM DEUS IN COMPOSITIONEM ALIORUM VENIAT.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 3. a. 8.*

VIDETUR Deus in aliorum compositionem venire. Siquidem [*De rerum principio* q. 2. a. 2. n. 19. — *Quodlib.* q. 12. n. 3.] dictum Sanctorum est, Deum ita cuncta quae condidit conservare, ut si vel tantillum de cura regiminis remitteret, in nihilum omnino omnia tenderent: Ita Greg. 16. *Moral.* c. 16.; Augustinus 4. *super Genes.* c. 14. et alii passim. Sed fieri non posse videtur, ut is, per quem conservantur omnia, in eorum compositionem non veniat: unde [*De rerum princip.* q. 7. per tot.] et materia prima, eo quod omnium sit fulcimentum, et vis substantificandi, recte naturae fundamentum appellatur; ergo sicut prima omnium materia venit in compositionem omnium, ita et primum efficiens.

2. PRAETEREA. [12. *Metaph.* q. 14. n. 1.] Philosophus, 12. *Metaph.* text. c., 39. appellat Deum animal; *Dicimus autem*, inquit, *Deum animal sempiternum optimum. Quare vita, et duratio continua, et aeterna existit Deo*; igitur componitur Deus cum corpore isto magno, quod est universitas rerum.

3. PRAETEREA. [12. *Metaph.* ib.] Aristotelis, 8. *Physic.* text. c. 84. vult, Primum Motorem movere cælum, atque esse in cæli circumferentia: sed movens, cui convenit situs in mobili, venit in compositionem cum ipso mobili; ex hoc enim et movente fit unum; igitur Deus venit in compositionem aliorum.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. per tot. — *Quodlib.* q. 1. n. 3.] Deus est ipsum esse per essentiam, actus purus, et pelagus perfectionis infinitae; igitur dat esse omnibus, in omnium veniens compositionem. *Probatio consequentiae*: [*Oxon.* 1. d. 8. q. 1. n. 1.] dare esse alteri profecto inest formae cuilibet ex actus perfectione; ergo cum Deus sit actus continens infinitam perfectionem, det esse omnibus oportet, citra omnem imperfectionem, sequentem actus finitos, ratione limitationis.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 1. q. 5. in *Addit.*] *Deus* (ait Hermes in Pymandro) *est sphaera intellectualis, cuius centrum ubique est, et circumferentia nusquam*: id autem, cuius circumferentia nusquam est, non venit in compositionem alicuius. Nam quod componit, vel ex quo quippiam componitur, necessario eius circumferentia est in composito ex ipso.

RESPONDEO dicendum, impossibile omnino esse ut Deus in compositionem alicuius veniat; quod etsi ex *praecedentibus articulis* constet, in quibus declarata fuit [*Oxon.* 1. d. 8. q. 1. n. 2.] Dei simplicitas per exclusionem omnis et cuiuslibet compositionis et componibilitatis, quippe cui, ratione praesertim infinitatis, perinde repugnat constare partibus, ac partem esse; nihilominus alio etiam ex capite declaratur fieri non posse ut Deus in compositionem alterius veniat. Etenim [*De rerum principio* q. 3. art. 1. n. 3. et seqq.] si Deus in alterius rei compositionem caderet, profecto ex huiusmodi componentibus, Deo nimirum et alia re, aliquid unum fieret atque coalesceret: alioquin nulla sane intelligeretur compositio. Unde Boëtius, *De unitate et Uno*, cap. 1. *cum forma*, inquit, *materiae unitur, necessario ex coniunctione utriusque aliquod unum constituitur*. Etsi igitur in forma divina dante esse nulla sit imperfectio (ut supponitur), tamen

necessario efficeret unum quid cum alia re componente; neque is intellectus est separabilis ab eo cui componere convenit. Quare scribit Boëtius ubi supra: *Tamdiu est quicquid est, quamdiu in se unitas est: cum autem desinet esse unum, desinet esse id quod est: unde quicquid est ideo est, quia unum est. Esse igitur et esse unum simul sunt natura, et in tantum sunt idem esse et unum, ut ubi verior unitas verior sit entitas, et e converso. Quicquid itaque cadit in unitatem alterius, etiam in eius entitatem cadit, idest, dat esse illi, ex quibus fit unum; ut in qualibet compositione apparet, sive essentiali, sive accidentali. Nunc autem id evenire impossibile est in ente cuius *essentia* est *unitas*: nam ex hoc est totum *esse* per *essentiam*, et *impermixtum*, et *separatum*, et *immultiplicabile*, et supra omnem numerum; ergo sibi prorsus repugnat cadere in unitatem alterius, quia oporteret et cadere in eiusdem *entitatem*, et ita non foret unus per *essentiam*, cui repugnat omnis multiplicatio et numeratio; imo numeraretur et multiplicaretur iuxta multitudinem eorum in quorum compositionem veniret; sicuti entia multiplicantur ex actibus, vel sicuti numeratur natura in individuis, in quibus est, propterea quod non sit de se individua, sed sit talis per aliquid quod non est inclusum in sua essentia.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*De rer. princ.* q. 2. n. 19. seqq. — ib. q. 8. — *Quodlib.* q. 12. n. 3.], materiam esse totius naturae fundamentum, eo quod omnia innitantur illi, quae in omnium venit compositionem, ut *potentia* prima in genere *passivorum*; at primum omnium Principium substantare omnia in genere *potentiae activae* dantis *esse*, et conservantis, per influxum sequentem suum *esse* abstractum, et illimitatum in genere entis. Et ideo, cum omnia non innitantur illi, sed magis ipsa efficiat ut sint, non venit in compositionem illorum: imo venire impossibile est; cum actus sit nulli potentiae passivae permixtus, materia vero naturae sit fulcrum in ratione potentiae passivae.

AD SECUNDUM respondeo, [*12. Metaph.* q. 14. n. 3.] dictum illud Philosophi esse accipiendum per *metaphoram*; cum enim discrete *ibidem* dicat, Deum esse ipsam vitam, optimam et sempiternam; profecto non vult Deum esse animal, quia de nullo animali id potest cum veritate dici. Quoniam igitur nihil vivit apud nos vita intellectiva, nisi animal (rationale), hinc quidam arbitrati sunt Primum Principium appellandum esse animal. Sed plane in animali aliud est *principium vitae*, nempe anima; aliud est *quod vivit*; quae conceptibiles rationes locum minime habere possunt in Primo Principio.

AD TERTIUM respondeo: [*12. Metaph.* ib.] cum ait Philosophus, primum Movens esse in circumferentia, non vult esse ibi secundum *determinationem* suae substantiae, sed potius secundum *amplitudinem* suae virtutis. Et ita pariter cum dicitur, primum esse in Oriente, est intelligendum; nam non est in Oriente, quasi ibi eius substantia sit determinate affixa, sed propter ampliorem, et efficaciorum influentiam, attribuitur ei locus, unde incipit motus.

AD QUARTUM dicendum [*Oxon.* I. d. 8. q. 1. n. 8.] ideo Deum non posse in compositionem alicuius venire, quia est *actus purus*, omnem, idest, infinitam complectens perfectionem; exinde enim sibi repugnat ratio partis, quam rationem essentialiter praesefert quicquid in alterius cadit compositionem. Sed nec ab omni prorsus *dependentia* foret immunis, si alteri daret esse per modum actus, ut declaratum est art. 2. *Ad primum*.

## QUAESTIO QUARTA.

### DE DEI PERFECTIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinae simplicitatis, de Perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum; Primo agendum est de Perfectione divina; Secundo, de eius Bonitate.

#### *Circa primum quaeruntur tria.*

1. Utrum Deus sit perfectus. - 2. Utrum Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens. - 3. Utrum creaturae similes Deo dici possint.

### ARTICULUS I.

#### UTRUM DEUS SIT PERFECTUS.

*Doct. 12. Metaphys. q. 12. — S. Thom. 1. p. q. 4. a. 1.*

VIDETUR Primum Principium, quod est Deus Altissimus, haud esse perfectum. Nam [12. *Metaph.* q. 12. n. 1.] quod non est factum non est perfectum: Primum autem Principium non est factum; imo si factum esset, primitas in ratione principii ipsi competere non posset; ergo neque perfectum dici aut esse potest.

2. PRAETEREA. [12. *Metaph.* ib. — *Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 2.] Principia rerum, apud nos, sunt imperfecta, ut semina plantarum et animalium: sed in cognitionem separatarum substantiarum non devenimus, nisi per cognitionem sensibilibus; igitur videtur Primum omnium Principium perfectum appellari non posse.

3. PRAETEREA. [12. *Metaph.* ib.] Primum Principium est ipsum *esse*, iuxta dicta art. 3. et 4. *quaest. praecedentis*. Sed ipsum *esse* videtur longe imperfectissimum, cum tot additiones recipiat quot sunt entia particularia, de quibus ens praedicatur; nam naturae illae seu perfectiones particulares additae sunt ad *esse*; ergo Primum Principium non habet completam perfectionem.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 5. q. 1. n. 3.] Matthaei 5. *Estote perfecti* (inquit Salvator) *sicut et Pater vester coelestis perfectus est*; ergo quemadmodum iubet Dominus nos esse perfectos perfectione nobis competente, ita asserit Deum esse perfectum perfectione sibi naturali; est igitur Deus perfectus.

RESPONDEO. [12. *Metaph.* ib. n. 2.] Referente Aristotele 12. *Metaph.* text. c. 40. Leucippus ac Pythagorici existimabant optimum et nobilissimum non esse in Primo Principio; propterea quod considerantes rerum naturalium principia, ac animadvertentes, materiam primam corruptibilium et generabilium principium esse *maxime in potentia*, ac subinde entium longe imperfectissimum, putaverunt idem evenire ac dicendum de Primo omnium Principio: qui error per Philosophiam facili negotio refellitur; nam nefas est putare Primum omnium Principium esse *materiale*; imo est *efficiens*; quas causas in unum coincidere impossibile est, de communi sententia. Sicuti ergo oportet *materiam* esse *in potentia*, ita de *effi-*



*cientis* causae ratione est *actualitas*, vel elongatio a materiae potentialitate, adeo ut quo perfectius efficiens, eo magis in actu sit; quia in plures se extendens effectus; cum igitur a Primo omnium Principio rerum universitas pendeat, oportet ipsum esse maxime in actu; tale autem est maxime perfectum. Igitur in Primo Principio est optimum et nobilissimum; quod illi perperam negandum esse opinabantur. — *Deinde*, ex dictis q. 2. a. 3., Primo Principio [*De Primo Principio*, c. 3. — *Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 11.] inest triplex primitas: in genere nimirum causae *efficientis*, *finalis*, et *eminentis*; et nedum ea triplex sibi convenit primitas, sed etiam impossibile est alteri convenire, cum omnis ea primitas, tum una vel altera ex ipsis. Si ergo [*Theor.* 23. — *Expos. text. Metaph.* 1. 5. n. 15.] perfectum est, cui nihil deest, sive *extra quod non est ullam accipere partem*, 5. *Metaph.* c. *De Perfecto*: vel, *cuius nihil est extra, idest perfectum et totum*, 3. *Phys. text.* c. 63., Primum Principium longe perfectissimum esse oportet. Nam ut Primum effectivum est actualissimum, quia virtualiter continet omnes actualitates possibles; ita tamquam Finis primus et optimus virtualiter possidet omnem bonitatem possibilem: quatenus denique Primum eminens, eminenter complectitur omnem perfectionem possibilem. Cum igitur quicquid est intelligibilis, et possibilis perfectionis, uniatur in Primo, in gradu eminentissimo, et cumulatissime, et inseparabiliter, adeo ut extra ipsum nihil sit, aut esse queat simile vel par, omnem possibilem perfectionem, et nobilitatem, et excellentiam esse in illo necessarium est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [12. *Metaphys.* ib. n. 3.] utique de Primo Principio *proprie* dici non potest quod sit *perfectum*; nam perfectum illud *proprie* dicitur, quod *per factionem*, de potentia trahitur ad actum; quae nullo modo locum habent in Deo: et ideo ab Avicenna 8. *Metaph.* c. 6., necesse *esse* appellatur, non perfectum, sed *plusquam perfectum*. Tamen quia rei habenti actum, qualitercumque illum possideat, attribuimus intentionem perfecti, hac ratione actus purus appellandus est perfectissimus.

AD SECUNDUM dicendum, [12. *Metaph.* ib.] semina haud esse Prima Principia; semen enim dependet ab aliquo priori perfecto; deciditur enim vel ex animalibus, vel ex plantis. Non est ergo mirum eiusmodi semina haud esse perfecta, cum non sint principia prima naturalium; at Primo omnium Principio nihil est prius; ideo ut est actualissimum et nobilissimum, ita et perfectissimum.

AD TERTIUM, patet ex dictis, a. 3. et 4. *quaest. praec.* Nam [12. *Metaph.* ib. - *Quodlib.* q. 1. n. 3. - *Oxon.* 1. d. 8. q. 3. per tot.] quia *esse*, quod est Primum Principium, nullam recipere potest additionem, cum perinde sit universalissimum ac singularissimum, ideo incapax est omnis multiplicationis, ratione perfectionis eius *esse*; id enim est *esse* per essentiam, complectens omne id quod est possibilis perfectionis. Quare in argumento neganda est hypothesis falsa; *esse* enim quod recipit additiones non est ipsum *esse* per essentiam.

## ARTICULUS II.

UTRUM IN DEO SINT PERFECTIONES OMNIUM RERUM.

*Doct. Oxon. 1. d. 8. q. 4. a. n. 18. - S. Thom. 1. p. q. 4. a. 2.*

VIDETUR omnium rerum perfectiones haud in Deo reperiri. Etenim, iuxta dicta q. 3. a. 3., quidquid in Deo continetur est ipsum *esse* abstractum et universalissimum et maxime unum; sed in conceptu eiusmodi essentiae non involvitur *vitae* conceptus, qui nihilominus videtur omnium nobilissimus; ergo in Deo non reperiuntur perfectiones omnium rerum. *Minor probatur*; quia vitae conceptus addit supra ipsum *esse*; alioquin nihil eorum quae sunt esset non vivens; ergo vitae vel viventis ratio non convenit Deo.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 10. q. 1. n. 3.*] Cum Deo attribuuntur in Scriptura potentiae, et organa viventium, ut oculi, aures, et eiusmodi, in confesso est apud omnes, id per metaphoram dici; non secus ac cum Christus appellatur, *leo*, *petra*, *lapis*, et alia id genus. Sed si in Deo omnium rerum continerentur perfectiones, ea non essent censenda dici per metaphoram, seu figurate, vere etenim Deo proprie convenirent, cum sint rerum viventium praecipuae perfectiones; ergo non quidquid in creaturis est perfectionis debet attribui Deo.

3. PRAETEREA. Si Deo rerum omnium perfectiones attribuendae forent, maxime propter *ordinem essentialem*, quo omnia ordinantur ad Primum Principium: sed propter talem ordinem non urgemur id affirmare; quod et *probatur*; nam [*Theorem. 14. conclus. prima*] etsi bos vivat, sol tamen non vivit, quamvis sit causa superior, et universalior viventibus inferioribus; habent igitur superiores causae superiores et altiores perfectiones ac sint in rebus factis; ergo et Primo Principio potior iure attribuere oportet non rerum creaturarum perfectiones, sed alias omnibus creatis perfectionibus altiores et sublimiores.

CONTRA. [*12. Metaph. q. 11. n. 2. et seqq.*] Primum Principium est causa omnium, ab eo enim coelum et natura dependent, *Metaph. 12. text. c. 38.*; quicquid igitur entitatis et perfectionis est in rebus omnibus a Primo est; sicuti quae sunt calida per participationem a primo calido sunt, et quae sunt vera a primo vero, 2. *Metaph. text. c. 4.* Nihil autem potest reperiri in effectu, quin in causa praehabeatur, vel secundum *formalem* entitatem, vel in eius *virtute*. Igitur omnes perfectiones, quae sunt in rebus omnibus, necesse est praehaberi in Primo omnium Principio.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 6, 18.*] perfectiones omnium rerum omnino esse et reperiri in Deo, veluti in Primo Principio rerum universitatis; sed *diversimode*, pro diversitate nimirum earundem perfectionum, quae sunt alterius et alterius rationis. Aliae enim, propterea quod ipsis non repugnet infinita perfectio, *simpliciter perfectiones* recte appellantur; aliae vero contra, quoniam oportet limitatas esse, et gradum determinatum excedere non possunt, secundum *quid* seu diminutae *perfectiones* apte dicuntur. Prioris generis perfectiones sunt in Deo *formaliter*; posterioris vero nonnisi *virtualiter* (ut effectus scilicet in causa aequivoca) in Primo Principio reperiuntur.

Porro [*Quodlib.* q. 1. n. 8.; q. 5. n. 13. - *Oxon.* 1. d. 8. q. 1. n. 7. - *Ib.* d. 2. q. 7. n. 39.] rationem *perfectionis simpliciter* tradens Anselm. *Monol.* c. 15. ait eam esse, *quae est melior ipsa quam non ipsa in unoquoque*, idest, melior ipsa quam non ipsa, non prout contradictorium excluditur; quia tunc omne positivum, tamquam melius sui negatione, foret perfectio simpliciter; sed *non ipsa*, nempe omni eo, quod est ei impossibile; ut dictum fuit, *quaest. praec.* a. 7. *Ad tertium.* Rursus *in unoquoque*, accipiendum est pro quolibet supposito in se, non vero ut subsistit in hac aut illa natura.

Hanc igitur omnem perfectionem simpliciter esse et reperiri *formaliter* in Primo omnium Principio, *probatur* sic: [*Quodlib.* q. 5. n. 7.] In finito nihil deest entitatis, eo modo quo possibile est omnia haberi in uno: sed omnem perfectionem simpliciter possibile est realiter et per identitatem haberi in uno summe perfecto; ergo Deus, qui est infinitus, habet in se realiter et unitive omnem perfectionem simpliciter; alioquin aliquid perfectionis sibi deesset, quod est impossibile. Quod vero possibile sit omnem perfectionem simpliciter, per identitatem haberi in summe perfecto, *probatur*; [*Quodlib.* ib. n. 8.] nam si non omnis et quaelibet perfectio simpliciter reperiretur per identitatem in summo perfecto, id sane eveniret propterea quod aliqua esset caeteris impossibilis, atque ideo oporteret ea carere summe perfectum. Sed nulla perfectio simpliciter est alteri impossibilis; ex eo enim quod perfectio haec sit melior ipsa quam suum impossibile in unoquoque supposito, si una foret alteri perfectioni impossibilis, profecto erit melior illa: et consimiliter altera esset isti impossibilis, et ita melior; talis autem circulatio est impossibilis quia tunc idem esset seipso imperfectius. Oportet [*Quodlib.* q. 1. n. 8.] igitur omnem et quamlibet eiusmodi perfectionem (cui nempe de se infinitas non repugnat, ac proinde nullam imperfectionem formaliter et per se includit) esse formaliter in Deo; quia esse formale infinitum est omnium excellentissimum et nobilissimum. At [*Quodlib.* ib. n. 3.] ipsum reale et formale quod est in Deo, cum sit prima ratio essendi simpliciter, rationaliter a Sanctis vocatur *essentia*: unde Augustinus, 7. *De Trinit.* c. 4. *Ab eo, inquit, quod est esse, appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime, et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia.* Hanc igitur essentiam concipiendo entitative infinitam, intelligimus formaliter et cumulatissime habere et possidere omnem et quamlibet perfectionem, quae pariter potest esse in suo genere et ordine infinita; alioquin haud complete perfecta intelligeretur; ut dictum est. - Atque exinde perspicue constat, in ipso reperiri haud posse formaliter et identice reliquas perfectiones diminutas, quae dicuntur perfectiones *secundum quid*. Nam [*Quodlib.* q. 5. per tot.] ex eo quod repugnet ipsis infinitas (nemo enim dixerit infinitum hominem, infinitum lapidem, infinitam quantitatem, et eiusmodi), et nihil sit in infinite perfecto quod non sit infinitum, nequit esse in ipso aliqua perfectio diminuta; quae subinde tribus esset communis, sicuti ab uno in tribus existente quaelibet talis producit. (Si quid enim est in Deo non infinitum, non est profecto commune tribus: et rursus id non est positive finitum, ut finitas formaliter oportet esse omnes perfectiones diminutas). Ideo ergo nequeunt esse *formaliter* in Deo, sed sunt *virtualiter* in illo, ut in prima et eminentissima omnium causa. Et [*Quodlib.* q. 1. n. 3. - *Oxon.* 1. d. 8. q. 4. n. 18.] hoc intelligit Damascenus,

lib. 1. c. 12., cum ait: *Totum enim in se compræhendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum et interminatum*. Non intelligens quippe Deum esse pelagus infinitum et interminatum, quasi sit unum quid formaliter in se continens perfectiones omnino omnes sub propriis rationibus formalibus; quia id destrueret rationem complete perfecti et infiniti. Nam si ponatur, uti est, infinitum; igitur non sunt in ipso perfectiones limitatae: si has enim effinxeris infinitas, sane in alteram naturam transiisse intelliguntur, et non amplius sunt formaliter ipsae. Sentit igitur Dei essentiam esse pelagus interminatum, quia *contentiva omnium*, eo modo quo possibile est omnia in uno haberi et contineri. Nam propter infinitatem continentis, quae non sunt formaliter in illo, continentur ut in prima causa et universalissima, quia omnia continente. Hoc itaque modo haec essentia est pelagus; quae nedum est formaliter infinita, ac uniens sibi formaliter quicquid est capax infinitatis, sed etiam virtualiter continens quicquid nequit esse infinitum ob intrinsecam finitatem. Nec tantum quaedam, sicut forte intellectus continet sapientiam et intelligere, et voluntas charitatem et diligere: sed omnia; nec virtute alterius, sed a se, et ex se. Itaque habet infinitatem *formaliter primariam*, tam scilicet, a se, quam respectu omnium *universaliter causalem*, et *virtualiter contentivam*; et ideo pelagus continens omnia, sicut queunt in uno unitive praehaberi.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 1. d. 8. q. 3. per tot. - Quodlib. q. 7. per tot.] cum *esse* quod competit Deo sit *esse* per essentiam et a se, involvit necessario omnem conditionem spectantem ad *esse*; alioquin non intelligeretur a se, sed ab alio determinante potius ad certum gradum perfectionis illud *esse* accepisse; igitur conceptum et gradum vitae involvat essentialiter oportet; nam [Oxon. 3. d. 6. q. 1. n. 3. - d. 8. q. 4. n. 5. - De rerum principio q. 6. n. 4.] *vivere viventibus est esse*, ex 2. De Anim. text. 37. Neque huic gradui essendi repugnat infinitas, cum melius sit ipsum quam non ipsum in quolibet. Infinitate ergo necessario cogitur, et involvitur in illo *esse* universalissimo et abstractissimo gradus vitae, quo pollens praefendum iudicamus non habenti illum, ut ait Augustinus, 15. De Trinit. c. 4, de qua re infra q. 18. a. 3.

AD SECUNDUM dico, iam declaratum extitisse qualiter perfectiones *limitatae* nequeunt esse *formaliter* in Deo, quia ipsis repugnat infinitas; ac subinde haud posse praedicari de illo formaliter, quemadmodum enunciantur quaecumque sunt *simpliciter* perfectionis. Non quia ergo non contineantur omnia in Deo, ea ratione qua contineri possunt, non perinde cuncta praedicantur de illo; sed quia *diversimode in eo reperiuntur*; et ideo, etsi vera sit ista: *Deus est sapiens*, non tamen haec: *Deus est lapis*; cum ipse non sit lapis, nec ulla perfectio limitata, sed earum productivus.

AD TERTIUM respondeo: [Oxon. 1. d. 3. q. 3. et 7. — d. 8. q. 3. 4. — 4. d. 12. q. 2.] cum de Deo rectissime praedicentur et bonitas et veritas et sapientia, sub *eadem ratione formali* qua reperiuntur in creaturis, demptis imperfectionibus quas illae essentialiter non includunt, sine ullo fundamento diceretur Primum Principium habere perfectiones his et consimilibus altiores. Nam hoc ipso quod illae in ipso infinitae formaliter sunt, ab omni intellectu creato comprehendi nequeunt sub ratione *adaequata* et distincta, licet concipiantur in conceptu *inadaequato*, ut dicetur, art. seq. Et cum instatur, quia causae intermediae et altiores, ut Coeli, non vivunt; ergo nec vita est attribuenda Primo Principio; respondeo: quamvis



Sol sit causa *altior* homine, quoad universaliorē influentiam respectu corruptibilium, tamen homo est longe Sole *perfectior* et nobilior: et nedum homini, sed vel imperfectissimo viventi, ut noctuae, non est Sol in perfectione comparandus, secundum Augustinum, cum corpora coelestia non vivant. Non oportet ergo coelum habere eas perfectiones, quibus ornantur quaedam causae inferiores; quia [Oxon. 1. d. 8. q. 1. n. 6.] ob aliquam imperfectionem sibi propriam, quaedam perfectiones nequeunt sibi convenire. At Primo, quia nulla potest repugnare perfectio, modo sibi non repugnet infinitas, in ipso formaliter reperitur; caeterae vero dumtaxat virtualiter.

### ARTICULUS III.

UTRUM ALIQUA CREATURA POSSIT ESSE SIMILIS DEO.

*Doct. Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 5. seqq. — q. 3. n. 6. — d. 8. q. 3.*  
*S. Thom. 1. p. q. 4. a. 3.*

VIDETUR nulla creaturarum praeseferre posse aliquam Dei similitudinem. Nam *similitudo* (1) fundatur super eadem, seu *univoca ratione*, reperta in illis quae similia dicuntur: sed nulla ratio est univoca Deo et creaturis; ergo nec ulla similitudo inter ea extrema reperiri potest. *Probatio minoris*; quia [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 2.] nihil potest esse commune univocum illis, quae sunt prorsus et immediate sub extremis contradictionis: sed Deus et creatura sunt extrema immediata contradictionis, nempe, *dependere et non dependere, causatum et non causatum, esse ab alio et non ab alio*; ergo nihil omnino est eiusmodi extremis commune univocum.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Quicumque conceptus communis univoco dictus de pluribus est neuter respectu illorum, de quibus praedicatur: sed respectu Dei et creaturae nullus est conceptus neuter; quia nec neuter est conceptus respectu contradictoriorum: necessario enim est alter illorum, ergo nec respectu Dei et creaturae, quae extrema contradictoria sunt.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Quae sunt *primo diversa* in nullo convenire possunt, alioquin non primo diversa, sed *differentia* erunt: Deus autem et creatura sunt a parte rei prorsus primo diversa; ergo Deus in nullo convenit cum creatura; ac subinde est omnino creaturae dissimilis.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Ubicumque est unitas *attributionis*, ibi non est unitas *univocationis*: illa enim unitas minor est unitate univocationis; et ita ex illa haec inferri nequit. Creaturae autem ad Deum est unitas attributionis in ratione entis et ceterorum praedicatorum transcendentium; ergo in his praedicatis nulla est convenientia univocationis, nec proinde ulla similitudo. — *Confirmatur* hoc duplici auctoritate: *prima* est Dionysii, *De divin. nomin.* c. 7. ubi ponit tres gradus cognoscendi Deum, scilicet, per *eminentiam*, per *causalitatem* et per *abnegationem*; et vult, hanc per abnegationem esse ultimam, cum scilicet removentur a Deo omnia illa quae sunt communia creaturis: *Ad id*, inquit, *quod omnia transcendit via, et ordine pro viribus scandimus in omnium eminentissima privatione*; ergo expresse negat aliquem conceptum abstractum a creaturis attribui Deo, secundum quod est communis creaturae. —

(1) Vid. Expos. text. *Metaph.* 1. X, nn. 30 et seqq. - L. V. n. 77. - *De rer. princ.* q. 15. n. 27. - *Report.* 4. d. 6. q. 9. n. 5.

*Secunda* auctoritas est Augustini, 8. *De Trinit.* c. 3.: *Cum itaque, inquit, audis bonum hoc, et bonum illud, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum, cuius participatione bona sunt: simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum. Si ergo potueris, illis detractis perspicere per se bonum, perspexeris Deum.* Dicit igitur diserte, qualiter intelligendo hoc bonum et illud bonum, intelligo illud bonum, cuius participatione ea sunt bona: id autem est bonum infinitum; ergo non habetur tunc praecise conceptus boni in communi, sed etiam boni *per essentiam*; quod nihil habet commune cum iis quae sunt bona *per participationem*.

5. PRAETEREA. [*Oxon.* I. d. 29. n. 1.] Extremis, quorum alterum est *simpliciter* tale et alterum *secundum quid* tale, nihil est commune univocum; nec proinde *similia* in aliquo esse queunt: sed Deus est *per essentiam*, et ipsum *esse simpliciter*: creatura vero *secundum quid* ens, quia *per participationem*, et necessario deficiens ab entitate divina: ergo haec extrema nullam habent inter se similitudinem fundatam in ratione aliqua univoca.

6. PRAETEREA. [*Oxon.* I. d. 19. q. 1. n. 2.] *Similitudinis* fundamentum remotum est *res* de genere *qualitatis*; *proximum* vero est *unitas* talis rei; igitur ubi nulla esse potest *qualitas*, nec adest similitudinis fundamentum remotum, nec proximum subinde. In Deo autem nulla est aut esse potest *qualitas*, ex dictis a. 6. q. *praec.*; ergo nec aliquam *similitudinem* habere potest cum creatura.

CONTRA. [*De rerum principio*, q. 4. a. 3. sect. 2. n. 24. et 26.] *Genes.* I. *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.* Unde Hugo de S. Vict. lib. 1. *De Sacram.* p. 2. c. 3. *Fecit, inquit, ad similitudinem suam, quod disponebat ad participationem sui; ut ex ipso eandem formam traheret, quod cum ipso idem bonum possidere debuisset.* Imo creaturam omnem aliquam Dei gerere similitudinem colligitur ex Dionys. *De divin. nomin.* c. 5. Deus enim non necessitate ulla, nec de sua substantia, sed de nihilo, et gratuita pietate, bonitate, et liberalitate se exprimit in creaturis.

RESPONDEO dicendum, creaturam omnem esse *similem* Deo, in omnibus illis praedicatis, in quibus *univoce* convenit cum illo. Ea vero sunt, cum conceptus *entis*, tum omnium *perfectionum simpliciter* in creaturis repertarum. Et *declaratio* istius convenientiae univocae est ista: [*Oxon.* I. d. 3. q. 2. n. 10.] Inquirentibus nobis metaphysice Deum, aut eiusdem perfectiones divinas ex creaturis (sunt enim omnes divinum esse participantem, ut ait Dionys. *De divin. nomin.* c. 5. cit.) et investigare satagentibus, non alia via procedendi datur, quam considerando aliquam perfectionem in creaturis, secundum propriam *rationem formalem* eius; et amotis per intellectum imperfectionibus, quibus est obnoxia in creaturis, atque ei qualibet possibili perfectione attributa, ipsam de Deo vere et recte praedicamus. *Exemplum*: Sapientia in creaturis, (et sic de caeteris, quibus summa non repugnat perfectio) finita est et limitata, contingens et diminuta; quoniam ratio formalis sapientiae potest esse infinita, separamus ab ea omnem imperfectionem, atque eidem rationi attribuentes infinitatem, dicimus, et recte, Deum esse sapientem perfectissime, atque infinite. Haec igitur inquisitio metaphysica perfectionum divinarum supponit intellectum habere *conceptum eundem univocum* de iisdem perfectionibus acceptis

ex creaturis: alioquin, si nempe sapientia aliam formalem rationem haberet ut convenit Deo, et aliam ut inest creaturis, ex nulla propria ratione alicuius perfectionis repertae in creaturis posset quidpiam concludi de Deo; imo esset fallacia *aequivocationis*, quoties ex aliqua perfectione creata argueretur similis perfectio in Deo, demptis imperfectionibus, ut dictum est; nam eo quod alia et alia esset ratio formalis unius et alterius, ut supponitur, argumentum quatuor terminis constaret. — *Deinde* [Oxon. ib. n. 8. seqq. — d. 8. q. 3. n. 4. seqq.] nisi ens, ac perfectiones simpliciter simplices dicerent conceptum univocum de Deo et creaturis, via naturali nullum realem conceptum de Deo habere possemus. Hoc autem est inconveniens manifestum. Ergo oportet Deum et creaturam in aliquibus rationibus univoce convenire. *Probatio sequelae*: quaecumque naturaliter cognoscuntur a viatoribus non causant in intellectu eorum conceptum alterius obiecti, nisi contineant illud *essentialiter*, vel *virtualiter*. *Exemplum*: Homo causat notitiam *animalis, corporis, substantiae*, etc. in cognoscente ipsum hominem; quia *essentialiter constat* illis gradibus et entitatibus: causat vero notitiam *risibilitatis*, propterea quod *virtualiter contineat* passiones proprias. Si autem in nullo Deus conveniat univoce cum creaturis, ipsa obiecta creata non continent *essentialiter* aliquid repertum in Deo, nec *virtualiter*; quia essentialiter perfectius non potest contineri in imperfectiori, sic ut imperfectius causet notitiam eius; quia tunc perfectius et prius essentialiter contineretur in essentialiter imperfectiori et posteriori se, secundum suam entitatem; quod est impossibile: siquidem obiectum causare non potest aliam notitiam, nisi eorum quae reperiuntur in eo essentialiter vel virtualiter, idque tamquam causa adaequata, etsi *partialis*, quia causat una cum intellectu. Revera igitur nullum conceptum realem de Deo naturaliter quis habere posset, si ens et aliae perfectiones simpliciter non dicerentur *univoce* de Deo et creaturis. Atqui tales conceptus plurimos habemus, et digne Deo attribuuntur, non solum de divinatorum Librorum auctoritate, sed etiam naturali dictante ratione: *Universa ipsa rerum natura* (inquit Augustinus, 15. *De Trin.* c. 4.) *proclamat, habere se praestantissimum conditorem, qui nobis mentem, rationemque naturalem dedit, qua viventia non viventibus, sensu praedita non sentientibus, intelligentia non intelligentibus, immortalia mortalibus, impotentibus potentia, iniustis iusta, speciosa deformibus, bona malis, incorruptibilia corruptibilibus, immutabilia mutabilibus, invisibilia visibilibus, incorporalia corporalibus, beata miseris praeferenda videamus*: et concludendo subdit: *Ac per hoc, quoniam rebus creatis Creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet eum, et summe vivere, et cuncta sentire, atque intelligere*. Quae sane Augustini ratiocinatio non videtur valere, si quae ipse enumerat praedicata in creaturis reperta non forent eiusdem rationis cum illis quae, demptis imperfectionibus omnibus, cum omnimoda perfectione et infinitate attribuuntur Deo: nec omnino ullum conceptum realem de ipsis habere possibile foret; quia divinarum perfectionum notitiam aliquam in nobis parere nequirent. *Rursus*, Anselmus, *De libero arbitrio*, c. 1., improbat *liberi arbitrii* definitionem illam, qua dicitur *aliud non esse quam peccandi potestatem*; per hoc, quia tunc liberum arbitrium in Deo non esset, cum peccare non possit. Quae improbatio, quaeso, est ista, si prorsus secundum aliam rationem dicitur liberum arbitrium de Deo et creatura? Et nullum profecto est effugium dicentium nos plurima concludere de Deo, illique recte attri-

buere, non propter aliquam univocam convenientiam, sed per *rationem effectus*, ubi sufficit tantum *proportio*, et non *similitudo*. Nullum est, inquam, hoc effugium; quia etsi considerantes Deum sub conceptu *primae causae*, ex creaturis cognoscatur per *proportionem*, tamen nulla interim intelligitur perfectio Deo attributa formaliter ex creaturis, sed dumtaxat quia est causa earum perfectionum, et non ipsis perfectus formaliter. Perfectiones autem *simpliciter simplices* dicuntur *formaliter* de prima causa; ergo nedum eae cognoscuntur de illa per viam *proportionis*, sed etiam per rationem *similitudinis univocae*. Oportet ergo ponere conceptum communem respectu Dei et creaturae de his perfectionibus; alioquin per creaturas non cognoscerentur Deo formaliter inesse; quia *proportio* non concludit earum continentiam *formalem* (quae nihilominus est perfectissima), sed dumtaxat *virtualem*. Sentire igitur debemus, in compluribus rationibus et realibus praedicatis creaturas esse similes Deo, nimirum in his omnibus in quibus ea extrema *univoce* conveniunt.

Atque [Oxon. ib.] ex his *improbatur positio dicentium*, ea quae sunt a Deo assimilari utique illi in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius *esse*: non quasi ea similitudo fundetur super aliqua convenientia *univoca*, sed dumtaxat secundum aliqualem *analogiam*, sicut ipsum *esse* est commune omnibus, non *univoce*, sed *analogice*. Improbatur, inquam, nam si alia est *formalis ratio entis* in Deo et in creaturis, et caeterarum perfectionum; igitur ex nulla ratione propria earum, prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid de Deo; quod tamen negant Anselmus et Augustinus citati. Etenim obiectum relucens in specie intelligibili causat, ut effectum sibi adaequatum, notitiam dumtaxat eorum quae essentialiter includuntur in eo; sed ille alius conceptus, qui ponitur *analogus*, non est essentialiter vel virtualiter inclusus in illo qui causatur per speciem acceptam ex creaturis: nec est ipse conceptus entis vel alterius rationis reperiatae in creaturis; ergo is conceptus analogus non fiet nec causari poterit per speciem ullam creaturarum. *Rursus*, ultra conceptum adaequatum sibi, nihil causat obiectum relucens in specie, nec quidpiam potest cognosci ex illo, nisi per discursum; sed discursus praesupponit cognitionem simplicis, ad quod discurrendum est; ergo oportet ipsum praecognitum esse. Et urgent argumenta facta; quia nec potest cognosci naturaliter ex creaturis, nec aliquid ei attribui ex iisdem, modo declarato, si negetur univocatio. *Denique*, si propter aliqualem analogiam attribuuntur perfectiones creaturarum Deo, adeo ut vere et realiter praedicentur de illo; igitur perinde vera esset haec: *Deus est sapiens*, ac ista: *Deus est lapis*. *Probatio consequentiae*; quia etiam lapis creatus habet attributionem ad ideam lapidis in Deo (praesertim in sententia eorum, qui putant ideam esse divinam essentiam ut imitabilem), aut ad *esse* ipsum divinum, cuius iste lapis est participatio quaedam; ergo si propter conceptum analogicum vere enuncietur *sapientia* de Deo, pariter vere praedicabitur de illo quod sit *lapis*, propter eandem analogiam; quod nemo dixerit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. i. d. 8. q. 3. n. 11.] extrema contradictionis accipi posse dupliciter; scilicet, *per se* et *praecise*, sicut *esse* et *non esse*, *dependere* et *non dependere*; et pro *fundamentis*, quibus illa extrema insunt. Sub *priori* acceptione concedo nihil esse eiusmodi extremis commune univocum: at Deum et creaturam non ita opponi praecise, ut est de se evidens; Deus enim non est praecise hoc quod est



*non ab alio* ; nec creatura dumtaxat haec negatio, non *necesse esse*. Sunt igitur aliud quid in se ipsis, ad quae sequuntur illae negationes. Rationes itaque univocae Deo et creaturis non accipiuntur ab *extremis* contradictionis pro formali, sed ab *his quibus* illa contradictoria *insunt*: alioquin extremis quidvis unum dividendum nihil esset commune univocum, quia de ipsis dicuntur extrema contradictionis, quod tamen est manifeste falsum, quia dividenda univocantur in ipso diviso.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib.*] concessa *maiori*, neganda est *minor* ; quia conceptus *entis* non est formaliter conceptus creati, nec increati: quemadmodum conceptus *animalis* neuter est formaliter non includens inferiora, ad quae per dividenda contrahitur. Si autem intelligatur entis conceptus ita esse neuter ut neutrum contradictorium dicatur de eo, falsum est; quia conceptus entis est ens positive, quod est unum extremum contradictionis.

AD TERTIUM [*Oxon. ib.*] concedo, Deum et creaturam esse extrema primo diversa in *realitate*, et nihilominus *univoce* convenire in entis et perfectionum simpliciter *conceptibus*. Citra igitur omnem convenientiam in re vel realitate, stat univocatio in conceptibus. Et *declaratio* huius dicti est ista: [*Oxon. ib. n. 27. et seqq.*] cum intelligitur aliqua realitas modo intrinseco affecta, seu cum entitativa perfectione eius, is conceptus non est sane adeo simplex, quin concipi queat illa realitas, non concepta eius entitativa perfectione, quam *modum intrinsecum* appellamus. Sed interest inter utrumque conceptum: nam intellectus attingens realitatem cum suo modo, *perfectum* ipsius conceptum habet; at eadem, ut a sua abstrahit perfectione appraehensa, *imperfectum* conceptum parit; quia non exprimit, nec attingit rem secundum quod est in entibus, sed solum secundum aliquid sui. *Exemplum*: est a parte rei albedo intensissima, etsi eadem sit entitas ipsa, et suamet intrinseca perfectio, qua est adeo intensa, potest tamen concipi abstractive sub ratione albedinis praecise; et potest item intelligi quatenus tantam habet perfectionem; ut posterior conceptus est rei intellectae adaequatus, quia obiecti extensi expressivus, ita prior imperfectus est et inadaequatus. Quamvis igitur adaequatus conceptus sit adeo ei obiecto proprius, ut nequeat alteri albedini, non tantam perfectionem habenti, convenire; tamen conceptus ille, quo concipitur id obiectum sub ratione praecisa albedinis, vere est alteri albedini vel imperfectissime communis, et recte de utraque albedine praedicari potest sub una eademque univoca ratione; etsi duae illae albedines in nullo a *parte rei* convenirent (uti Deus et creatura a parte rei in nullo convenire possunt, iuxta dicta *q. 3. a. 3. et 4.*). Exemplum in *omnibus* rei declarandae quadraret; sed in *creatis* hanc conditionem deesse oportet, praesertim in iis quae sunt generis eiusdem; fieri ergo potest, ut conceptus *adaequatus* obiecto sit ei *proprius* et *inadaequatus* atque imperfectus sit alteri *communis*, etiam illi cum quo nullam habet convenientiam a parte rei. Requiritur igitur distinctio illius, a quo accipitur conceptus *proprius* et *adaequatus*, ab eo a quo sumit intellectus conceptum *imperfectum*, *communem*, et *inadaequatum*. Nam iste accipitur a realitate a sua entitativa perfectione praescindente; ille vero ab eadem realitate cum suo modo intrinseco considerata. Verumtamen haec distinctio non est ea, secundum quam distinguitur *realitas a realitate*, sed quae reperitur inter *realitatem* et *modum intrinsecum* eiusdem; quae utique satis est ad habendum *perfectum* con-

ceptum vel *imperfectum* de eodem. Sed conceptus *generis* et *differentiae* exigunt distinctionem *realitatum*, et non tantum eiusdem realitatis perfecte vel imperfecte conceptae et consideratae, ut tactum quoque fuit *quaest. praecedenti* a. 5. § *Ad Tertium*. Quantumvis enim intellectus perfecte concipiat realitatem generis alicuius, ut coloris; non tamen propterea habebit conceptum realitatis, a qua accipitur differentia nec e converso: sunt ergo eae realitates duo obiecta formalia, circa quae intellectus accipere potest duos conceptus adaequatos et distinctos. At secus est de *realitate* et suo *modo*; quia nequit intellectus habere conceptum realitatis adaequatum, non cointellecto modo intrinseco ipsius: imo erit imperfectus et inadaequatus, ut dictum est. Manifestum est ergo, modum intrinsecum non praesferre distinctam realitatem ab eo, cuius est modus, sed in eandem prorsus coincidere realitatem et obiectum, natum facere de se unum tantum conceptum adaequatum. Quemadmodum igitur conceptus adaequatus entis infiniti nulli enti finito congruit, nec cum veritate potest de eo praedicari, ita id, a quo adaequate is conceptus accipitur, nihil habet commune a *parte rei* cum ente finito; oportet ergo Deum et creaturam in *realitatibus*, idest, secundum ea, a quibus accipiuntur conceptus adaequati, esse omnino *primo diversa*, et in nullo prorsus convenire. Et nihilominus cum intellectus creatus abstractive intelligit, propter imperfectionem talis actus potest habere pro obiecto formali realitatem entis, non intellecta infinitate perfectionis entis, quod est ens per essentiam; et conceptus eius obiecti inadaequate intellecti *univoce* et vere praedicari de omnibus entibus, ut exemplificavimus de albedinis perfectissimae conceptu inadaequato, respectu albedinis imperfectissimae. Qui sane entis conceptus in se, nec positive finitus nec infinitus est, sed potestative uterque, nec acceptus ab aliqua realitate, tamquam adaequatus illi, sed diminutus et inadaequatus et imperfectus; quia abstrahens ab iis modis, per quos conceptus realitatum sunt adaequati et perfecti. Stante igitur omnimoda diversitate Dei et creaturae in *realitate* a *parte rei*, conveniunt *univoce* in conceptibus *inadaequatis* et *imperfectis*, citra omnem imperfectionem; quia nulla omnino exinde sequitur ex parte Dei.

AD QUARTUM dico sic: [*Oxon. ib. n. 12.*] attributio sola non ponit unitatem *univocationis*; quia illa unitas minor est unitate *univocationis*, et minor unitas non infert maiorem; tamen minor unitas bene potest stare cum unitate maiori; sicut quae sunt unum *genere* sunt unum *specie*, licet unitas generis sit minor unitate speciei. Ita in proposito utraque haec unitas potest stare simul, esto una non sit alia formaliter. *Exemplum*: species eiusdem generis involvit essentialem ordinem, sive *attributionem* ad primum illius generis, ex 10. *Metaphys. text. c. 2.* et inde; et tamen cum hac attributione stat ipsum genus *univoce* dici de omnibus suis speciebus: ita et in casu; quamvis entia omnia dicant attributionem ad primum, tamen ipsa ratio et conceptus *entis* est in omnibus eiusdem rationis; quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi convenient in aliquo uno. Sicut enim *comparatio* simpliciter est in simpliciter univoca, 7. *Phys. text. c. 24.* et inde, ita omnis comparatio est in aliquid univoca. Quando enim dicitur: *hoc est illo perfectius*, si quaeratur *quid perfectius*? oportet utique assignare aliquid *commune utrique*: ita quod omnis comparativi determinabile commune est utrique extremo comparisonis. Non enim homo est *perfectior* homo quam

asinus, sed *perfectius animal*. Et ita si aliqua comparantur in *entitate*, in qua est attributio unius ad alterum, hoc profecto perfectius est illo quod attribuitur ad se. *Quid ergo perfectius? Ens* utique perfectius; ergo oportet *entitatem* esse aliquo modo communem utrique extremo. Etsi igitur unitas *attributionis* formaliter non sit unitas *univocationis*, hic tamen recte ex illa minori infertur maior, quae est unitas univocationis, conceptus entis et caeterorum transcendentium, secundum quae entia *per participationem* attribuuntur ad primum ens *per essentiam*, a quo accipiunt et unitatem, et reliquas perfectiones, quae in ipsis sunt. — Ad *primam auctoritatem* ex Dionysio, respondeo utique Dionysium velle nos attendere ad cognitionem Dei, et divinarum perfectionum, per *abnegationem* creaturarum, id est, imperfectionum in rebus creatis repertarum. At mentem illius non esse, sistere tunc intellectum in solis negationibus, sed magis in aliquo *ente positivo*, cui verissime attribuatur omnis imperfectionis negatio. Eius ergo entis positivi *conceptum imperfectum* nos putamus *univoce* praedicari de Deo et creaturis. — Ad *secundam auctoritatem* dicimus, Augustini mentem esse, nos cum intelligimus bonum *hoc aut illud*, necessario insimul intelligere et bonum *in communi*, cuius participatione, ut *generis*, speciales bonitates bonae sunt: ac etiam ipsum bonum *per essentiam*, cuius, ut *causae*, participatione alia bona sunt; non quidem *positive* et in *particulari*, sub conceptu nimirum boni per essentiam, sed dumtaxat *in communi*, quatenus in *entis* conceptu intelligitur quodcumque ens in universali. Et cum subdit, *si potueris perspicere per se ipsum bonum*; respondeo, si *per se* referatur non ad actum intelligendi, sed ad obiectum cognitum, sensum esse, cum cognoscitur *ipsum per se bonum*, non tantum attingi bonum *in universali*, ut primum, sed *ipsum bonum*, quod est per se tale, et per essentiam; atque ita cognosci Deum, qui est bonum per se et per essentiam. Bonum igitur in universali, quod cognoscebatur ex particularibus bonitatibus, contrahitur ad Deum per hoc quod dicitur *per se bonum*. Ex hoc ergo non sequitur bonum *in communi* non esse *univocum* ad bonum *per essentiam* et *per participationem*, aut conceptum *entis* non dici *univoce* de omnibus entibus; imo sequitur ita esse. Hanc autem fuisse mentem Augustini, ex eo constat, quia 8. *De Trinit.* c. 2. dicit: *Noli quaerere quid sit veritas, statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem, Veritas*. Si enim esset alius conceptus *veritatis* in Deo ac sit in creaturis, tunc profecto quaerendum foret, *quid veritas?* quia quae est Deo propria non habet phantasmata perturbantia conceptum eius. Id autem est falsum, quia conceptus veritatis in communi perturbatur a phantasmatibus; atque ita is conceptus (et sic de caeteris eiusmodi) formalis *univoce* dicitur de Deo et creaturis.

AD QUINTUM, est responsio *ex dictis ad primum*, quia iis, quae *sub sunt* illis determinationibus *secundum quid*, et *simpliciter*, est aliquid commune univocum, non vero *ipsis syncategorematibus* per se consideratis. Accedit quod creatura non est *secundum quid* ens, ut talia dicuntur entia *rationis*; *per se* igitur *secundum quid* non distrahit a significato entis, imo creatura est *simpliciter* ens; licet non sit tale *per essentiam*, sed *per participationem*: et quamvis exinde a *parte rei* nullam talia extrema habere queant convenientiam, posse nihilominus convenire in uno *conceptu* reali, declaratum fuit responsione *Ad Tertium*.

AD SEXTUM respondeo, [Oxon. 1. d. 19. q. 1. n. 3.] etsi *similitudinis* relatio *strictè* sumpta approprietur generi qualitatis, nihilominus similitudo, et ita dissimilitudo, *communiter* accepta potest fundari super quodcumque ens, in quantum est *quale*, et *qualitas* quaedam substantialis. Unde Philos. 5. *Metaphys.* cap. *De qualitate*, dicit unum modum *qualitatis* esse differentiam *substantiae*, qua ratione individua eiusdem speciei, eandem proinde differentiam specificam habentia, recte dicuntur essentialiter *similia*. Similitudo igitur est relatio *transcendens*, sicut et identitas et aequalitas, quarum fundamentum est *ens in communi*, comparatum ad quodcumque ens in communi; nec oportet semper in altero extremorum ipsis correspondere relationem *realem*. Est igitur creatura Deo similis in his omnibus praedicatis quae possunt terminare relationem *similitudinis*, [Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 1. 6.] secundum quod dicit Augustinus, 15. *De Trinit.* c. 5: *Si dicamus aeternus, ... sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus, horum omnium novissimum quod posui, quasi tantummodo videtur significare substantiam, cactera vero huius substantiae qualitates*, scilicet, quia non ipsam naturam divinam videntur importare, sed *quae circa naturam*, ut ait Damascen. lib. 1. c. 4. Sunt ergo creaturae Deo similes, non [Oxon. Prolog. q. 4. n. 45.] *completa et perfecta* similitudine, quae nempe versatur inter duo habentia *eandem formam*, et *modum eundem*, ut inter individua eiusdem speciei; sed similitudine *maxime diminuta*; quia etsi convenient in iisdem *conceptibus* realibus univoce, tamen a *parte rei* sunt primo diversa, ac proinde conceptus illos oportet esse inadaequatos, diminutos, ac maxime deficientes ab his conceptibus, quos extrema illa ex se ipsis causarent, prout et causant in intellectu proportionato.

## QUAESTIO QUINTA.

DE BONO IN COMMUNI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quaeritur de bono - Et Primo de bono in communi - Secundo de bonitate Dei.

*Circa primum quaeruntur sex.*

1. Utrum bonum et ens sint idem *secundum rem*. - 2. Supposito quod differant *ratione* tantum, quid sit *prius* secundum rationem, utrum bonum vel ens. - 3. Supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum. - 4. Ad quam causam ratio boni deducatur. - 5. Utrum ratio boni consistat in modo, specie, et ordine. - 6. Quomodo dividatur bonum in honestum, utile, et delectabile.

### ARTICULUS I.

UTRUM BONUM DIFFERAT SECUNDUM REM AB ENTE.

*Doct. locis infra citandis. - S. Thom. 1. p. q. 5. a. 1.*

VIDETUR bonum secundum rem ab ente differre. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. n. 10] ratio boni addit supra ens *respectum* quemdam ad appetitum, a quo potest prosequi vel amari; igitur is respectus aut est *rationis* aut *realis*. Si *rationis*; ergo nequit esse enti reali identificatus. Si *realis*; igitur



ad praedicamentum *relationis* spectabit. Ad hoc autem praedicamentum non reducitur ens ut ens; imo ad nullum est reducibile, cum omnia genera transcendat; ergo bonum differt ab ente differentia *reali*.

2. PRAETEREA. [Expos. lit. *Metaph.* l. 4. text. 3. n. 9.] Eadem est ratio de bonitate ac de caeteris passionibus quae *simplices* appellantur: sed *unum* differt ab ente secundum *rem*, de quo tamen minus videtur; ergo oportet pariter et bonum ab ente *realiter* differre. *Probatio minoris*: nam [4. *Metaphys.* q. 2. n. 19.] Avicenna, 3. *Metaphys. suae* c. 3. dicit ex sententia *unum* esse *accidens entis*, ac subinde alterius naturae: quod et probat *ibidem*, primo, quia *unum* nec genus nec differentia est, sed praesupponit naturaliter ens in actu specifico, estque in illo non sicut pars; est ergo *accidens*, cuius et habet modum praedicandi. *Rursus*, *unitas* de genere *quantitatis* est; ergo *unum* non est convertibile cum ente tamquam eius passio: ac proinde sit oportet alterius naturae ab ente. *Antecedens probatur*; quia omnis unitas cum alia constituit numerum: *numerus* autem est de genere *quantitatis*. Si igitur *unum* distinguitur *re* ab ente, pariter et *bonum* erit secundum *rem* ab ente diversum et distinctum.

3. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 3. q. 5. n. 7.] Boëtius, *De Hebdomadibus* c. 2. ex suppositione impossibili quod non esset primum bonum, concludit in haec verba: *Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt*. Si autem bonum secundum *rem* non differret ab ente, facta quacumque suppositione, si superesset in entibus per participationem ratio *entis*, perinde intelligeretur manere et ratio *boni*; nec foret aliud in eis ratio secundum quam bona sunt et aliud quod sunt; igitur natura boni differt secundum *rem* ab entis ratione.

CONTRA. [De rerum principio, q. 4. n. 16.] Genes. primo: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*; igitur unumquodque, secundum quod est, bonum est. Nam non dicit Scriptura vidisse Deum bonitatem in iis quae facta erant, sed eademmet quae erant bona exitisse. Hinc [Oxon. 1. d. 1. q. 2. n. 1.] 1. *Ethic.* c. 7. Philosophus et Comment. determinant qualiter, quemadmodum ens et unum sunt in omni genere, ita et *bonum*, quod convertitur cum ente, adstruendum esse in quolibet genere: *Ens autem et unum* (ex 4. *Metaphys.* text. 3.) *idem ac una natura sunt, propterea quod se invicem sequuntur*; ergo quoniam ens et bonum se invicem sequuntur ac omnino adaequantur, una eademque natura erunt.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 2. d. 16. n. 17.] bonum *re* non differre ab ente, sed magis realiter identificari illi ut passionem proprio subiecto; attamen ab eo non ratione distingui, nec aliud ipsi enti addere, quam *aptitudinalis appetibilitatis* rationem. Cum enim Metaphysica scientia sit realis de proprio subiecto, quod est ens, reales passionem ostendat oportet; inter illas autem et *bonum* connumeratur; est igitur bonum unum *re* cum ente, cuius est passio, sicut et unitas et veritas, quae omnes in ente unitive continentur, quasi posteriora ipso continente, utpote passionem ab eo emanantes; quas esse idem *re* cum ente probat Philosophus, 4. *Metaphys.* text. c. 3. et 5., ut tactum est *Ad oppositum*. Hae porro passionem non coincidunt in eandem *formalitatem* cum ente; quia ens continet omnes inadaequate; et unaquaeque ex ipsis non continet reliquas: quia praecise non est unaquaeque ex ipsis, sed magis quamlibet excedit. At qualiter cum *identitate reali* stet *distinctio* aliquarum rationum *formalium*, declarabitur infra q. 28. a. 2. — Caeterum, ut appareat quatenam sit formalis ratio bo-

nitatis, ut entis est passio, sciendum, [*Quodlib.* q. 18. n. 3. - *Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 3. seqq. - 2. d. 7. n. 11. - ib. d. 40. n. 2.] duplicem posse nos intelligere entis bonitatem: alteram scilicet *absolutam*, quae recte appellatur *prima-ria* et *essentialis*: alteram vero *respectivam*, *secundariam* et *accidentalem*. Prior autem aliud non est quam integritas vel perfectio *entis in se*, importatque positive negationem imperfectionis; per omnimodam enim integritatem in hoc aut illo ordine seu gradu, excluditur et diminutio et imperfectio: ad quem sensum dicit Philosophus, 5. *Metaph.* text. 21., *bonum et perfectum* idem esse. Posterior vero bonitas, quae supervenit entitati essentialiter perfectae, est integritas *convenientiae*, vel integra convenientia eius *alteri*, cui debet convenire, vel alterius sibi. *Exemplum*: sanitas dicitur bona homini, quia sibi convenientem; et cibus dicitur bonus, quia habet saporem sibi convenientem. — Verumtamen neutra ex his bonitatibus censenda est entis *passio*: siquidem [*Quodlib.* q. 6. n. 10. - q. 18. n. 3.] prior, quae *absoluta* est et *essentialis* bonitas, non est passio quaedam, sed *modus intrinsecus* essentiae cuiuscumque, secundum quam una res vel species est melior vel maior aut minor alia; et de qua Augustinus, 6. *De Trinit.* c. 8., inquit: *Idem est maius esse quod melius esse*. Hanc igitur bonitatem non esse entis passionem, sed omni potius passione intimiorem, ex eo constat, quia omni *proprietate* vel quasi proprietate circumscripta per intellectum ab omni ente, adhuc ens quodcumque in tanta vel tanta entitativa perfectione constitutum et constare necessario intelligitur: et profecto circumscripta ab homine omni sua proprietate, adhuc finitus est in ordine entium. — *Rursus*, [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 26. - d. 3. q. 2. n. 6. et seqq.] ens ut ens, cum sit communis Deo et creaturae, praescindat oportet ab omni *graduali* perfectione. Nam si certam aliquam sibi determinaret, esse non posset nisi in eo cui tanta perfectio competere posset, atque ita non foret ad omnem perfectionem indifferens; igitur etiam *passiones*, quae eiusdem sunt ambitus et sibi aequiparantur, ipsumque necessario consequuntur, non solum non possunt constitui in aliqua graduale perfectione, verum etiam ab omni tali abstrahere ac praescindere debent. Non est igitur *bonitas essentialis* entis *passio*. Nec item fieri potest, ut ea proprietates coincident cum *bonitate secundaria*, accidentali et relativa; quia haec bonitas relativa supervenit ipsi entitati; ergo non est bonitas entis, quae ipsum ut propria passio consequitur. Cum enim eiusmodi relativa bonitas consistat in convenientia unius ad alterum, non inest entibus intrinseca ratione entis, sed enti superveniens, fundatur in tali ente determinato, quatenus alteri comparata est illi convenientem: de qua est exemplum Augustini, 8. *De Trinit.* c. 3. *Et bona facies hominis* (inquit) *dimensa pariliter, et affecta hilariter, et luculentur colorata*; et sicut cibus est bonus, quia habet saporem sibi convenientem. Cum igitur haec bonitas extrinseca ratione entis non oriatur aut insit, sed ab *extrinseca* potius differentia, symmetria ac dispositione proveniat, propter quam unum est alteri convenientem, profecto non erit *entis passio*, sed potius est illi adventitia et accidentalis.

Quaenam [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. et d. 8. q. 3. - 4. d. 49. q. 4. lat. n. 11.] est igitur ratio *boni*, quatenus *entis passio*? Respondeo: quemadmodum ens abstrahit ab *absoluto* et *respectivo*, ita oportet eiusdem adaequatas passionem, id est, eiusdem ambitus cum ipso, formaliter non esse *respectivas* nec *absolutas*, sed quae reperiri valeant et contrahi ab utrisque. Verumta-

men in ordine ad oppositum *boni* ratio recte declaranda videtur; quia quicquid boni est in entibus *appetitu prosequimur*, seu naturali seu elcito, et nihil amatur in quo aliqua ratio boni non sit; videtur igitur recte explicari bonum, quod est passio entis, per hoc quod pro *formali* aliud non importet nec addat ipsi *enti*, nisi rationem *aptitudinalis appetibilitatis*. Ens enim etsi ab omni respectu abstrahat praescindatque, quia tamen est essentialiter et quidditative contrahibile ab omnibus quae esse possunt, est subinde sui *communicativum*; ex eo igitur ens est bonum, dicente Augustino, 1. *De Doctr. Christ.* c. 32: *Quia Deus bonus est, summus: et in quantum sumus, boni sumus*. Quia ergo ens est sui diffusivum, bonum est; et quatenus bonum est, *appetibile* est. Si enim bonitati divinae attribuendum est quod sumus, idest, quod *communicaverit* suum esse omnibus quae sunt, profecto eatenus ens bonum est, quia sui *communicativum* est; et quia bonum est, appetitum ad se trahit aptitudinaliter, idest, aptum est ut ametur ac prosequatur ab appetitu quolibet, sive naturali sive libero. Nihil [*Oxon.* 4. d. 50. q. 2. n. 7. - d. 49. q. 4. lat. n. 10. - q. 2. n. 10. - d. 48. q. 1. n. 5.] enim potest simpliciter appeti, nisi *esse*. Quemadmodum ergo ens ideo *verum* quia sui *manifestativum*, ita propterea *bonum* est quia ab omnibus contrahitur, in omnia sui *diffusivum* est. Nec verum igitur nec bonum ultra ens dicunt rationes *absolutas*, quia unaquaeque ratio ei inest in ordine ad alterum, sine quo ordine nequeunt complete intelligi nec explicari. Nec item id habet per respectus aliquos *actuales praedicamentales*, imo ens cum suis proprietatibus, est commune et indifferens ad respectivum et absolutum; sed est verum et bonum ex respectibus *transcendentibus* atque *aptitudinalibus*, ac necessario fundamentum consequentibus. Adeoque ens praecisissime acceptum, quemadmodum unam, eandemque rationem importat respectu omnium quae sunt, ita et ipsius simplices atque adaequatae passiones, ipsum in tali praecisione consequentes (est enim tunc et sui manifestativum, seu intelligibile; ac diffusivum perfectionis essendi, seu contrahibile ab iis omnibus quibus reale esse non repugnat) non suscipiunt magis et minus, sed eadem sunt in omnibus, respectu quorum ens, ut ens comparatur. Ex quo constat, bonitatem, quae est *entis passio*, necessario esse aliam a bonitate *entis essentialis* et absoluta; cum per hanc unum ens sit alio essentialiter perfectius aut imperfectius, mensuratum aut mensura; ac appetibile subinde, vel propter se vel in ordine ad aliud: etsi etiam ipsa entis passio, ut inest realitati entis, necessario est magis vel minus perfecta, iuxta perfectionem maiorem vel minorem entis realitatis, quam consequitur, estque modo intrinseco posterior.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM est responsio ex proxime dictis. Nam ratio boni si addat supra ens respectum aliquem ad oppositum, non est is respectus *rationis*, nec *praedicamentalis*; sed *transcendens*, et *aptitudinalis*, idest, suo fundamento identificatus atque ab eo inseparabilis. Si autem idem est cum ente, profecto secundum rem non differt ab ente. Sed ipsum ens, quatenus est diffusivum perfectionis suae, ideo est bonum; et [*Oxon.* 4. d. 49. q. 9. n. 1.] qua tale illud omnia appetunt, ut inquit Aristoteles, 1. *Ethic.* c. 4. Unde respectus ad appetitum non est ratio bonitatis, sed fundatur in ipsa entis bonitate, necessario quidem illam consequens, et ideo neque eiusmodi respectus alius est a natura entis; quia identificatus entis bonitati.

AD SECUNDUM respondeo, [4. *Metaph.* q. 2. n. 24.] concedendo *maio-rem*, at *minorem* esse falsam. — Et cum *probatur* primo ex Avicenna: quamvis de his nobis sit rediturus sermo infra q. 11. a. 1., interim tamen dicendum breviter, Avicennam censuisse *unum* esse entis *accidens*, non quidem *metaphysicum*, sed *logicum*, quatenus scilicet non clauditur in conceptu quidditativo entis. Unde 5. *Metaph.* c. 1. dicit equinitatem esse tantum ipsam, nec *unum* nec *multa*, etc., nempe quia ea et consimilia praedicata sunt extra rationem formalem equinitatis; sed exinde haud deduci posse, *unum* et reliquas entis passiones, re ab ipso differre, cum potius sint illi identificatae, rem unam subinde simul cum ente conficientes. — Ad *probationem secundam*, dicendum, *unitatem*, quae est de genere *quantitatis discretæ* seu numeri principium esse per *intellectum*, sicuti de *tempore* dicit Augustinus, *Confess.* 11.; entis autem unitatem a parte rei reperiri, perinde ac ipsius subiectum, cuius est passio. Et cum *arguitur*; quia unitati entis addita alia unitate, exurgit numerus; *respondeo*, [Re-*port.* 1. d. 24. n. 23.] tunc unitati entis applicari per intellectum unitatem, quae est in anima: sed de his infra, q. 30. a. 3. Numerus [4. *Metaph.* q. 2. n. 18.] igitur consurgit ex unitatibus, quae sunt de genere *quantitatis*, non ex *transcendentibus*; esto hae unitates sint fundamentum numeri, nam nihil potest esse pars numeri, nisi in quantum limitatum est; quia de ratione partis est possibilitas ad formam totius: unum autem, quatenus convertibile cum ente, non dicit limitationem, imo est indifferens ad limitatum et illimitatum; adeoque ex hac unitate pro formali haud potest consurgere numerus, licet possint eiusmodi unitates numerari per numerum, quae est discreta quantitas, cuius esse perficitur per animam. Ex unitate igitur entis non sequitur *bonum re* ab ipso *ente* differre; imo magis esse idem *re*, sicuti et de unitate tenendum.

AD TERTIUM. [Oxon. 1. d. 3. q. 5. n. 14.] Quicquid sit de mente Boëtii, ex positione hypothesis impossibilis, dicendum, cum alia sit ratio entis et boni, ut declaravimus, recte dici omnia quae sunt per aliud esse, et per aliud bona esse; etiamsi hae rationes duntaxat *formaliter* dicantur differre. — Aliter etiam respondeo [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 24.] Boëtio, eo loci, sermonem non esse de bonitate *essentia* et *absoluta*, nec de bonitate quae est *entis passio*; sed de bonitate *extrinseca* et *accidentali*, quam exprimimus dicentes: *huic rei bene est*; recte igitur dixit aliud esse per quod sumus, et aliud quod *boni sumus*, quia etsi quodcumque ens sit bonum bonitate sibi intrinseca, non tamen omnia sunt bona hac accidentali bonitate, sed praecise illa quibus bene est.

## ARTICULUS II.

UTRUM BONUM SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM ENS.

*Doct. locis infra cit. — S. Thom. 1. p. q. 5. a. 2.*

VIDETUR ratio *boni* secundum rationem esse prior quam *ens*. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. n. 11.] iuxta Augustinum, 1. *De Doctr. Christ.* c. 32. *Quia Deus bonus est, sumus*; igitur bonitati adscribendum est, quod conditi simus, atque esse habeamus; sed causa, *secundum rationem* saltem, praecedit suum effectum; ergo et *bonitas* praecedat *esse* oportet, cum esse a bonitate seu per bonitatem sit.



2. PRAETEREA. Illud est alio prior *secundum rationem*, quod per rationem communiorem pluribus est commune, ad quae se extendit. Sed boni ratio est reperibilis in iis quae entia non sunt; ergo ratio boni est communior, ac subinde prior ratione entis. *Minor* probatur [*Oxon.* 4. d. 50. q. 1. n. 1.] ex *Matthaei*, 26. ubi dicitur de Iuda, *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*; ergo boni natura afficit etiam non ens; est igitur ente prior.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Secundum Philosophum, 2. *Rhet.* c. 2., carentia mali est delectabilis; sed delectabile est appetibile; ergo carentia mali est appetibilis: quicquid autem appetitur sub ratione boni appetitur; igitur ratio boni est prior ente; cum et carentiae mali inesse possit, quae profecto est non ens.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 6. q. 1. per tot.] Angelus malus potuit appetuisse Dei aequalitatem: id autem est plane impossibile; igitur voluntas potest sibi appetere ipsa impossibilia et utique sub ratione boni. Impossibile [*Quodlib.* q. 3. n. 2.] autem nihil est tam in re quam in intellectu: igitur boni ratio ad ipsa non entia se extendit: ac proinde est secundum rationem ente prior.

5. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 49. qq. 4. et 10. per tot.] Non solum *esse* tamquam bonum appetimus, sed etiam, et forte magis, *bene esse*, quale est in consecutione beatitudinis; ergo ratio bonitatis extenditur ad totum id quod spectat ad *bene esse*, ut contradistinguitur ab ipso *esse*; igitur secundum rationem oportet bonitatem communiorem esse ipso essendi conceptu.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 4. n. 18. - *Quodlib.* q. 1. n. 3.] Damascen. lib. 1. c. 12. Esse divinum dicit quoddam pelagus divinae substantiae: caetera autem sunt illa quae circumstant naturam; ergo bonitas in Deo sequitur ad esse ipsius; atque ita etiam in creaturis, quae quoniam sunt, bonae sunt; igitur etiam est posterior ente in se, sicut passio sequitur ad subiectum cuius est.

RESPONDEO dicendum, entis rationem esse priorem bonitatis conceptu. Quod sane est evidens ex dictis *art. praec.* Si [*Oxon.* 2. d. 16. n. 17.] enim *bonum* passio quaedam sit entis, consequens ipsum, quatenus est ab omnibus participabile, necessario debet esse ente *posterius*, sicut passio est subiecto posterior, ex principiis intrinsecis eius exorians, si compositum sit: sin per prius concipitur ratio ipsa subiecti simplicis, ac in signo sequenti passiones, quae necessario illud consequuntur, et in quo unitive continentur: et talis passio est *bonum* respectu *entis*, quod est Metaphysicae subiectum; est igitur ente posterius. — *Deinde* [*Quodlib.* q. 3. n. 2. — 1. d. 3. q. 2. n. 4.] secundum Avicennam, 1. *Metaph.* c. 6. *Ens et res talia sunt, quod statim imprimuntur in anima prima impressione; quae non acquiritur ex aliis notioribus se.* Quod igitur primo concipimus (et quidem distincte, utpote habens conceptum simpliciter simplicem) est communissimum; et exinde quae sunt illi propinquiora. *Bonum* autem non imprimitur in anima prima impressione; quia, ut ait Avicenna *ibidem lit. B.* *Omnes homines immaginantur certitudinem entis*: non perinde autem sunt certi, quod omne ens, in quantum ens, *bonum sit*: imo [*Oxon.* Prol. q. 2. n. 8.] quiddam imaginabantur aliqua entia esse mala; igitur cum ratio entis communissima sit, prior profecto erit conceptu boni; imo haec entis passio videtur posse declarari et demonstrari de ente, [*Quodlib.* q. 7.

n. 14.] per passionem priorem, puta, per *unum*, tamquam per medium *propter quid*, sive *a priori*, sic: omne unum est bonum; omne ens est unum; ergo omne ens est bonum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, utique [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 2.] Dei bonitatem extitisse causam propter quam Deus condidit omnia, *Universa enim propter semetipsum operatus est Dominus*. Proverb. 16. Cum enim ipse sit bonum infinitum et universalissimum, nequit participatas bonitates ad se non ordinasse. Est [*Oxon.* 1. d. 1. q. 5. n. 4. - d. 8. q. 1. n. 6. - *Derer. princ.* q. 4. n. 18. seqq.] igitur bonitas causa *finalis* rerum omnium ordinabilium ad primum et summum bonum: quod bonum Deus cum *necessario* voluisset, voluit, sed *libere*, et alia a se gratia sui ipsius; sed non propterea tamen *bonitas* est ratione *essendi* prior. Bonitas enim summa non est aliud quam Dei perfectio infinita, ut bonitates limitatae perfectiones entium conditorum finitae: perfectio autem cum dicat praedicatum *qualitativum*, necessario secundum rationem praesupponit praedicatum quidditativum essendi; de quo actum q. 4. *art. ult.*

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon.* 4. d. 50. q. 1. n. 1.] ipsum *non esse absolute*, neque boni *ullius* neque *melioris* subinde rationem posse habere; verumtamen comparatum *ad maius malum* induit rationem boni, idest, *minoris mali*, (*Ex* 5. *Ethic.* c. 6.) Cum [*Ib.* n. 13.] igitur secundum rectam rationem quisque deberet magis eligere non esse creatum a Deo, quam iniuriam illi intulisse; profecto melius Iudae fuisset non esse, quam Salvatorem tradidisse; idest, minus malum fuisset, si elegeret non esse, si in eius id potestate fuisset, quam tam enormiter Deum offendisse.

AD TERTIUM, respondeo [*Oxon.* *ib.*] revera mali carentiam esse delectabilem et expetendam ei qui est; at non existenti non esse delectabilem, cum nihil praesupponatur quem delectet sine miseria et malis esse; nec aliud velle Philosophum, *loco praecallegato*, nec sequi exinde entis rationem bonitatis conceptu posteriore esse, sed magis oppositum, ut liquet.

AD QUARTUM dico: [*Oxon.* 2. d. 6. q. 1. per tot.] si Angeli mali reipsa Dei aequalitatem appetiverunt, in eo sibi ipsis bonum praefixisse, etsi *ingens* malitia fuerit in tanta voluntatis inordinatione: id autem bonum praefixum in entitate pariter ficta praextitisse. Et *cum dicitur*: id est plane impossibile: impossibilia autem nihil sunt; *respondeo*, etsi totum illud complexum nihil sit et impossibile, tamen partes ipsius simplices per se includere rationem entis et boni; atque id satis esse, ut voluntas velit unam in ordine ad aliam, scilicet Dei aequalitatem sibi; sicuti intellectus potest comparare quodlibet simplex ad aliud simplex, et sicuti ad hanc comparisonem aliud non requiritur, nisi quod intellectus extrema apprehendere queat, ita ad hoc ut voluntas velit unum in ordine ad aliud, aliud non praexigi, nisi ut ea extrema sub obiecto voluntatis cadant. Breviter: sicut voluntas interdum praefigit sibi bonum, vel praefigere potest, ita et eam bonitatem pariter fictae entitati superimponere; atque ita semper quodvis bonum in entitate subiective est, ac proinde semper entitate posterius.

AD QUINTUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 49. qq. 4. et 10. per tot.] bonitates *bene esse* cuiusvis componentes fundari in entitate illius cui *bene est*. Et *cum dicitur*: illa bona, ut ab *esse* contradistincta sunt, appetuntur; *respondeo*: si contradistincta sint ab entitate vel natura cui insunt, et ipsa tamen entia esse, ad quae sequuntur illae bonitates. *Exemplum*: Animae

beatae *bene est* per Dei fruitionem et visionem; hae operationes entia sunt, ex quibus sequitur unio cum obiecto beatifico et delectatio et quies, ex quo fit, ut animae complete *bene sit*.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM OMNE ENS SIT BONUM.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 5. a. 3.*

VIDETUR non omne quod est, bonum esse. Nam [Exposit. liter. in *Metaph.* l. 3. n. 9.] Aristoteles, 3. *Metaphys.* text. c. 3. probat in mathematicis non *esse* rationem boni; quia nihil ostenditur in eiusmodi disciplinis per causam *finalem*, quae habet rationem boni. Nemo enim hactenus aliquam conclusionem demonstravit, ex eo quod *melius* est hoc modo esse, vel quod *deterius* foret si aliter evenisset, ut puta, quod melius sit triangulum habere tres, quam non habere; ergo non omne quod est ens bonum est. Porro [ib. l. 6. c. 1. per tot.] Mathematica scientia *realis* est, ac de subiecto subinde *reali*.

2. PRAETEREA. Materiae nulla videtur inesse ratio *bonitatis*: siquidem [Oxon. 2. d. 12. q. 1. n. 11.] materia cum appetat omnes formas, omnium est receptiva formarum, ac proinde in potentia ad illas; et ideo definitur per *esse in potentia*, secundum Aristotelem; careat igitur oportet omni actu distinguente et dante sibi esse specificum. Sed quicquid est *bonitatis* in entibus, aut *ab actu*, aut *actus* est: hinc summum bonum est actus purissimus; ergo materia prima, expers omnis *actus*, caret omni *bonitate* et perfectione actus rationem consequente.

3. PRAETEREA. In materia non videtur esse aliquis numerus, vel pondus vel mensura, in quibus *Sapientiae* 11. dicitur Deum condidisse omnia: in illis autem consistit rerum perfectio et bonitas; igitur ad materiam non se extendit ipsa ratio bonitatis. *Probatum assumptum*, [Oxon. 1. d. 3. q. 5. n. 5.] ex Augustino, 4. super *Genes.* c. 3. *Mensura*, inquit, *omni rei modum praefigit: numerus omni rei speciem praebet: et pondus ad quietem ac stabilitatem trahit*; materia autem a forma modum accipit, quia sine illa est indeterminata, ac omnium appetens formarum, atque ab eadem habet speciem et appetitus satietatem; igitur ea sine forma intellecta, bonitatem nullam intelligitur sortita.

4. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 6. q. 1. n. 2. — *Report.* 2. d. 6. q. 1. n. 4.] Odium Dei nullam habere potest rationem boni: sed damnati odio habent Deum, ex illo *Psal.* 73: *Superbia eorum, qui te oderunt*; igitur aliquod est ens non bonum. *Probatio assumpti*: siquidem actus odio habendi Deum est intrinsece malus; eo enim odiens vult Deum non esse, iuxta Philosophum 2. *Rhetoricorum*: actui autem, quo expetitur summum bonum non esse, nihil intrinsecae bonitatis inesse potest.

CONTRA. [De rerum principio q. 4. n. 16.] *Genes.* primo: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*; quicquid igitur a Deo factum est, bonum est; eo quod in aliquo gradu participant, omnia quae facta sunt, primi principii bonitatem. Omne autem quod est a Deo factum est: alioquin oporteret ponere e regione primi et summi boni, summum malum. Haec [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 12. — Prol. q. 2. n. 8.] autem Manichaeorum positio absurdissimus est sermo; et nedum contra fidem, sed etiam con-

traditionem involvens in Philosophia. Nam *primum* eiusmodi *malum* oporteret esse *independens, infinitum, necesse esse*, et consimilia, quae competere nequeunt alteri quam enti perfectissimo et optimo; *summo* igitur *malo* inessent conditiones *summi boni*.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. a n. 10.] quicquid in aliquo gradu rationem *essendi* participat, idem et in eodem gradu bonitatem participare et *bonum* esse. Et quidem ex suppositione quod *bonum* entis sit passio, necessario consequens illud, profecto ubicumque passionis subiectum reperitur, cum propria passione consistat oporteret. Hinc scripsit Augustinus, 1. *De Doctrina Christiana* c. 32: *Quia Deus bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus.* — Rursus [De primo princip. c. 3. nn. 10-12. - Ib. c. 4. n. 36. - Oxon. 1. d. 2. q. 2. a n. 11. - Ib. 4. d. 31. n. 4. - Report. 2. d. 34. n. 3. Theor. 23. - Report. 1. d. 19. q. 5. nn. 3-5. - Oxon. 2. d. 3. q. 4. n. 12.] ex 5. *Metaphys.* text. com. 21: *Bonum* idem est, ac *perfectum*. Ex 3. *autem Physic.* text. com. 63. *perfectum* et *totum* idem sunt; quia sicuti nomine *totius* intelligimus id cui nihil deest, ita et *perfecti*. Quicquid autem [Quodlib. q. 6. et 18. n. 3. — Oxon. 1. d. 17. q. 3. — 2. d. 7. n. 11.] esse accepisse intelligitur, necessario gradum entitatis determinatum habet (solus enim ille qui est a se, totum esse, omnemque perfectionem praeaccipit, et infinitus est); iuxta igitur naturae suae exigentiam, nihil sibi deest eorum quae in tali natura, graduque perfectionis esse debebant; quicquid igitur est, bonum est: nempe habens gradum intrinsecum suae entitativae perfectionis, citra quam nequit intelligi aliquid esse, sive existere: nam nihil esse potest sine sua integritate entitativa, quae est *bonitas* eius *essentialis*; ea namque si desit, profecto amplius tale ens non erit. Manifestum est ergo qualiter quodlibet, quatenus ens existens, bonum esse oportet. — Denique [Quodlib. q. 7. n. 40.] entia duplicem ordinem habent, secundum naturam, ex Aristotele, 12. *Metaphys.* text. c. 52., alterum scilicet ad *invicem*, alterum vero ad *primum Principium*; sed prior gratia posterioris ordinis est: quemadmodum ordo, quo ordinantur inter sese milites, est gratia ordinis quem dicunt ad Ducem. Igitur [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 19.] entia volibilia sunt, iuxta hunc duplicem ordinem, nempe unum finitum est appetibile propter aliud ens finitum, secundum quod alterum gratia alterius conditum est: et omnia propter ens infinitum, a quo *esse* accipiunt; et ordinem consequentem ipsorum *esse*. Quicquid autem est volibile et appetibile, a bonitate id habeat oportet: nec alioquin ad summum bonum est quippiam ordinabile et ordinatum ex sui natura, nisi et ipsum sit bonum; omne igitur quod est, in quantum est, bonum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 4 d. 12. q. 3. n. 36. — Quodlib. q. 6.] in Mathematicis non esse bonum, quod est ex motu vel actione agentis propter finem. Cum enim Mathematicus abstrahat et a qualitatibus naturalibus et a forma substantiali, abstrahit subinde a motu et ab actione agentis. Sed non propterea negandum est, mathematica quaeque carere bonitate entis et etiam talis entis; sunt enim necessario ad alia entia realia comparata, *perfectiora* vel *imperfectiora*.

AD SECUNDUM [De rer. princ. qq. 7, 8, 9. - Oxon. 2. d. 12. q. 1. n. 11. seqq. - 3. d. 22. n. 15. - Report. 2. d. 12. q. 1. n. 13. seqq., et alibi passim.] est responsio *dicentium*, materiam esse *bonam in potentia* sicuti est *ens* in potentia. Quod si intelligatur de potentia, ut est *terminus* potentiae,



sive ad quod est potentia, ut albedo generanda, non videtur verum; quia materia est *subiectum* transmutationis, non *terminus*. Rursus, eiusmodi potentia multiplex est, secundum numerum actuum producendorum; materia autem una est respectu formarum oppositarum; non est ergo potentiae terminus, sed magis potentiae subiectum. *Denique*, quod est per se principium compositi, et per se causa eiusdem, est necessario ens actu existens: materia est principium per se et causa per se, ex 1. *Phys.* text. c. 52. et 2. *Phys.* text. c. 28.; est igitur materia aliquid in quo est potentia, cum ens existens esse oporteat. *Concedo* ergo, materiam omnes suapte natura formas appetere, atque ad easdem esse in potentia, per quam potentiam etiam definitur; ac proinde carere actu distinguente et dante sibi esse specificum: haec enim omnia mutuatur materia a forma, per quam et cum qua constituit compositum physicum determinatae speciei. Et nihilominus, hoc ipso quod est tale ens definibile per potentiam, habet determinatum esse in tali gradu entitatis, unde est per se principium et subiectum formarum et per se causa compositi: in eodem ergo ordine et gradu quo est ens, est etiam bonum, idest, perfectum in sua entitate, adeo ut verissime nihil materiae desit in suo ordine, ut nempe sit et naturae fundamentum et prima potentia et principium et causa rerum materialium; est ergo expers revera omnis actus *physici* quo constant composita, sed non actus *entitativi*, ut ita dicam, per quem actum est extra nihil et non producenda amplius, sed producta et tantam perfectionem atque bonitatem nacta a causa eius productiva.

AD TERTIUM respondeo, [*De rer. princ.* q. 7. per tot. - *Metaph.* l. 9. q. 1. - *Oxon.* 2. d. 12. qq. 1-2.] haud profecto materiae inesse eam bonitatem quae inest habentibus actum physicum, aut iis quae nulla vel non conceptibili constant materia; non quasi corruptioni subiaceat materia, sed nexus quo formae unitur, et nihilominus ut entitatem participat, ita et bonitatem habere. Cum enim intenta a natura sit, ut esset fulcrum et receptaculum formarum; si ei muneri obeundo idonea sit, sane sicuti facta est et quatenus est, materia bona erit, nec carebit modo, specie et ordine pro modulo suo: nam haec tria, ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva, parva bona sunt. Apposite Augustinus, *De natura boni*, c. 18. *Hylem dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiam, unde istae, quas sentimus, qualitates formantur*: et infra: *Quae* (nempe materia) *non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest: habet enim et ipsa capacitatem formarum: nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro, si bonum aliquod est forma, procul dubio bonum aliquod est etiam capacitas formae*. Haec Augustinus, quod et praedixerat c. 8.

AD QUARTUM respondeo, [*Report.* 2. d. 6. q. 1. n. 9.] fieri non posse, ut voluntas aliqua odio habeat Deum, aut aliquam Dei perfectionem *in se*; quia [*Oxon.* 4. d. 49. q. 10. n. 8.] quemadmodum circa *malum* ostensum voluntas nequit alium actum habere quam *nolitionis*, ita et circa *bonum*, in quo nulla est ratio mali, nequit actum habere nisi *volitionis*: etsi, quia libere vult aut non vult, ab utroque se abstinere queat. Impossibile est igitur, damnatos odio habere Deum. Et *cum probatur* ex Scriptura; *dicendum*, [*Report* ib.] damnatos utique odisse *effectum* iustitiae vindicativae Dei; non quia is effectus sit malus in se, sed quatenus est inflictivus mise-

riarum omnium; ex inordinato igitur amore, quo seipsos prosequuntur, nollent Deum esse punitivum: id autem non est nolle esse Deum aut perfectionem Dei, sed aliquem illius effectum optarent et vellent non esse, quia malum infert affectioni commodi ipsorum. *Positivum*, [Oxon. 1. d. 41. n. 13.] itaque talis actus inordinati bonum est, quia et Deus ad illud concurrat, non autem ad *inordinationem* eius, quam totam efficit voluntas creata; vel potius sequitur ad actum, quatenus non elicitus secundum regulam primam, cui deberet esse conformis et non est. Et non secus esset dicendum, si per impossibile odium Dei daretur: is enim actus *moraliter* pessimus, *physice* bonus esset; voluntati enim conveniret tamquam ipsius perfectivus.

## ARTICULUS IV.

## UTRUM BONUM HABEAT RATIONEM CAUSAE FINALIS.

*Doct. locis. infr. cit. — S. Thom. 1. p. q. 5. a. 4.*

VIDETUR bonum haud habere rationem causae finalis. Etenim, [Quodlib. q. 6. et 18. n. 3.] bonum est integritas et perfectio absoluta et entitativa rerum, secundum quam perfectionem una species est alia maior et melior in entium coordinatione, donec perveniatur ad bonum summum et perfectissimum: sed [De primo principio c. 3. conclus. 12.] id, per quod una species est altera perfectior et primum infinite perfectum, non fundat rationem causae finalis, sed magis ordinem *eminentiae*, in quo ordine primum est eminentissimum, quia optimum et perfectissimum; igitur bonum non habet rationem causae finalis.

2. PRAETEREA. [Theorem. 23. conclus. 1. et 2.] Bonum et perfectum idem ex 5. *Metaphys.* text. c. 21. sed perfectum est, quod potest facere sibi simile, 4. *Meteor.* text. c. 54. Id autem ad genus causae *efficientis* spectat; ergo bonum magis habet rationem causae *effectivae*, quam finalis. Unde [Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. n. 11.] Augustinus, 1. *De Doctrina Christiana*, c. 32. *Quia Deus*, inquit, *bonus est, sumus*; sumus autem per causam effectivam omnium; bonitati igitur est attribuenda ratio causae effectivae et non finalis.

3. PRAETEREA. Si bonum haberet rationem causae finalis, utique quia bonum ipsum concupiscitur atque appetitur, eo quod in ipso sit appetentis perfectio: sed [De primo principio, c. 2. conclus. 8. - Oxon. 4. d. 50. q. 2. per tot.] interdum evenit, ut quis appetat nedum ea, in quibus deterior evadit, sed etiam ipsum non esse, in quo nulla esse potest ratio boni; ergo bono non est attribuenda ratio causae finalis, cum istius causae conceptus salvetur in iis quae habent rationem mali vel deterioris boni; quia apparentis et non vere boni.

CONTRA. [De rerum principio, q. 1. n. 25.] 3. *Metaphys.* text. c. 3. Bonum et finis idem sunt. Bonum ergo habet rationem finis.

RESPONDEO dicendum, rationem finis bono attribuendam esse. Etenim [Oxon. Prolog. q. 4.] ratio causae finalis est movere efficiens ad agendum, non quidem ut cognoscitur, sed quatenus amatur et desideratur. Unde [Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 6.] Aristoteles, 5. *Metaphys.* c. 2. *Finis*, inquit, *causa est: haec autem est cuius causa; ut ambulandi sanitas; nam propter quid ambulat? ut sanetur: et dicentes ita, putamus reddidisse causam.*

Et infra: *alia vero causa, ut finis, et bonum aliorum; nam quod est cuius causa, est optimum, et finis aliorum vult esse.* Ratio igitur finis omnino congruit bono; imo quod est bonum aliorum, idem est, ac eorundem finis. Quare [Oxon. 4. d. 49. q. 10.] ultimus omnium finis, est summum bonum; idemque summum appetibile et tamquam appetibile movet, et rapit naturalem appetitum ad se. Cum [5. *Metaphys.* q. 1. n. 2.] igitur finis est intentus et amatus, tunc ipse revera causa est et principium motivum agenti. Efficiens iam causa effectus, vel actu motus a fine, producit formam in materia; cuius causalitas utique est materiam informare; causalitas vero materiae est substatere formae; igitur omnium causalitas causarum a fine est. Quae [5. *Metaphys.* ib. n. 8.] omnia diserte traduntur ab Avicenna 6. *Metaphys.* c. 5. lit. E. *Facile est, inquit, intelligere, quod causa finalis in causalitate praecedat causas agentes recipientes: causa enim finalis in suo esse in anima prior est caeteris causis. In anima enim prior est agente; quia anima adinvenit eam prius; et postea imaginatur apud se actionem et inquisitionem recipientis et qualitatem formae; respectu igitur causalitatis et respectu essendi in intellectu, non est aliqua causa prior causa finali; imo ipsa est causa essendi causas, caeteras causas: esse vero aliarum causarum in effectu causa est essendi illam in effectu.* Haec Avicenna. Revera [Oxon. 4. d. 49. q. 9. n. 1.] igitur bonum ipsum, quippe quod *omnia appetunt*, 1. *Ethic.* c. 4. habet rationem causae finalis: seu finis accipiat esse reale per agens motum intentionaliter ab illo: seu finis sit extrinseca perfectio appetentis, non accipiens esse ab amante finem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Quodlib. q. 6. n. 10. et q. 7. nn. 16. seqq.] species posse et ad invicem comparari, et quatenus immutare possunt appetitum et excitare agens ad opus quodlibet: et sub priori consideratione, eas fundare ordinem eminentiae, quia necessario una est alia perfectior perfectione seu bonitate essentiali et entitativa, donec perveniatur ad primum omnium eminentissimum et infinitum in linea essendi: quatenus vero species, vel perfecta quaeque intelliguntur immutare posse appetitum et excitare agens ad opus; tunc competere ipsis rationem causae finalis: et utique quatenus bonae sunt et perfectae; quia finis non movet nisi prout amatur et desideratur ab agente, ut dictum est.

AD SECUNDUM respondetur per idem; nam perfectum prout formaliter continet virtutem et perfectionem sibi competentem, potest producere sibi simile: ut vero appeti potest et movere agens ad opus, est causa finalis, idest, fundamentum relationis causae finalis. Ad id quod additur ex Augustino, responsum fuit supra a. 2. *Ad primum.* Nam [Oxon. Prol. q. 3. n. 21.] a causa effectiva accepimus esse; sed ea causa mota fuit ab infinita bonitate, cuius gratia et propter quam ea causa condidit omnia.

AD TERTIUM dico sic: finis, [De primo principio, c. 2. conclus. 16.] qui non producitur per agentis operationem, ex sui natura et secundum voluntatem ordinatam, est perfectio appetentis ipsi et tendentis ad illum per immanentem operationem. Nam [Exposit. lit. in *Metaph.* l. 5. n. 12.] finis naturae optimum est et praestantissimum et perfectivum omnium, quae ordinantur ad illum. Cum igitur quis sibi praefigit finem, in quo et per quem deterior evadit, non est finis naturae, sed voluntatis aberrantis a recta ratione. Et nihilominus stat quaesiti resolutio; quia adhuc agens tendit, atque exequitur actionem pravam propter id quod sibi apparet bonum, atque id per se intendit, esto reipsa sit malum; ut cum latro fu-

ratur et homicida hominem interficit; ditari enim, quod latronem movet, et ultio iniuriae, quam homicida intendit, videntur illis magis bona, quam opposita; nullum enim agens agit respiciens per se ad malum: bonum igitur, etsi apparens et non verum, habet etiam rationem causae finalis. Et cum dicitur; quia interdum appetitur non esse, in quo nulla esse potest ratio boni; responsum est supra art. 2; quia [Oxon. 4. d. 50. q. 2. per tot.] etsi non esse non sit de se appetibile, comparatum nihilominus ad id quod est maius malum, ut Dei offensa, secundum rectam rationem, est appetibile, quia minus malum: sicuti et damnati de facto appetunt non esse, quia nollent affici tantis poenis, quamvis inordinate; quia id ipsis a ratione recta aberrantibus magis eligibile videtur.

## ARTICULUS V.

UTRUM RATIO BONI CONSISTAT IN MODO, SPECIE ET ORDINE.

*Doct. Oxon. 1. d. 3. q. 5. a. n. 5. — S. Thom. 1. p. q. 5. a. 5.*

VIDETUR ratio boni haud consistere in modo, specie et ordine. Nam [De rerum principio, q. 7. a. 1. per tot.] si ratio boni in illis consistere ponatur, profecto ea ratio ad primam omnium materiam non sese extenderet: articulo autem tertio dictum fuit omne quod est bonum esse; ergo boni natura vel ratio nequit esse sita in modo, specie et ordine. Assumptum probatur ex Augustino, De natura boni, c. 18: *Materia, inquit, non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest.* Si igitur ex se caret omni specie, adeo ut cogitari aliter nequeat; sane bonum quod in specie reperitur ad ipsam pertinere non potest.

2. PRAETEREA. Iuxta dicta supra art. 1., ens quatenus ens bonum est: hinc quicquid est, bonum esse oportet. Sed entis bonitas nequit consistere in modo, specie et ordine; ergo ratio boni non integratur ex his tribus. Minor probatur; quia entis bonitas videtur abstrahere ab omni modo, specie et ordine; quemadmodum et subiectum, cuius est passio; illa vero tria videntur esse, vel consequi naturas entium particulares.

CONTRA. Augustinus, De natura boni, c. 4: *Haec ergo tria (inquit) modus, species et ordo, tamquam generalia bona sunt, in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore etc.* Et infra: *Ubi haec tria magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt, ubi nulla sunt, nullum bonum est.* Et rursus: *Ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est.*

RESPONDEO, [Oxon. 1. d. 3. q. 5. n. 5.] cuncta quae sunt modum, speciem et ordinem habere, atque ideo bona esse, quod idem est ac omnia condita fuisse in numero, pondere et mensura, ut scribitur Sapientiae 11. Eum quippe Scripturae locum declarans Augustinus, 4. super Genes. c. 3. *Mensura, inquit, omni rei modum praefigit: numerus omni rei speciem praebet: et pondus ad quietem et stabilitatem trahit.* Et cap. 5. *Fatemur, ait, ita dictum esse, omnia in mensura et numero et pondere disposita, tamquam dictum esset: ita disposita, ut haberent proprias mensuras suas et proprios numeros et proprium pondus, quae in eis pro sui cuiusque generis mutabilitate mutarentur, augmentis et diminutionibus, multitudine*



*et paucitate, levitate et gravitate, secundum dispositionem Dei.* Cum [*De rerum principio*, q. 19. per tot.] igitur dicit Scriptura, omnia esse condita in numero, pondere et mensura, sane mensura accipienda videtur pro limitatione cuiusque entis conditi, quatenus unumquodque certum gradum determinatum tenet, quo haec aut illa rerum species constat; maior utique, aut minor, secundum entitativam et essentialem perfectionem cuique ab omnium conditore impertitam; nec aliud quippe exprimitur, cum dicitur omnia secundum modum facta esse, *modus* igitur in entibus idem est ac eorum *intrinsic*a atque *essentialis mensura*. At *pondus* rerum cuiusque *inclinatio naturalis* est; nec aliud intelligitur nomine *ordinis*. Numerus denique pro *specie* accipitur. Perinde est ergo creata cuncta modum, speciem, atque ordinem habere, ac condita esse in numero, pondere et mensura. Itaque quatenus omne ens creatum accepit a Deo determinatum quemdam perfectionis gradum et non omnem, eius bonitas recte dicitur consistere in modo, seu mensura. Ex eo quod autem ii gradus perfectionis species constituentes *invariabiles* omnino sunt, in tantum ut nihil ipsis adimi vel addi queat, dicuntur conditi in numero et specie, seu habere bonitatem *invariabilitatis specificae*: nam species sunt sicut numeri, quibus si vel unitatem detrahas aut addas, mox in alienam transeunt speciem. Ac denique, propterea quod cuncta creata determinatam atque invariabilem essentiam habentia, suapte natura ad aliquid inclinantur, ac propriam naturalemque exercent operationem, vel illatam patiuntur, ne sint frustra, habent bonitatem *ponderis*, sive ordinis. Ratio igitur boni in entibus creatis consistit complete in modo, specie et ordine; seu in numero, pondere et mensura. At [*Oxon.* 1. d. 3. q. 5. n. 5.] *modum*, sive *mensuram* Augustinus unitatis nomine exprimit, 6. *De Trinit.* c. 10. dicens: Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem et ordinem. Nam unitatem declaraturus exemplis subdit: Quicquid enim horum est, et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum, ingeniaque animarum: et pergit exemplificando de specie, et ordine, dicens: Et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum; et ordinem aliquem petit, aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, atque amores aut delectationes animarum. Haec Augustinus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, supra, art. 3. declaratum esse ex Augustino, qualiter materia in suo ordine est bona: etsi enim [*Oxon.* 2. d. 12. q. 1-2. - *De rer. princ.* q. 7. per tot. - *Metaph.* 1. 9. q. 1.] careat specie et perfectione quae a forma est, hoc ipso nihilominus quod illius est capax, bona est. Cum enim sit quid creatum, modum suae entitatis habere oportet: et exinde pollet et specie et numero; atque inde est ordo vel pondus, sive inclinatio naturalis ad formas.

AD SECUNDUM dicendum, [*Quodlib.* q. 18. per tot.] aliam esse bonitatem, quae est entis passio, et aliam quae integratur modo, specie et ordine. Haec enim est bonitas essentialis et entitativa illorum, quae sunt per participationem; idest, in hac essentiali bonitate et absoluta entium, qui est modus eorum, fundatur et species et numerus, ut expositum est. Bonitas [*Quodlib.* q. 6. et 5.] autem entis inest omnibus de quibus praedicatur ens, qua entis passione circumscripta per intellectum, adhuc bonitas essentialis superest, per quam unumquodque est quidditative tale ens. perfectius aut imperfectius alio essentialiter.

## ARTICULUS VI.

UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR BONUM PER HONESTUM,  
UTILE ET DELECTABILE.

*Doct. locis infra citand. - S. Thom. i. p. q. 5. a. 6.*

VIDETUR haud convenienter dividi bonum per *honestum, utile et delectabile*. Etenim membra aliquod unum dividendia sese mutuo excludunt; opposita enim oportet esse: sed [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 4.*] *honestum* et *delectabile* non ita se excludunt; imo universaliter omne *honestum* est *commodum*, et quo magis *honestum*, eo magis *commodum*; ut *fruitio Dei*, quae simul est *honestissima* et maxime *delectabilis* et naturae fruendi *conveniens*; igitur bonum nec apte, nec vere dividitur per *commodum* et *delectabile*.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Quicquid est utile, non *ratione sui* eam habet rationem, sed propterea quod ordinetur ad aliud, nempe, vel ad bonum *honestum*, vel ad bonum *delectabile*, quatenus idoneum est consecutioni illorum; ergo utile non constituit tertium membrum boni, distinctum a bono *honesto* vel *delectabili*, imo ad alterutrum illorum reducitur, prout uni aut alteri consequendo est utile.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 8. q. 3. per tot.*] Bonum utile est quoddam medium respectu boni *honesti* vel *delectabilis* assequendi tamquam finis; igitur utile non habet intrinsecam bonitatem, sed illam mutuatur a bono, ad quod ut medium ordinatur, inestque sibi dumtaxat *extrinsece*; igitur bonum in communi, quod perhibetur divisum ab his tribus membris, *aequivoce* dicitur de ipsis; quia duobus *intrinsecus* inest bonitas, reliquo tantum *extrinsece* et aliunde. Si autem bonum convenienter divideretur per *honestum, utile et delectabile*, diceretur *univoce* de omnibus, ut caetera transcendentia praedicantur de his, in quibus reperiuntur per differentias, vel modos dividendes, eaque ad inferiora contrahentes.

4. PRAETEREA. Ex dictis supra, *art. 4.* bonum habet rationem causae finalis; igitur quicquid finis rationem non possidet, nec sibi aliqua bonitas inesse potest, nisi *extrinseca*: sed quod dicitur bonum utile rationem finis habere nequit, sed tantum mediorum: utile enim est utile propter aliud ad quod ordinatur; ergo ad utile bonitas extenditur, ex eo quod mutuetur ab illo ad quod ordinatur; igitur minus convenienter bonum dividitur per *honestum, utile et delectabile*.

CONTRA. [*Exposit. lit. in Metaph. 1. 3. c. 1. n. 9. - Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 5.*] 4. *Ethicorum*, c. 1. et expressius 8. *Ethic. c. 2. et 3.* triplex est bonum, scilicet bonum *honestum, utile et delectabile*; ergo bonum in communi convenienter in illa tria bona dividitur.

RESPONDEO dicendum, recte et convenienter dividi bonum in *honestum, utile et delectabile*. Nam [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 4.*] bonum naturae intellectualis in genere est duplex, scilicet bonum *honestum* et bonum *delectabile*. Et *primum* quidem bonum est quod voluntas appetit, quia est secundum se bonum, ac congruens affectioni iustitiae ipsius: *posterius* vero est quod voluntas vult, quia delectat, ac congruit affectioni commodi eius, quamvis de se alioquin non foret volendum. Et insuper est aliud bonum non propter se volibile, sed gratia alterius boni, ideoque non habens ra-

tionem finis, sed mediorum, et tale est bonum utile, quod inservit nimirum consequendo bono honesto vel delectabili. Cum [*Quodlib.* q. 16. n. 6. — *Oxon.* 1. d. 1. q. 3. n. 2. — et q. 4. per tot. — 3. d. 34. n. 15.] enim media ipsa propriam ac innatam habeant bonitatem a forma ipsorum intrinseca et naturali, a qua et per quam consequitur finis in esse reali, ut medicina respectu sanitatis, perinde ac conclusiones propria et intrinseca pollent veritate, secundum quam sunt obiecta cognoscibilia ex se ipsis; quamvis media sint appetibilia propter finem, ut conclusiones cognoscuntur per principia, nihilominus propriam et intrinsecam possident bonitatem, per quam sunt utilia bono honesto, vel concupiscibili consequendo; igitur esto ordinetur id bonum ad unum vel alterum illorum, tamen est quid distinctum et diversum ab illis; constituit ergo tertium membrum bonitatis; ac proinde bonum in se recte in ea tria membra dividitur. Ex hoc enim quod ordinetur bonum utile ad aliud, illud solummodo consequitur, quod non sit concupiscibile *propter se*, nec sit primo motivum ad concupiscendum, non autem quod non sit bonum per se, seu propriam et intrinsecam habens bonitatem mediorum, qua naturaliter illa ordinantur ad finis assecutionem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4. n. 4.] concedo interdum *honestum* et *delectabile* materialiter concurrere, ut in fruitione Dei in patria; imo etiamsi generaliter omne honestum sit commodum, tamen e converso multa commoda et delectabilia honesta non sunt. *Per accidens* ergo et *materialiter* concurrunt; quia beatitudo, etsi sit summum commodum et honestum, tamen maxime conveniens foret et delectabilis naturae intellectuali, etiamsi per impossibile simul non esset bonum honestum. Et charitas, quae est maxime bonum honestum, tale quoque foret bonum, etiamsi per impossibile rationem commodi non haberet.

AD SECUNDUM est responsio ex dictis; quia [*Oxon.* ib.] etsi utile tale dicatur respectu alterius boni, cui consequendo aliquid est utile ut medium; si nihilominus id ipsi insit ex natura sui, propriam et intrinsecam possidet bonitatem utilitatis; ac proinde bonum utile constituit tertium membrum in boni divisione.

AD TERTIUM dicendum, duntaxat ea utilia, seu media mutuare bonitatem a fine, quum media eiusmodi sunt ex humana institutione, non vero quando inest eis talis ratio per formam naturalem. Concedo [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. per tot. et d. 8. q. 3. per tot.] igitur bonum quod dividitur dici de membris dividendis univoce; quia contingit intellectum esse certum quippiam esse bonum et ambigere quodnam bonum sit, honestum ne, utile ac delectabile. Et quamvis utile bonitatem habere intelligatur cum attributione ad aliud bonum, tamquam finem eius, propter quem est appetibile et volendum, nihilominus eiusmodi attributio et analogia non destruit boni univocationem: nam et haec bonitas, praeter intellectus operationem et citra extrinsecam denominationem, inest utili, vel mediis, ex natura eorum id subeuntibus, perinde ac reliquis membris divisionis; etsi bona honesta et delectabilia verius et magis de bonitate participant, utpote propter se ipsa appetibilia et volenda.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4.] utique dictum esse *loco citato* bonum habere rationem causae finalis, nempe illud bonum quod propter se est volendum et appetibile, cuiusmodi est bonum honestum et delectabile. Sed proinde haud negare voluisse aliquam bonitatem

et mediis inesse. Cum enim haec media causent finem, et bonum subinde, et perfectum in *esse* reali, propriam virtutem ac bonitatem habere necesse est, etsi bonitas haec non moveat voluntatem ad volendum, nisi intuitu finis consequendi, ad quem et media ex natura rei ordinantur.

## QUAESTIO SEXTA.

DE BONITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quaeritur de Bonitate Dei.

*Et circa hoc quaeruntur quatuor.*

1. Utrum esse bonum conveniat Deo. - 2. Utrum Deus sit summum bonum. - 3. Utrum ipse solus sit bonum per suam essentiam. - 4. Utrum omnia sint bona bonitate divina.

### ARTICULUS I.

UTRUM ESSE BONUM DEO CONVENIAT.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 6. a. 1.*

VIDETUR ratio boni haud Deo convenire: siquidem *quaest. praec. a. 5.* dictum est, boni rationem sitam esse in *modo, specie* et *ordine*: atqui [*Oxon. 1. d. 3. q. 5. nn. 5. seqq.*] Deus, etsi pulcherrimus sit, ipsaque pulchritudo, sibi que beatissima insit delectatio (ut ait Augustin, 6. *De Trin.* c. 10.), quae ad speciem et ordinem spectare videntur, modus tamen ei nullatenus congruere potest: modus enim unicuique mensuram praefigit, ut ait idem, 4. *Super Genes.* c. 3: Deus autem est sine mensura, cum omnino sit infinitus in linea essendi; igitur non pertingit ad completam boni rationem.

2. PRAETEREA. [*Exposit. lit. in Metaph. 1. 3. n. 9.*] Aristoteles, 3. *Metaph.* text. c. 3. negat in immobilibus esse rationem boni et finis; *Quo namque modo*, inquit, *possibile est, maius principium esse in immobilibus, aut boni naturam?* Igitur cum Deus sit omnino immobilis, boni natura videtur carere.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 9. n. 1.*] 1. *Ethic.* c. 4. *Bonum est quod omnia appetunt*; igitur si Deo inesset ratio boni, ab omnibus appeteretur: sed non omnium appetituum actus feruntur in Deum; tum, quia voluntas nequit amare incognitum: Deus autem quamplures latet; tum, quia peccantes non appetunt nec diligunt Deum: homines autem frequenter peccant.

CONTRA. [*De rerum princip. q. 2. n. 32. et q. 4. a. 2.*] 3. *Metaphys.* text. 3: Bonum et finis idem: Deus autem est finis propter quem facta sunt omnia, *omnia enim propter se operatus est*, *Proverb. 16.*; ergo inest Deo ratio boni; ob quam bonitatem, ex liberalitate exprimere se voluit in creaturis a se conditis.

RESPONDEO dicendum, [*De primo princip. c. 3. — Oxon. 1. d. 2. q. 2. nn. 11. seqq.*] verissime Deo, primoque rerum omnium principio inesse rationem boni. Et *declaratio* est, quia ex dictis, *quaest. 4. art. 1.*, Deus, cum sit pri-



num Principium rerum omnium in genere causae effectivae, est quoque perfectum; nihil enim deesse potest summae actualitati illius, qui quatenus actus est, causat: efficiens enim causa effectum attingit, ut contradistinguitur a materia, quae ens potentiale est. *Perfectum* autem et *bonum* idem sunt, ex 5. *Metaphys.* text. c. 21; igitur Deo in tantum convenit bonum esse; in quantum est perfectum; atque perfectissimus est, quia actus purissimus; ergo maxima, supremaque pollet bonitate. — *Deinde*: iuxta dicta, *quaest. praec. a. 3.* quicquid est, quatenus esse participat, bonum sit oportet; quia gradum suae entitativae perfectionis tenet, citra quem nulla essentia sive natura esset. Quoniam igitur ex eo quod cuncta quae facta sunt *esse* participant, recte inferimus, causam omnium esse et quidem a se sive per essentiam, ita si quae esse accipiunt et bonitatem pariter accipiunt, oportet et primariam boni rationem primo Principio, atque omnium causae inesse. — *Rursus* [*Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. - q. 2. n. 19. - Quodlib. q. 7. n. 16.*] si omnia quae facta sunt *bona* sunt, ut ait Augustinus, 1. *De Doctr. Christ.* c. 32. utique *appetibilia* dicenda sunt, cum bonum sit quod omnia appetunt. Aut igitur *appetibilia* et volibilia sunt propter *seipsa*, aut propter *aliud*. Non utique volibilia gratia ipsorum; quia cum condita sint propter aliud, ad quod naturaliter ordinantur, inordinata foret eiusmodi volitio; sunt igitur volibilia propter aliud, quod propter se est appetibile et amandum. Nam in appetibilibus est ordo essentialis et in tali ordine non est ire in infinitum. Cum igitur appetibile, et diligendum propter se sit primum principium, et Deus gloriosus et excelsus, oportet et rationem boni sibi verissime inesse, propter quam est maxime et propter se appetibilis et desiderabilis. — *Denique*, ratio bonitatis melior est ipsa quam non ipsa in unoquoque. Nam si bonitatis talis ratio non sit, quaenam tandem erit? Est igitur iuxta doctrinam Anselmi, *Menol. c. 15.* perfectio *simpliciter simplex*; eiusmodi autem perfectiones esse *formaliter* in Deo declaratum fuit, *q. 4. a. 2.* et eiusdem rationis formalis cum iisdem, ut reperiuntur in creaturis, ut extitit declaratum, *eadem quaestione*, a. 3. Est igitur in Deo formaliter perfectio, quae est ratio bonitatis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 8. q. 2. n. 2. seqq.*] modum, speciem, et ordinem conflare rationem boni in iis quae modum, seu mensuram suae perfectionis ab agente largiente esse acceperunt. In eo igitur quod *esse* non ab alio possidet sed a seipso omnimodam perfectionem habet, tantumdem praecellit ratio bonitatis aliis modum mensuramque habentibus, quantum infinitum esse superat ea quae entitatem limitatam vi factionis passivae necessario acceperunt; fieri enim non potest ut aliquid factum sit, et certis quibusdam limitibus suum esse non claudatur; et maioris subinde perfectionis capax non intelligatur, quatenus ens est.

AD SECUNDUM dico, [*12. Metaph. q. 8. n. 4.*] *dupliciter* posse nos intelligere *finem*; *primo*, cum finis praexistit motui: *secundo*, cum finis acquiritur per motum, ut esse deorsum acquiritur per motum gravis, et sanitas per virtutem operatricem medicinalium. Et sub hac acceptione quidem concedendum est finem non habere locum in immobilibus et separatis; sed sub prima consideratione. Nihil enim prohibet aliquid moveri, ut princeps fiat alicuius immobilis, non per motum, sed ante omnem operationem eorum quae ad illud accedere, ac inde haurire propriam perfectionem, quantum fieri potest, connituntur.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 10. nn. 11. seqq.] appetitu *naturali* omnes et quidem summe appetere bonum, in quo consistit ultimata intellectualis appetitus quies et perfectio; non tamen appetitu *elicitō*. Appetitus enim naturalis ad quaecumque est in ordine ad perfectionem ipsius appetentis; ac propterea unicuique eum indidit natura, ut unumquodque ad propriam perfectionem consequendam propendat, atque inclinetur. At de elicitō appetitu non oportet, cum (ut arguitur) tale bonum possit latere, aut cognitum non diligī; imo aliquid eligi, quod nullo modo est ordinabile ad illud, ut divinorum transgressio mandatorum.

## ARTICULUS II.

## UTRUM DEUS SIT SUMMUM BONUM.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 6. a. 2.*

VIDETUR Deus haud esse summum bonum. Nam bonitas in Deo est infinita, seu infinite perfecta: sed summum non est infinitum; ergo nec bonum, ut est in Deo, est summum. *Probatio minoris*; [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 17.] quia nomine *summi boni* non exprimitur, utrum finitum, et infinitum sit; quia aliquod finitum potest esse summum, uti decem genera generalissima; adeoque Deus non est summum bonum.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. - 3. d. 13. q. 4. n. 2.] Bonum in Deo reperitur citra omnem respectum ad alia extra se: imo etiamsi foret impossibile omne aliud bonum. Sed summum bonum est tale per respectum ad alia, in ordine ad quae est summum; ergo bonum, quod est in Deo, non est nec potest appellari summum.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 11.] Si Dei bonitas summa sit ideoque excedens caeteras omnes bonitates, profecto oporteret tam excessas bonitates quam excedentem et summam in aliquo uno convenire; quia numquam aliqua comparantur ut mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens, nisi in aliquo uno convenient, *ex 7. Phys. text. 24. et inde*. Sed Dei bonitas in nullo potest convenire cum bonitatibus participatis: Deus enim et creatura a parte rei sunt *primo diversa*, ac in nullo prorsus convenientia; ergo Dei bonitas ex natura rei non est summa.

4. PRAETEREA. Iuxta dicta *quaest. praec., a. 1.*, propterea ens bonum est, quia sui *diffusivum*, et ab omnibus contrahibile; igitur [*De rerum principio* q. 2. a. 2.] quod est summum bonum, oportet esse *summe* sui *diffusivum* ac communicativum. Si igitur Deus summum bonum sit, summe sese communicabit, et suam perfectionem in alios redundare faciet; ac propterea, quemadmodum supra summum communicativum nihil est, ita nec aliquid esse posset supra ea quibus summe est impertita divina perfectio. Non videtur autem probabile, magis magisque communicare se posse divinam perfectionem; ergo non est summe communicata, nec aliquid erit summum bonum.

5. PRAETEREA. Si Deo competeret ratio summi boni, ipse foret compositus: autem Deus summe simplex; ergo non summum bonum. *Probatur assumptum*; nam [12. *Metaph.* q. 28. n. 1.] τὸ summum aliquid addat oportet supra rationem bonitatis; alioquin non distingueretur ab aliis quae non dicuntur habere summam bonitatem; igitur quod est summum bonum debet esse compositum.

6. PRAETEREA. [12. *Metaph.* ib.] Omnia appetunt suum finem; si igitur

tur omnia ordinata essent ad primum, tamquam ad summum bonum, omnia appeterent eiusmodi summum bonum; id autem falsum videtur, cum appetere ultimum finem sit solius creaturae intellectualis, quae est capax eius finis.

CONTRA. [*De rerum principio*, q. 1. n. 25.] Augustinus, 8. *De Trinit.* c. 3: *Deus non est alio bono bonus, sed est bonum omnis boni.* Quod autem est bonum omnis boni, est profecto summum bonum.

RESPONDEO [*Oxon.* 3. d. 13. q. 4. n. 2. - 1. d. 2. q. 2. n. 18. - *Report.* ib. q. 3. n. 5. - *De primo principio* c. 3. n. 2. - *De rer. princ.* q. 1. a. 3.] *summum* posse accipi dupliciter: nempe et *positive* per excessum ad omnia alia, et *negative* per non excedi ab aliquo alio. Iuxta primam acceptionem, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit, ut dicit Aristoteles, 5. *Topic.* c. 3: contradictio est enim quidpiam *positive* excedere omnia alia, et nihilominus posse habere superius vel aequale. At in posteriori acceptione, quamvis repugnet *summo* habere superius, compossibile est tamen ei aliud aequale; unde etsi decem generalissimis non sit genus superius, cuncta tamen sunt aequalis ambitus et excessus respectu eorum quae in iis respective generibus continentur. Dicendum est tunc, Deum esse summum bonum, quatenus *summum* intelligitur *positive*; nam tanta est bonitas et perfectio Dei, quanta et ipsius entitas et actualitas; cum igitur ipse sit totum *esse* totamque entis rationem complectatur, sic ut extra ipsum sit nihil, tanta pariter erit illius bonitas et perfectio, ut extra eam nihil bonitatis et perfectionis sit reperibile; ergo quemadmodum tota et omnimoda entitate, esseque universalissimo nihil potest esse, aut excogitari superius vel aequale; quia eadem ratione formali qua est universalissimum, est et singularissimum et maxime indivisibile; ita et omnimoda perfectione et bonitate nulla potest esse bonitas maior, vel aequalis; est ergo in Deo summa bonitas, vel est ipsum summum bonum et perfectio entitativa. — *Deinde*, [*De rer. princ.* q. 3. a. 2. n. 12. - 12. *Metaph.* q. 28. n. 2.] Deus est universalis omnium finis, propter quem et condita sunt omnia: finis autem et bonum idem sunt, 3. *Metaphys.* text. c. 3.; igitur est quoque universale et summum bonum, de quo procedunt caetera bona. Si enim aliquod vel minimum bonum in eo non esset, secundum tale bonum, quod sibi deesset, excideret a ratione universalis finis; ergo sicut Deus est omnium conditorum et possibilium finis, ita pariter est et summum bonum. Est autem universalis omnium finis, ad quem sunt omnia, secundum Aristotelem, 12. *Metaph.* text. c. 52.; ergo et summum bonum, quo nec superius nec aequale est possibile bonum; quia aequale extra illud esset et ultimus proinde omnium finis non esset. — *Tandem*, [*De rer. princ.* ib. n. 13.] Augustinus, 8. *De Trinit.* c. 3. loquens de isto summo bono, et ostendens Deum non esse hoc aut illud bonum sed bonum omnis boni, dicit, qualiter nisi esset aliquod bonum summum et interminabile, nullum esset bonum mutabile, nec animus bonus fieret bonus; quia bonus animus non fit malus, nisi quia avertitur a bono; nec malus fit bonus, nisi quia convertitur ad id quod est bonum, nec unum melius altero, nisi quia plus appropinquat ad summum bonum. Et concludens, dicit: *Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum.* Quod vero incommutabile bonum, sit ipsum summum bonum, probat; *Non enim*, inquires, *minui, vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 17] quamvis summa et eminentissima perfectio Dei expressius concipiatur vel exprimatur nomine *infiniti*, tamen ex natura rei in Deo idem est *summum* esse ac *infinitem*; quia illud summum dicitur per superabundantiam, adeoque ut impossibile sit habere superius, aut aequale. Et *cum arguitur*; quia dicendo *summum bonum* non intelligitur utrum finitum vel infinitum sit; *respondeo*, id esse verum, cum *summum* accipitur *negative*, non vero cum significat *positivum* excessum respectu omnium, ut dictum est.

AD SECUNDUM dico, [Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 17. — 3. d. 13. q. 4. n. 2. — Quodlib. q. 5. n. 2.] *tò summum* accipi posse et *comparative* ad ea quae exceduntur, et *absolute*, quatenus significatur id quod impossibile est excedi, aut sibi esse aequale. Primo modo, utique summum dicit respectum ad ea quae exceduntur. Sed cum dicimus et appellamus Deum summum bonum, intelligimus significare perfectionem excedentem alia omnia, ultra quamlibet proportionem datam et dandam, scilicet, simpliciter infinitam; quae sibi perinde inesset, ac si quodcumque aliud extra se repugnaret.

AD TERTIUM, [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 20.] est responsio talis; ea quae non sunt in eodem genere sed sub diversis contenta generibus, nullo modo sunt comparabilia. Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, cum sit extra genus et principium omnis generis, et sic comparatur ad alia per excessum, et huiusmodi comparatio non importat summum bonum. Verum supra, q. 3. a. 5. iam declaravimus, Deum utique nullo posse genere comprehendi; non quia principium omnis generis sit: hac enim ratione ne substantia quidem esset in genere, principium est enim omnium accidentium; sed magis quia est ens *infinitem*, ac proinde incapax ab intrinseco, ut de illo conceptus generis accipiat. Sed nec *summum*, ut accipitur comparative, exprimit Dei bonitatem, quae intensive infinita est: summum enim, cum tali respectu ad excessa, non indicat infinitatem excedentis, cum summum *negative*, sive cum respectu ad excessa ab ipso esse queat etiam quidditative finitum. *Respondeo* igitur concedendo, [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 11. et 26. - Ib. q. 5. per tot. - d. 3. q. 5. per tot.] Dei summam bonitatem, ac quodcumque aliud ex natura rei in eo repertum, in nullo prorsus convenire cum creaturis *in realitate*, ac subinde ea extrema fore dicenda et porro esse *primo diversa*; et nihilominus unum esse et quidem univocum utrarumque bonitatum realem *conceptum*, uti explicatum fuit supra, q. 4. a. 3. Iuxta igitur hanc univocam convenientiam recte dicitur Dei bonitas *summa*, respectu aliarum bonitatum participatarum. Non intelligentes excedere illam, aut excedi has per aliquos gradus determinatos, sed ultra omnem proportionem assignabilem, quia non potest intelligi ulla bonitas ei aequalis, etiamsi producerentur omnes possibles. Unde summa perfectio et bonitas Dei involvere non potest aliquem respectum ad bona participata, sed magis haec bona dicere necesse est essentialem ordinem ad bonitatem per essentiam, a qua sunt; nec adaequate et complete sunt conceptibilia, sine tali respectu ad bonitatem imparticipatam et summam. Haec igitur revera recipiuntur excessa, per comparisonem realem ad bonitatem per essentiam; sed hanc minime referri ad ea, quae excedit per aliquem respectum, quia incapax est omnis respectus realis ad creaturas.

AD QUARTUM respondeo, argumentum procedere perinde ac si summa bonitas *necessario* et non *libere* se communicaret ad extra; quia ergo



[*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. per tot. - *De rer. princ.* q. 5. per tot.] is actus liber est, tot gradus bonitatis creaturis impertitur quot vult et cuiusque natura exposcit. Porro, quia nulla creaturarum natura capax est perfectionis infinitae (tunc enim haud foret ens participatum et causatum, sed potius ens per essentiam), ideo quacumque producta melior est factibilis et producibilis. Etsi ergo summe communicata non sit divina bonitas, non propterea summa dicenda non est: imo quia summa et infinita est, ideo penitus creaturis non potest esse communicata.

AD QUINTUM dicendum, [12. *Metaph.* q. 28. n. 4.] idem esse summum bonum ac bonum simpliciter; ac proinde *summum* non praesefert aliquam realitatem quae faciat compositionem cum bono, nisi *secundum rationem*, quatenus scilicet bonum summum dicitur per respectum ad alia bona, quae ordinantur ad ipsum; at is respectus est dumtaxat per intellectum in Deo, licet realiter insit ipsis bonis, quae in infinitum superantur a bono per essentiam.

AD ULTIMUM respondeo sic: [12. *Metaphys.* ib.] perfectiones omnium entium quaedam sunt primi Principii imitationes; cum igitur unumquodque appetat suam perfectionem, eam appetendo quodammodo appetit suum principium; seu appetat appetitu *naturali*, seu *rationali*, seu *sensitivo*.

### ARTICULUS III.

UTRUM ESSE BONUM PER ESSENTIAM SIT PROPRIUM DEI.

*Doct. locis infr. citand. — S. Thom. 1. p. q. 6. a. 3.*

VIDETUR non convenire Deo tamquam *proprium* esse bonum *per essentiam*. Etenim iuxta dicta q. 5. a. 1. boni ratio vel constituitur vel exprimitur in ordine ad appetitum, vel est ipsa appetibilitas. Sed [*Oxon.* 4. d. 50. q. 2. n. 7.] *esse* maxime appetitur, etiam secundum naturalem inclinationem, utique consonam voluntati divinae, unde extrema perversitas est cum quis suum *esse* destruit. Igitur cum *esse* unicuique conveniat per essentiam, pariter et per essentiam inerit cuique bonum esse; non igitur est Deo proprium esse bonum per essentiam.

2. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 18. n. 3. - *Oxon.* 2. d. 7. n. 11.] Potior bonitas entium est perfectio eorum essentialis et absoluta, secundum quam certum et proprium gradum tenent in entium coordinatione: ea enim una species est altera essentialiter perfectior vel imperfectior. Sed nullum ens est, ne imperfectissimum quidem, quod hac entitativa perfectione, bonitateque propriam essentiam constituyente careat (ut dictum est q. 5. a. 3.), ergo etiam creata entia bona sunt per essentiam, ac proinde sic esse bonum non est proprium Deo.

3. PRAETEREA. [4. *Metaphys.* q. 2.] Si solus Deus bonus sit per essentiam, igitur caetera bona erunt per aliquid aliud minime spectans ad essentiam eorum. Quaero de illo alio, per quod bona sunt (ut arguit Commentator contra Avicennam, statuentem *unitatem* quid diversum ab *esse*), aut est bonum per suam *essentiam*, aut per *aliud additum*. Et si per aliud, profecto erit processus in infinitum. Si dicatur bonum esse de se; ergo pariter et primum est bonum de se et non per aliud additum, atque ita per propriam essentiam, sicuti ponitur esse bonus Deus.

CONTRA. [*De rer. princ.* q. 1. a. 3. - *ib.* q. 3. a. 3. - *Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 3.] Augustinus, 8. *De Trinit.* c. 3: *Bonum hoc*, inquit, *et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Cum igitur solus Deus sit bonum omnis boni, ipse solus erit bonum per essentiam et nullum aliud: quod expressius dicit idem Augustinus, 11. *Confess.* c. 4. *Tu ergo Domine*, inquit, *fecisti ea; qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim; nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt.* Esse [*Quodlib.* q. 5. n. 7. seqq.] igitur bonum per essentiam est ita proprium Deo, ut nulli creaturarum competere possit; quippe quantumvis bonae, respectu eius qui est bonum omnis boni, bonae vix dicendae sunt; imo non dicendae, cum a summo bono ultra omnem gradum et proportionem imaginabilem, in bonitate excedantur.

RESPONDEO dicendum, esse bonum per essentiam ita competere Deo, ut impossibile sit alteri ab illo convenire. Et *declaratio* est ista: Bonitas [*Quodlib.* q. 18. n. 3.] (quantum attinet ad rem praesentem) *triplex* est, iuxta dicta, q. 5. a. 1.; nempe, *una*, quae est entis passio, eiusdem ambitus cum ipso: *altera* essentialis et absoluta, secundum quam unumquodque entium gradum proprium tenet in essentiarum coordinatione: et *tertia* denique est bonitas accidentaliter entitati adveniēns, estque integritas convenientiae, vel integra convenientia unius ad alteram, cui debet convenire; vel alterius ei, quod exigit ut sibi conveniat, *ut bona facies hominis dicitur*, quia *dimensa pariliter et affecta hilariter et luculenter colorata*, inquit Augustinus, 8. *De Trinit.* c. 3. Secundum unamquamque harum bonitatum Deus ita est bonus, ut nemini alteri possibile sit taliter bonitatem convenire. Nam [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 29. - *ib.* q. 5. - *ib.* d. 2. q. 3. - 2. d. 7. n. 11. et *Quodlib.* q. 7.] cum Deus sit de se *esse*, est quoque de se et ex se habens omnem conditionem necessario requisitam ad *esse*; adeoque involvat oportet perfectionem omnem, idest, infinitam; quia habenti perfectionis gradum determinatum, ab alio datur, et participat ab agente dante essentiam necessario finitam. Igitur ipsum *esse* per essentiam, eo quod nihil sit aut esse possit extra ipsum, ex se est hoc et ex se infinitum; ita tamen, ut summa unitas ex infinitate sequatur; propterea quod enim omnis perfectio constituat *esse* per essentiam, ideo nulla alia extra illam, quae est omnis, potest esse perfectio; igitur perinde impossibile est aliud bonum per essentiam extra Deum, ac omnem, seu infinitam perfectionem non involvere quamlibet possibilem perfectionem. Bonum ergo esse per essentiam ita convenit Deo, ut impossibile sit alteri convenire; quia nihil potest habere entitatem et bonitatem per essentiam, nisi omnem habeat et infinitam. *Accipiens* autem *esse* et perfectionem ab alio, ut est omnis creatura, necessario accipit *esse* et perfectionem finitam; quia quod ab alio aliquid participat, partem et non totum capit; nec totum potest alicui largiri; quia tunc necessario produceretur et omne malum necessario ea productione excluderetur: et creator a creatura dependeret, quod est impossibile. — At *bonitas* quae est *entis passio*, ut concipitur sequi ac adaequari conceptui entis, non videtur suscipere magis et minus, ut ne ipse quidem conceptus entis inadaequatus et imperfectus. Ut vero est *talīs* entis et realitati ipsius adaequatus, tunc magis et minus intensa dicenda est, quemadmodum et entitas ad quam sequitur et cuius est passio. Qua

passione bonitatis etsi intimior sit bonitas essentialis, quae est gradus intrinsecus eius cuius est, non videtur tamen illa distingui a bonitate essentiali, alia distinctione ab ea qua distinguitur conceptus inadaequatus a realitate. — Ad *tertium genus bonitatis* quod attinet, quae accidentalis est, ac entitati in sua quidditate constitutae advenit, secundum rationem qua convenit Deo, nulli creaturarum vel perfectissimae congruere posse, exinde constat quia, [Oxon. 1. d. 8. q. 1. et 2.] Deus, cum incapax sit omnis accidentis, compositionis et componibilitatis, accidentibus perfectionum creaturarum, per quae ultimam earum attingunt perfectionem, ac sunt accidentali et secundaria bonitate perfectae, correspondet in ente infinite perfecto substantia. Unde [De rer. princ. q. 4. a. 2. sect. 1. et 2. - Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 19.] quoniam creatura intellectualis attingit ultimam sui perfectionem et obiectum, in quo complete quietatur, per operationem a se realiter distinctam, divina voluntas contra attingit obiectum infinite bonum per actum seu operationem sibi identificatam, ob intensivam infinitatem eius. Ut intelligitur ergo Dei voluntas in plena possessione divinae bonitatis, qua et est Deus perfecte beatus, ea operatio est immutabiliter sibi coniuncta et per rationem conceptibilem dumtaxat a potentia et obiecto differens. Nam non perficitur potentia infinita, nisi secundum modum intelligendi, etsi interim qua actus secundus ex natura rei, non sit potentia, vel actus primus; igitur quoniam creaturae, vel perfectissimae, convenit attingere suam perfectionem et bonitatem secundariam per operationem a se distinctam et non in se; profecto sibi non competit esse bonum hoc genere bonitatis, quod est per suam essentiam: sed [Oxon. ib. n. 22.] magis quatenus obiecto perfectissimo, extra se existenti, unitur, quod nimirum simpliciter est propter se volendum et amandum; quia in nullo alio est naturae intellectualis completa perfectaue quies; qua adeptae, tunc ei naturae complete bene est; de qua bonitate loquitur Boëtius, *libello de Hebdomadibus*, cum dicit, bonitatem esse accidens, ac res non in eo quod sunt, bonas esse.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 4. d. 49. q. 10. per tot.] *esse*, quod maxime appetitur, constitui tale per *essentialem* perfectionem cuiusque, vel etiam *accidentalem*, cum scilicet complete huic aut illi bene est, ex obiecto infinito, in quo solum potest natura intellectualis perfecte quietari, atque id esse et *bene esse* maxime natura intellectualis naturaliter appetit. Et cum *infertur*; enti cuique id convenit per essentiam; ergo etiam et bonum vel appetibile esse; *respondeo*; [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 29. - ib. q. 2. n. 2. seqq.] esse per essentiam nemini convenit, nisi illi, qui cum sit a se, omnem et infinitam perfectionem accipit et complectitur; caetera ergo non sunt per essentiam, nec involvunt ipsum *esse*, sed sunt capacia recipiendi *esse* ab alio; ideo nec involvunt omnem conditionem et perfectionem essendi, sed necessario excidunt a perfectione summa, quae ipsis non repugnaret quatenus entia. Ut ergo sunt entia per participationem, ita et bonitas non inest ipsis, seu intrinseca et essentialis seu extrinseca, nisi per partem et neutiquam per essentiam. Et huc respiciebat Augustinus, *supra* relatus, cum dixit, cuncta quae sunt, quantumvis et pulchra et bona et existentia, in comparatione nihilominus ad Conditorem excelsum, nec bona nec pulchra existere.

AD SECUNDUM patet ex statim dictis; quia [Quodlib. q. 1. - Oxon. 1. d. 8. q. 4.] etsi entia, ob intrinsecam et extrinsecam bonitatem et gradum es-

sendi recte secundum se appellantur et esse et bona esse *bonitate essentiali*, vel accidentali; nequaquam tamen dicenda sunt bona *per essentiam*, cum non nisi per participationem primi boni talia esse possint. *Per essentiam* itaque bonum non est nisi, qui habet omnem plenitudinem bonitatis; isque unus est, nec fieri potest nec intelligi, ut id alteri ab ipso conveniat.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon.* 2. d. 1. q. 5.] bonitatem quae est *entis passio* et quae est *modus intrinsecus* rerum non esse quid re diversum ab iis, quorum sunt bonitates; et ideo in his cessat argumentum, nec itur in infinitum; quia in omni ordine standum est ad unum, quod *de se* sit tale et non *per aliud* distinctum atque diversum. Quod [*Quodlib.* q. 18. n. 3.] bonitatem *accidentalem* spectat, ut distinguitur realiter a subiecto, quod supponit et cui convenit et quod perficit, ipsa est statuenda in entitate, vel entitatibus diversis, idest, unum ens in se bonum, essentialiter et quatenus ens, alteri comparatum, est bonum ei accidentaliter: ut cibus dicitur bonus stomacho et comedenti, quia habet saporem sibi convenientem. Haec ergo bonitas exurgit ex integra convenientia unius alteri, et non in aliquo indivisibili, ut duae priores absolutae bonitates; non est ergo haec accidentalis bonitas talis per aliud quid ab ea diversum, sed ex seipsis entia, cum ad invicem comparantur, resultat haec accidentalis et secundaria bonitas.

## ARTICULUS IV.

### UTRUM OMNIA SINT BONA BONITATE DIVINA.

*Doct. locis. infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 6. a. 4.*

VIDETUR omnia esse bona bonitate divina. Nam [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 3.] Augustinus, 8. *De Trinit.* c. 3. vocat Deum bonum omnis boni: *Cum itaque audis*, inquit, *bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere per se bonum, perspexeris Deum: non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* Si igitur Deus est bonum omnis boni, caetera omnia ab ipso, sunt bona bonitate divina.

2. PRAETEREA. Ea bonitate caetera omnia a Deo sunt bona, qua detracta vel circumscripta per intellectum, bona insuper non sunt; sed [*Oxon.* 1. d. 3. q. 5. n. 7.] secundum Boëtium, de Hebdomadibus, *si paulisper per intellectum amoveas ipsum primum bonum, tunc licet sint bona, non tamen in eo quod sunt, erunt bona*; igitur quicquid est bonum, in quantum est, bonitate divina bonum est.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 4.] Deus est ipsum bonum per essentiam, caetera vero in eo quod sunt, bonitatem habent participatam atque eiusdem rationis cum bonitate quae dicitur per essentiam: est enim perfectio simpliciter; igitur omnia bona causata sunt talia bonitate illa incausata; si enim sol fons sit omnis caloris et lucis, profecto caetera, in quibus et lux et calor reperitur, lucida et calida erunt calore ac lumine solis.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3.] Deus et creatura a parte rei adeo sunt primo diversa, ut in nullo prorsus conveniant secundum realitatem; si autem creata quaeque bona essent divina bonitate, non forent profecto ea extrema primo diversa, imo una eademque in utrisque existeret realitas bonitatis.



RESPONDEO dicendum, ea quae facta sunt haud esse bona *divina bonitate*, qua tali; *participare* tamen *divinam bonitatem*, ut effectus causam, in qua illa virtualiter et eminenter continentur. (Cfr. a.6.q.16.) Et *primum* quidem *declaratur*; quia [*De rer. princ.* q. 4. a. 2. sect. 1. et 2. et 4. — *Oxon.* 1. d. 8. q. 5. et q. 2.] creaturae omnes non sunt factae (nec sane fieri potuissent) de Dei substantia et bonitate, sed de nihilo; nam alioquin necessariae forent et aeternae et Creator ab his dependeret per necessariam habitudinem. Potentia enim infinita dumtaxat per se movetur ab obiecto infinito, ab aliis vero nulla ratione moveri et immutari potest, sed fertur super illa, ratione eius, quod per se et necessario respicit. Cum igitur creaturae omnes finitae ab intrinseco sint, quia omnibus deest aliquis gradus perfectionis, quatenus entia sunt, cui scilicet rationi entis ea perfectio non repugnaret; profecto nec necessario productae sunt, nec de substantia et bonitate Dei; etsi igitur omnia, quae sunt, bona sint, eorum tamen bonitas nequit esse bonitas divina, quia haec necessaria, aeterna, increata et infinita est: sed est bonitas ex nihilo creata, contingens, diminuta et imperfecta, imitativa quidem eius bonitatis quae in Deo est, sed interim nihil habens commune cum illa, cum per infinitatem ab ea distet. Non sunt ergo creaturae bonae *bonitate divina*. — Verum, quia bonum ipsum per essentiam causa est cur sint caetera ab ipso, ac bona sint, dicente [*Oxon.* 4. d. 49. q. 4. later.] Augustino: *Quia Deus bonus est, summus: et in quantum sumus boni sumus*: 1. *De doctrin. Christ.* c. 32. profecto, quemadmodum dicuntur alia a Deo *esse*, ex bonitate divina, ita et recte appellantur bona eadem bonitate divina; non quasi sit forma creaturarum, sed magis causa eius, quae in ipsis est, bonitatis. Quamvis enim [*De rer. princ.* q. 4. a. 2. sect. 2. n. 18.] Deus efficiat omnia per immensam potestatem et sapientiam, prima nihilominus ratio causalitatis est, ad quam spectat ratio communicabilitatis: haec autem ratio est boni, in quantum bonum. Voluntas igitur divina infinite quidem potens est, sed quia infinite bona, largitur *esse* et bonitatem aliis omnibus a se: ac proinde creata cuncta et sunt et *bona sunt bonitate divina*, tamquam omnium *causa*, vel prima ratione causalitatis. Cum enim [*Ib.* q. 2. a. 1. n. 14.] Deus habeat infinitam rationem perfectionis, est imitabilis ab omni creatura, tam facta quam possibili, nec omnes, quamvis forent infinitae, exhaustiunt gradus imitabiles ex parte Dei; sicut igitur secundum gradus diversos illum imitantur, ita sunt et bona sunt; nec aliud est *participare esse* et reliquas perfectiones ab eo, qui habet *esse* ex se et plenitudinem omnis perfectionis; unde omnia comparantur ad Deum, ut artificialia ad artificem; sicut scribitur Sapientiae 7: *omnium est artifex, omnem habens virtutem*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 13.] concedo Deum esse bonum omnis boni, seu bonum per essentiam, eo quod ab eo, ut a causa, sint caetera bona, a quibus omnibus imitatur, quatenus habent aliquem gradum essendi et bonitatis, ex infinitis repertis in illo, qui est per essentiam suam. Et *cum dicit* Augustinus, si absque rationibus peculiaribus participantibus intueatur vel consideretur bonum, in eo intelligi seu perspicere Deum; *respondeo*, illud bonum, cuius participatione alia bona sunt, quodve intelligitur intelligendo hoc bonum vel illud, potest poni vel *universale* ad omnia bona; et tunc eius participatione sunt alia bona, sicuti inferiora participant superius: vel potest intelligi bonum *per essen-*

*tiam*, cuius, ut causae, participatione alia bona sunt; et tunc utique intelligendo illud bonum, intelligitur bonum per essentiam, in universali ratione bonitatis; perinde ac intelligendo hoc ens, intelligitur ens in universali, ut pars conceptus. Cum igitur subdit, *si potueris perspicere per se bonum* etc. idest, si bonum, quod cognoscitur in universali, concipiatur cum hac determinatione *per se*, utique intelligitur Deus, non solum in conceptu communi, sed in conceptu proprio: *bonum* enim *per se* est ipsum bonum per essentiam, quod est Deus. Ac proinde quoniam bonis creatis, ac participantibus illud bonum intrinsece repugnat eiusmodi conceptus bonitatis *per se*, esse profecto nequeunt bona divina bonitate, sed dumtaxat *per illam* erunt bona, sicuti effectus habet esse et reliquas sibi proprias perfectiones a sua causa.

AD SECUNDUM ex Boëtio, dico, [Oxon. I. d. 3. q. 5. n. 14.] ipsum intelligere bonitatem in entibus creatis fluxum quemdam a primo bono, cuius voluntate caetera sunt, et in quantum sunt, bona sunt. Si igitur caetera a Deo ab ipso fluunt, non fluunt sane nisi sicuti effectus alterius omnino rationis de sua causa procedunt. Quemadmodum ergo per hoc quod fluant in alteritate essendi, dici nequeunt esse entitate divina, ita nec intelligi profecto possunt, nec sunt bona bonitate divina.

AD TERTIUM patet responsio ex dictis; quia [Oxon. I. d. 8. q. 3. et 4.] sicut *esse* per essentiam est omnino alterius rationis ab entibus participantibus *esse* ab illa, et dumtaxat conveniunt in conceptu imperfecto et inadaequato; ita et reliquae perfectiones simpliciter, quae in primo sunt formaliter infinitae, in creaturis vero limitatae et finitae; ideoque sunt necessario aliae et aliae ab illis, quibus est perfectum ens per essentiam.

## QUAESTIO SEPTIMA.

### DE INFINITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinae Perfectionis, considerandum est de eius Infinitate, et de existentia eius in rebus: attribuitur enim Deo, quod sit ubique, et in omnibus rebus, in quantum est incircumscripibilis et infinitus.

*Circa primum quaeruntur quatuor.*

1. Utrum Deus sit infinitus. - 2. Utrum aliquid praeter ipsum sit infinitum secundum essentiam. - 3. Utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem. - 4. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

### ARTICULUS I.

#### UTRUM DEUS SIT INFINITUS.

*Doct. Oxon. I. d. 2. q. 1. - Rep. ib. q. 3. - Quodlib. q. 7. - De prim. princ. c. 4. 2. Metaph. q. 6. - ib. q. 13. - S. Thom. I. p. q. 7. a. 1.*

VIDETUR Deus non esse infinitus. Siquidem [Oxon. I. d. 2. q. 1. n. 1.] cum intelligitur in entibus aliquod actu existens infinitum, nullum illi contrarium potest una consistere, seu sit contrarium *formaliter*, seu *virtualiter*, idest, ratione effectus ab infinito producibilis: ab eo enim perinde

quodvis contrarium excluderetur. Nam si sol foret infinite calidus virtualiter, nihil frigiditatis secum compateretur in universo. Cum igitur infinitum ens sit et infinite bonum, eiusmodi bonum infinitum omne malum arceret ab entibus; ergo cum multa mala esse constet, nullum est bonum, nec ens infinitum in universo.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Posito a parte rei corpore infinito, nullum aliud corpus esset illi compossibile; ergo pariter neque enti infinito est aliud ens compossibile; igitur cuncta in universo oportet esse finita. *Probatio* primae consequentiae; *tum* quia sicut repugnat dimensio dimensionem, ita videtur actualitas actualitati repugnare: *tum* quia, si existeret aliud corpus ab infinito, faceret cum illo aliquid infinito maius; ergo etiam si enti infinito coexisterent alia entia finita, aliquid maius infinito coalesceret ex illis; quod est impossibile, cum infinito nihil maius, nedum esse, sed ne excogitari quidem possit.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Quod ita est *hic*, quod non *alibi*, est finitum respectu *ubi* et quod ita est *nunc*, quod non *alias*, est finitum respectu *quando*; et quod ita *agit hoc*, quod non *aliud*, est finitum secundum *actionem*; et ita de aliis; ergo quod est ita *hoc aliquid*, quod non aliud, est finitum secundum entitatem: Deus autem est summe *hoc*; quia ex se est quaedam singularitas; ergo non est infinitus.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Secundum Aristotelem, 8. *Physic.* text. c. 79. *Virtus infinita, si esset, moveret in non tempore*. Sed nulla virtus potest movere in non tempore: motus enim est essentialiter successivus, ac proinde est necessario in tempore; ergo nulla est virtus infinita, ac ens subinde infinitum in natura; et entium coordinatione.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2.] In Psalmo 47. scribitur: *Magnus Dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis*. Item, Damascenus, lib. 1. c. 12.: *Totum enim in se comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum et interminatum*. Sed et Philosophus, 3. *Phys.* text. 30. ait, omnes concedere, primum Principium esse infinitum et omnia continere.

RESPONDEO dicendum, Deum esse formaliter et intensive infinitum, idest, secundum *virtutem*, seu *perfectionem omnimodam* in linea entis. Quam porro [Quodlib. q. 5. n. 2. — Report. 1. d. 2. q. 3. n. 2. — 2. *Metaph.* q. 6. n. 2.] infinitatem virtutis et perfectionis entitativae, prout est possibile intellectui finito, attingere quodammodo satagentes, efformemus oportet contrarium conceptum illius, quem de infinito in magnitudine sibi recte praefixisse Aristotelem, 3. *Physic.* text. 63. communis consensus persuadet, dicentem: *Infinitum est, cuius quantitatem accipientibus*, (idest, quantumcumque accipientibus) *semper aliquid restat accipere*. Est igitur eiusmodi infinitum *in potentia*, non habens rationem *totius*, nec *perfecti*; quia *perfectum* est, *cui nihil perfectionis deest*, sed huic infinito semper aliquid deest insuper accipiendum. Quod si imaginaremur omnes partes acceptibiles simul esse acceptas, utique haberemus infinitam quantitatem *in actu*; quia tanta esset in actu, quanta et in potentia: quod *infinitum* vere foret *totum* et *perfectum* totum, quia nihil sibi deesset: nec quidpiam ei posset addi, nam alioquin posset excedi. Ab intelligentibus igitur aliquid actu infinitum in entitate, profecto debet concipi proportionabiliter ad quantitatem, quae infinita in actu attingitur; adeo ut illud *ens* dicatur *infinitum*, quod non potest ab aliquo in entitate excedi; cui proinde insit

oportet ratio *totius* et *perfecti*: non quidem ut *quantum* infinitum, quia id necessario constare partibus imperfectis, quarum una esset extra aliam; et ita cuique deesset quicquid in alia reperiri intelligitur; at ens infinitum sic est perfectum, ut nec sibi, nec alicui quod sit eius deesse aliquid possit; quia id totum nec dependet ex aliquibus imperfectis, nec aliqua pars est extra aliam. Ex ratione igitur *infiniti* posita 3. *Phys.* applicata secundum imaginationem ad infinitatem actualem in *magnitudine*, et rursus ad infinitatem actualem in *entitate*, habetur quod significare intendimus nomine *entis infiniti* intensive sive in perfectione vel in virtute. — Ex his possumus *ens infinitum* in entitate ita describere; *Infinitum est, cui nihil entitatis deest, eo modo, quo possibile est illud haberi in aliquo uno*. Nimirum, quia fieri non potest, ut infinitum in perfectione habeat in se *realiter* et *formaliter* omnem entitatem, uti extitit declaratum supra, *q. 4. a. 2.* Potest etiam describi per excessum ad quodcumque ens finitum sic: *Ens infinitum est, quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem determinatam proportionem, vel determinabilem*. Cum enim omne ens finitum ad aliud comparatum, excedat, vel excedatur secundum aliquam proportionem determinatam, quatenus est unum altero perfectius, vel imperfectius in entitate et essentiali perfectione; contra ens infinite perfectum excedit in perfectione omne finitum ultra omnem proportionem assignabilem.

Hunc autem conceptum entis infiniti ita declaratum, non involvere aliquid impossibile et repugnans, ex eo constat, quia si infinitas foret enti impossibilis, profecto ea impossibilitas appareret; quam cum nullus intellectus deprehendat, nulla hic quidem erit: sicut enim quodlibet ponendum est possibile, cuius non apparet impossibilitas, ita et compossibile, cuius non innotescit impossibilitas. Componendo autem infinitatem enti, nulla apparet; quia nec de ratione entis est finitas; nec est passio convertibilis cum ente: ex alterutro autem istorum dumtaxat posset concludi impossibilitas. Et sane, cum ens sit obiectum intellectus, haud latere posset repugnantia, si inesset conceptui entis infiniti. Mirum est autem, si nulli intellectui talis contradictio patens fiat, circa eius primum obiectum, (cum discordia in sono ita facilius offendat auditum: si enim est disconveniens, statim percipitur et offendit) cur nullus intellectus ab intelligibili infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente; imo contra veluti perfectissimum intelligibile apprehensum, in eo mirifice delectetur et conquiescat. — Supponendo igitur nullam impossibilitatem subesse conceptui entis infiniti, *declaratur*, Deum esse *infinitum in virtute et perfectione* et quidem in ipsa linea entis. Et [*Report.* 1. d. 2. q. 3. n. 5. — *De primo princ.* c. 4. nn. 15. seqq. — 12. *Metaph.* q. 13.] *primo* ex ratione *causae efficientis*, qua via Aristoteles, 8. *Phys.* text. c. 78. et 12. *Metaph.* text. c. 41. conatus est ostendere potentiam intensive infinitam primi Principii, sic arguendo: *Primum movet motu infinito*; ergo habet potentiam infinitam et per consequens est infinitum. Quantum attinet ad eius argumenti *assumptum*, sciendum, tantam perfectionem posse concludi de potentia aliqua, ex hoc quod sufficienter ex se potest in talem actum, quanta deducitur ex eo quod exit in talem actum: etsi ergo *antecedens* Aristotelis falsum sit, quia de facto mundus in tempore fuit; attamen multi Theologorum putant incipere ab aeterno potuisse [*Oxon.* 2. d. 1. q. 3.], atque omnes fatentur, nullam repugnantiam ex parte Dei



extitisse, quominus ita factus sit; etiamsi talis modus ei effectui fuerit impossibilis. Igitur ex hac non repugnantia respectu potestatis divinae, non minus potest recte concludi infinitas potentiae illius, ac si semper mundus extitisset. *Probatur igitur consequentia*: nam tale movens, vel potens movere motu infinito, vel movet *virtute alterius*, vel movet *a se*: non virtute alterius; quia tunc non esset primum movens, iuxta dicta q. 2. a. 3., igitur movet a se, propria nimirum virtute et non virtute alterius; igitur ea virtus est intensive infinita et entis habentis potentiam intensive infinitam. *Probatio*; quod habet a se potentiam activam, pariter a se habeat oportet et entitatem, cuius est ea virtus et potentia. Habens autem a se aliquid, possidet illud in tota plenitudine, quae sibi potest competere: alioquin si quidpiam perfectionis sibi desit, cur et illam non accipit, cum reliqua omnia habeat a se? Et si ex se sibi is defectus insit; igitur est ostendenda impossibilitas infinitae perfectionis ad ens. Contra vero constat, nihil haberi limitate in aliquo, nisi quia agens ei largitur esse et totam perfectionem; adeoque quae sunt ab alio, finita ac limitata sunt; ergo quod est a se, illimitatum ac infinitum est, quia plenitudo omnimodae perfectionis esse non potest sine infinitate intensiva. Ex hoc igitur quod primum movere possit motu infinito a se, sequitur ipsum habere virtutem et potentiam intensive infinitam. — *Deinde*, Intellectus divinus actu intelligit infinita intelligibilia, ex Augustino, 12. *De Civit.* c. 18; *Absit*, inquit, *ut dubitemus, quod ei notus non sit omnis numerus, cuius intelligentiae, sicut in Psalmo canitur, non est numerus. Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus*; igitur is intellectus est infinitus. *Probatio consequentiae*; ubi pluralitas concludit maiorem perfectionem, ibi ex infinita multitudine recte infertur infinitas perfectionis; sed unumquodque intelligibile natum est intelligi propria intellectione ab intellectu creato, quae intellectio dicit perfectionem; ergo infinita intelligibilia actu intelligens et distincte, ex sui natura est infinitae perfectionis. Atque idipsum sequitur ex ratione intelligendi infinitorum. Nam maioris profecto perfectionis est ratio intelligendi, quae est plurium repraesentativa; quae igitur est infinitorum repraesentativa, infinitae omnino debet esse perfectionis; quia oportet eam includere eminenter perfectiones omnium propriarum rationum intelligendi, quarum quaelibet, secundum propriam rationem, perfectionem ponit. Cum igitur haec ratio intelligendi distincte, sit essentia divina, erit continens infinitarum perfectionum; ac proinde intensive infinita; quia unumquodque, sicut se habet ad esse, sic ad cognoscibilitatem, ex 2. *Metaph.* text. c. 4. — *Tandem*, iuxta dicta, q. 2. a. 3. in ordine efficientis, finis et eminentiae, standum est in uno, atque ea triplex primitas uni naturae dumtaxat convenit; ut idem sit primum efficiens, ultimus finis, ac entium omnium eminentissimum; cui perinde est impossibile superius et aequale; igitur oportet ipsum esse intensive infinitum. Nam si eminentissimo impossibile est aliquid esse superius, vel perfectius, aut par, quia finito, nedum aequale, verum etiam perfectius non est impossibile; omnino oportet primum efficiens, ultimum finem, ac primum continens esse intensive infinitum.

*Quibusdam* [*Report.* ib. n. 2.] videtur declaranda Dei intensiva infinitas per hoc, quia forma finitur per materiam; ergo quoniam primae formae penitus repugnat esse in materia, est infinita. (Vid. q. 50. a. 2.) — *Ve-*

*rum* haec ratio inefficax est; quia tunc etiam natura Angelica esset infinita, cum sit immaterialis secundum illos. Nec per hoc quod *esse* Angeli finiret ipsius essentiam evitaretur inconveniens; nam cum ponat *esse* accidere essentiae, tamquam quid naturaliter posterius, in primo signo naturae essentia secundum se, ut prior, videretur esse intensive infinita; ac per consequens in secundo signo naturae, non erit finibilis per *esse*, quia quaelibet entitas habet intensivum gradum suae perfectionis, a quo est finita, vel infinita in se, ut praeintelligitur prior omni comparatione sui ad aliam essentiam, a qua proinde ut accipere nequit gradum intrinsicum suae perfectionis, ita nec finitatem. Cum igitur *arguitur*: forma finitur ad materiam; ergo si non est ad materiam, non finitur: *fallacia est consequentis*. Corpus finitur ad corpus; ergo si non est ad corpus, est infinitum; ultimum coelum ergo erit infinitum: sophisma est, 3. *Phys.* text. c. 31. et 74.; quia sicut prius corpus in se finitur, antequam finiatur per aliud corpus, ita forma finita in se, prius finitur; quia est talis natura in entibus, quae finitur, quam finiatur per materiam; nam secunda finitas praesupponit primam, et non causat eam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex dictis, q. 2. a. 3. § *Ad quartum*: si [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 35.] bonum infinitum, quod est Deus, ageret extra se ex naturae necessitate, ut sol necessario est productivus caloris et lucis, utique quicquid est malorum in entibus excluderet; si tamen ea, quae dicuntur mala, opposita forent illi vel formaliter, vel virtualiter. At si summi boni actio sit *libera*, uti revera est, non oportet impediri per illam quodvis malum; quia posset quaedam permittere, sicuti de facto permittuntur mala propter fines altissimae et abditissimae providentiae nobis ignotos. — Verum, suboritur hic *instantia*: quia Philosophi putantes Deum agere ex naturae necessitate, ponebant nihilominus mala in universo; igitur non accidunt mala propterea quod Deus sit causa libera, respectu creaturarum. *Respondeo*, [*Oxon.* 2. d. 1. q. 3. - 1. d. 8. q. 5. n. 18.] Philosophos lumine fidei destitutos, non raro admisisse latentes contradictiones, sicut est, Deum summum bonum esse causam necessariam, et aliquod malum evenire contingenter in entibus, ita ut sit imputabile facientibus et subinde puniendum. Attamen ex falsa positione Philosophorum possibile fuisset aliquod malum in natura, ex occurso et incidentia causarum naturalium sibi mutuo adversantium, adeo ut effectus, qui erat secuturus ex his causis naturalibus; interventu potentiorum causarum, contrarius vel deficiens exiit effectus, atque id fuit eis malum in natura. Sed qua ratione fuerit imputabile et ordinandum per poenam, nec declaraverunt, nec explicari potest in falsa hypothesis illorum.

AD SECUNDUM, [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 35.] neganda est consequentia. Ad *primam probationem* eius dicimus non esse similem impossibilitatem *dimensionum* in replendo locum, et *essentiarum* in simul essendo: non enim una entitas sic replet totam naturam entitatis, quin cum ista alia entitas possit stare; quod non est intelligendum de repletionem locali, sed quodammodo de commensuratione essentiali. Una autem dimensio replet locum secundum ultimum capacitatis suae, et ideo nequit esse cum eo aliud corpus eundem locum replens; etsi posset reperiri cum alio corpore non replente locum. Itaque una entitas simul potest esse cum alia, sicut potest respectu loci, cum corpore replente locum, esse aliud corpus non replens locum. Ad *aliam consequentiae probationem*, concedo ex corpore

infinito, et finito fieri aliquid maius utroque, si una esset, ratione dimensionum; quia dimensiones alterius corporis essent aliae a dimensionibus corporis infiniti, et eiusdem rationis cum illis; et propterea exinde totum maius conflaretur. Altera vero ex parte illud totum maius esse non posset, quia dimensio infinita nequit excedi. At tota quantitas infinitae perfectionis nullam omnino recipit additionem in ratione talis quantitatis, ex coexistentia alterius finiti, secundum quantitatem virtutis; quia sunt extrema alterius omnino rationis, et primo diversa: et quicquid esse potest perfectionis in ente finito, longe excellentius reperitur in infinito quam sit in se ipso.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 36.*] consequentiam esse negandam, nisi illud, quod demonstratur in *antecedente*, sit finitum. *Exemplum*: si per impossibile daretur *Ubi* infinitum, et corpus infinitum tale *Ubi* repleret, profecto non sequeretur: *Hoc corpus est hic, ita quod non alibi; ergo est finitum secundum Ubi*; cum tamen *hic* non demonstret, nisi infinitum. Est igitur probandum in casu id quod demonstratur per *hoc* esse finitum; alioquin petitur manifeste quod est probandum.

AD QUARTUM respondeo: [*Oxon. ib.*] etsi argumentum sit difficile falso opinantibus, Deum esse causam necessariam, nec habentem subinde in potestate sua propriam actionem; tamen recte sentientibus Deum esse causam liberam, ut comparatur ad alia a se ipso, nullam habet difficultatem; quia licet sit virtutis infinitae, tamen quia libere et contingenter agit ad extra, sicuti in potestate eius est agere et non agere, ita et in potestate eius agere in tempore et agere in non tempore. Potest igitur Primum agens movere corpus in tempore, esto sit infinitae virtutis; quia non necessario agit, secundum ultimum potentiae suae; nec in tam brevi tempore causat, quin in breviori posset agere.

## ARTICULUS II.

### UTRUM ALIQUID ALIUD, QUAM DEUS, POSSIT ESSE INFINITUM PER ESSENTIAM.

*Doct. locis infra. citand. - S. Thomas 1. p. q. 7. a. 2.*

VIDETUR aliquid aliud, quam Deus esse infinitum per essentiam. Etenim [*Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 20.*] Philosophus 6. *Topic.* reprehendit definitionem lineae rectae, hanc scilicet: *Linea recta est, cuius medium non exit extrema*: per hoc, quia si linea infinita foret, recta esse posset, quae nihilominus careret medio, atque extremis: non est autem aliqua definitio reiicienda, propterea quod non conveniat alicui, quod impossibile est comprehendendi, eo quod tale nec esse possit; igitur est possibile aliquod per essentiam infinitum, quod non sit Deus.

2. PRAETEREA. [*2. Metaph. q. 5. n. 1.*] 3. *Phys. text. c. 64.* Quantam magnitudinem contingit esse in potentia, tantam contingit esse in actu: sed in potentia contingit esse infinitam; quia 2. *De Anima*, text. c. 41. ignis crescit in infinitum, apposis combustibilibus; igitur est, aut esse potest infinitum per essentiam aliud a Deo.

3. PRAETEREA; [*2. Metaph. ib.*] 6. *Phys. text. c. 3.*; continuum est divisibile in semper divisibilia; sed numerus sequitur divisionem continui, ex 3. *Phys. text. c. 68.*; ergo numerus est infinitus. *Et si dicatur*, quia

numerus est infinitus in potentia, sicut et continui divisio; *contra*: (6. *Phys.* text. c. 92.) primo de Coelo et Mundo: *Quod impossibile est factum esse, impossibile est fieri*; ergo si impossibile est continuum esse divisum in infinitum, ergo impossibile est dividi in infinitum in potentia. Quod si possibile est dividi in infinitum, ut omnes fatentur; igitur est aliud infinitum per essentiam, quam Deus.

4. PRAETEREA. Ex eo quod intellectus divinus sit infinitorum intelligibilium, intulimus *art. praec.* ipsum esse infinitum, ac intellectus et essentiae proinde infinitae; sed ea pariter est cuiusvis intellectus vis et potestas, ut ad infinita intelligibilia sese extendere queat; ergo ipsius virtutem oportet esse infinitam, secundum suam rationem et essentiam. Idem potest argui de materia, quae de se est receptiva infinitarum formarum.

CONTRA. [*De rer. princ.* q. 8. a. 5. — *Oxon.* 1. d. 8. q. 5.] Perfectio vel bonitas essentialis cuiusvis entis creati, consistit in *modo, specie et ordine*, iuxta Augustinum, *De natura boni* c. 4. secundum quod et Scriptura dicit, omnia condita esse *in numero, pondere et mensura*, Sapient. 11.; modus autem, vel mensura praefigit unicuique rei gradum determinatum suae perfectionis essentialis; ergo nihil ex his, quae facta sunt in numero, pondere et mensura, potest esse infinitum per essentiam; quia oportet secundum essentiam esse limitatum et non infinitum.

RESPONDEO dicendum, unicum esse infinitum per essentiam, quod est Deus: et nihil aliud ab illo esse posse sic infinitum. *Declaratio*: [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 29.] Quando aliquid est de se *esse* et non tantum capax illius *esse*, seu existentiae; tunc id, quod in suo essentiali conceptu involvit *esse*, de se et ex se habet quamlibet conditionem et perfectionem requisitam ad *esse*, adeo ut nihil perfectionis possit reperiri extra illud: ens autem, ut convenit Deo, tale est; nam est de se *esse*, cum a se sit, ipsique repugnet ab alio esse et causari; est igitur ipsum *esse* per essentiam involvens omnem perfectionem possibilem, et formaliter infinitum; nequit ergo extra ipsum esse possibile aliud infinitum per essentiam; quia tunc non praeacceperisset sibi omnem perfectionem possibilem: reliqua ergo erunt necessario limitata, ac propterea nihil ex se *esse*, sed duntaxat aliquid cui non repugnat *esse*. Caetera ergo omnia a Deo, imperfectionem et limitationem necessario habent annexam, atque ita non infinita per essentiam. — *Rursus*; non possunt esse plura realiter distincta et formaliter infinita; ergo nonnisi unicum est infinitum per essentiam. *Probatum assumptum*: [*Quodlib.* q. 5.] Infinito nihil deficit entitatis, eo modo quo possibile est illud haberi in uno: sed omnem perfectionem simpliciter possibile est realiter et per identitatem haberi in uno summe perfecto; infinitum ergo habet in se realiter et per identitatem quicquid est perfectionis simpliciter. Non habet autem in se realiter et per identitatem illud, quod realiter est distinctum ab eo; ergo ab infinito nullum perfectum simpliciter potest esse realiter distinctum: infinitum vero per essentiam aliud a Deo oporteret esse perfectum simpliciter; ergo repugnat tale infinitum distinctum realiter a Deo. Quod vero possibile sit omnem perfectionem simpliciter haberi in uno summe perfecto, *probatum*: quia si quicquid est perfectionis simpliciter non posset esse in uno, utique id eveniret ob aliquam impossibilitatem eiusmodi perfectionum inter se; nulla est autem talis impossibilitas; quia perfectio simpliciter est melior ipsa quam non ipsa in quolibet, idest, quam impossibile sibi; si una igitur esset alteri impossibilis foret



melior altera perfectione : et illa, cui pariter impossibilis, e contra esset melior reliqua sibi impossibili : et ita idem esset perfectius et imperfectius se ipso; quod est impossibile. Quia igitur omnes simpliciter perfectiones sunt ad invicem compossibiles, et de facto uniuntur in summe perfecto, nihil ita perfectum et infinitum per essentiam reperiri potest extra illud.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic : [2. *Metaph.* q. 6. n. 19] Philosophus non coarguit definitionem lineae rectae, quia est *lineae*; nam nulla definitio redarguenda est, eo quod non verificetur de illo, quod esse non potest sub definito, sine positione impossibili. Reiiicitur ergo ea definitio, eo quod sit *lineae rectae*; quia etsi lineae rectae repugnet infinitas, propter ipsam lineam, quae subest, tamen rationi *recti* simpliciter non repugnat infinitas; quia rectitudo essentialiter non importat finitatem: est enim longitudo in directum protensa. At habere medium comprehensum extremis, quae est ratio lineae, repugnat infinito. Non vult ergo Philosophus esse possibilem lineam infinitam, sed dicit, si daretur linea infinita, haud comprehendi sub allata definitione, quam redarguit. Quod [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 21.] si etiam talis linea infinita daretur, non propterea foret quid infinitum per essentiam; imo esset simpliciter quid finitum in ratione entis; quia ad perfectissimum in inferiori non sequitur perfectissimum in superiori, nisi illud inferius sit nobilissimum contentum sub illo superiori. Quantitas autem non est perfectissimum contentum sub ente: ideo etsi daretur infinita quantitas, non foret tamen infinitum ens; ac proinde dumtaxat esset dicendum infinitum *secundum quid*, et non *simpliciter*, seu per essentiam.

AD SECUNDUM, concedo *maiolem*, [Oxon. 3. d. 13. q. 4. n. 3.] quando est unus actus adaequatus correspondens uni potentiae determinatae; et una pariter potentia ad supremum actum, in quo continentur omnes actus, ad quos sunt multae potentiae complentes potentiam unam demonstratam; tunc utique quantum contingit esse in potentia, tantum contingit esse in actu. Et cum additur : contingit esse magnitudinem infinitam in potentia, ex 2. *De Anim.* text. com. 41.; respondeo [2. *Metaph.* q. 6. n. 19.] eo loci Philosophum diserte oppositum docere: siquidem ait: *omnium natura constantium est determinata quantitas in magnitudine et augmento*. Unde mens Philosophi est, ignem non agere principaliter in augmentatione; quia augmentatio est in determinata quantitate, vel ad determinatam quantitatem de se in tali specie: at ignis non agit ad determinatam quantitatem de se, sed ultra potest: numquam tamen ad infinitam quantitatem; quod expresse dicit, 3. *Phys.* text. 69. cit.: *Etenim dividitur, inquam, in infinita continuum; versus autem maius non est infinitum: quantum enim contingit potentia esse et actu contingit tantum esse. Quare cum infinita nulla sit magnitudo sensibilis, non contingit excessum esse omnis determinatae magnitudinis*.

AD TERTIUM, [2. *Metaph.* q. 6. n. 20] cum instatur contra responsionem, *quod impossibile est factum esse, impossibile est fieri; dico*, id verum esse de qualibet factione una, iuxta dicta supra, *Ad secundum*; non de infinitis, quae habent terminum infinitum in potentia, ubi semper cum uno *facto esse*, necessario stat potentia ad aliam factionem: nunc autem cum quocumque *diviso esse*, necessario reperitur et concomitatur potentia ad aliam divisionem. Nam divisum est totum, et utrumque istorum necessario est continuum, et ita necessario in potentia ad divisionem.

AD QUARTUM respondeo, [Oxon. 3. d. 14. q. 2. n. 21.] haud concludi posse infinitatem intellectus, ob quamcumque extensionem ad infinita intelligibilia: sicuti nec materiae, si sit receptiva de se infinitarum formarum; imo magis est exinde inferenda maxima eius imperfectio, ob carentiam omnis actus specifici: recte tamen concluditur infinita perfectio intellectionis, et intellectus divini, quia ex sui natura *actu* et *distincte* comprehendit infinita intelligibilia, perinde ac si singulis intellectionibus singula et omnia perciperet; et proinde continet eminenter perfectiones infinitarum intellectionum. At intellectus creatus nequit de se simul ea omnia attingere, sed *successive* dumtaxat. Quod si a Deo alicui intellectui una omnia intelligibilia praesentarentur, non argueretur propterea infinita perfectio in ipso; quia non compararetur, ad illa intelligibilia, nisi in ratione receptivi, et nullatenus ut causa respectu infinitorum effectuum. Quod si ponatur intellectus elicitivus infinitarum intellectionum, nec eiusmodi infinitas extensiva concludit infinitam intensionem intellectus, sed obiecti: obiectum enim, in quo relucent infinita intelligibilia, est causa principalis activa respectu illarum visionum, et non intellectus, qui ad illa omnia extenderetur per novos respectus rationis, nihil subinde addentes intrinsecae perfectioni intellectionis.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM POSSIT ESSE ALIQUID INFINITUM ACTU SECUNDUM MAGNITUDINEM.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 7. a. 3.*

VIDETUR esse possibile aliquid infinitum actu secundum *magnitudinem*. Etenim [2. *Metaph.* q. 5. n. 1.] omni differentiae alicuius generis est differentia opposita dividens secum illud genus, seu contrahibile superius. Sed *finitum* in actu est differentia quantitatis; ergo habeat oportet *infinitum* pro altera differentia opposita sibi; et quidem infinitum in actu, non in potentia: nam differentiae oppositae se mutuo excludunt, tamquam impossibiles: idem autem est finitum in actu et infinitum in potentia; ergo finitum in actu habet pro differentia opposita infinitum in actu.

2. PRAETEREA. [Quodlib. q. 5. n. 26. — 2. *Metaph.* q. 6. n. 17.] Secundum Philosophum 1. *Phys.* c. 15. finitum et infinitum quantitati congruunt; ubi Commentator, *quantum*, inquit, *est genus infiniti*. Quod et probat per definitionem; quia *infinitum* est quantum non terminatum. Si autem infinitum in actu repugnaret quantitati, nec infinitum quantitati congrueret, nec quantum foret genus infiniti; igitur esse potest aliquid infinitum secundum magnitudinem.

3. PRAETEREA. [2. *Metaph.* q. 6. n. 8.] Ex Aristotele, 3. *Phys.* text. c. 69. *Quantam magnitudinem contingit esse in potentia, tantam contingit esse in actu*. Sed magnitudo est divisibilis in infinitum; constans subinde infinitis partibus reducibilibus ad actum per divisionem; ergo est quoque possibilis magnitudo actu infinita.

4. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 21. - 1. d. 2. q. 1.] Si daretur linea, vel alia magnitudo molis infinita, non propterea ea infinitas tantam perfectionem adunaret et cogeret in illa, quanta est in infinito per essentiam; imo infinita linea esset simpliciter finitum ens et dependens et limitatum; igitur

intelligendo magnitudinem auctam in infinitum, nullum impossibile videtur sequi, nec impossibile poni ex parte talis entis secundum quid, idest, penes solam quantitatem infiniti.

CONTRA. Data dimensione infinita, possibile est aliam fieri ab illa diversam (nam solius infiniti per essentiam est complecti totam perfectionem sic, ut nihil perfectionis extra ipsum esse queat); igitur quia hae dimensiones forent eiusdem rationis, totum conflatum ex eis maius esset alterutra ex ipsis. Atqui tale totum impossibile est maius esse; quia dimensio infinita non potest excedi; igitur dimensio infinita est impossibilis; quia infinitas actualis est dimensionem et quantitati molis incompossibilis: nam esset et non esset infinita.

RESPONDEO [2. *Metaph.* q. 6. n. 8.] dicendum, non esse possibilem magnitudinem corpoream actu infinitam: quod et frequenter dixisse Aristoteles invenitur, ut. 3. *Phys.* text. com. 37., et locis. cit. art. praec. § *Ad secundum*: et ex intentione probat multis rationibus 1. *De Coelo* text. 33. et seqq., concludens esse impossibile corpus infinitum, quia de ratione eius est terminari superficie, et sic de aliis magnitudinibus. Et rursus, 5. *Metaph.* c. *De quanto*, docet, omnem numerum et omnem magnitudinem esse finitam, quia quilibet numerus est numerabilis et magnitudo mensurabilis: infinitum autem nec potest numerari nec mensurari. — *Deinde*, [Oxon. 1. d. 8. q. 1. n. 5] magnitudo infinita si daretur, utique constaret partibus; igitur aut *finitis* aut *infinitis*. Si *finitae* dicantur partes componentes magnitudinem actu infinitam, ergo ipsa non erit infinita; quia ex partibus finitis nequit fieri infinitum; si vero ponantur *infinitae*, igitur non erit composita ex his partibus; nam infinitum alteri componibile esse non potest. — *Rursus* [Quodlib. q. 5. n. 2.] cum infinitum in potentia, 3. *Phys.* text. c. 63. sit, cuius quantitatem accipientibus, semper aliquid restat accipere; plane infinitum in actu illud erit, in quo una sunt omnes partes acceptae, adeo ut nihil supersit insuper accipiendum: alioquin non infinitum in actu intelligitur, sed in potentia. Data igitur infinita magnitudine, nulla alia deberet posse accipi: id vero est manifeste falsum; quia cum talis magnitudo inadaequatissima adhuc esset potentiae infinitae, excedenti eam supra omnem proportionem, alia esse potest magnitudo, etiam ei aequalis, idest, infinita; ac proinde prior non infinita; quia secunda esset eiusdem rationis cum illa, et extra ipsam, et ita utraque esset maius totum; quod contra rationem infiniti est: eo enim nihil potest esse maius; nec recipere additionem ullam; nec aliquid extra ipsum reperiri, quod sit eiusdem rationis cum illo. Quod si haec minime convenire queant quantaecumque magnitudini datae, aut factu possibili; nec ulla talis potest esse infinita. — *Postremo*, aliis solutio probanda videtur per hoc, quia omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam; cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est, ad determinatam formam et determinata consequi accidentia, inter quae est quantitas. Omne igitur corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. *Contra*: [Oxon. 2. d. 8. q. 8.] quamvis id verum sit de *viventibus* animatis, quorum est certa magnitudo ex augmento, ut ait Aristoteles, 2. *De Anim.* text. c. 41. *Omnium natura constantium, est determinata quantitas in magnitudine et augmento*: non *viventia* tamen nullum habent terminum praefixum, seu versus *magnitudinem*, seu versus *parvitatem*. Nam sicut essenziale est quanto posse



dividi in partes, ita est ei essentiale ut singulae partes ipsius, in quas dividitur, possint iterum dividi sic ut divisa sint hoc aliquid, adeoque nulli earum repugnet per se esse; ac proinde versus *parvitatē* non viventium non est terminus praefixus. Probatio *consequentiae*: partes divisae sunt eiusdem rationis, quantum ad formam et materiam, cum toto; igitur possunt habere per se existentiam, sicut et totum potest; sunt ergo divisibiles (nisi continuum ex indivisibilibus componatur) in semper divisibilia; non habent ergo terminum parvitatē praefixum corpora naturalia omnia, cum in non viventibus non sit aliquis assignabilis. Sed nec versus *magnitudinem* ullum terminum agnoscunt. Etenim ignis (de quo exemplificat Aristoteles, *loco mox citato*) quantumvis auctus, semper magis magisque augeri potest, et plane augetur appositis combustilibus; quod si non eveniat, extrinseco impedimento attribuendum est, non propriae naturae constitutioni. Nam si non maxime actus potest sibi approximata combustibilia in se convertere, multo magis id poterit, cum maiorem agendo acquisivit virtutem. Non igitur infinitas repugnat magnitudini, quia quantitas in omnibus substantiis habet determinatum sui augmenti terminum, sed quia intentio infiniti non est compossibilis quantitati molis. Nam data infinita, nulla alia esset possibilis; id vero repugnat infinitae potentiae Dei: et si est alia possibilis, prior nequit esse infinita, ut deductum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [2. *Metaphys.* q. 6. n. 17.] est responsio *dicentium*, quamvis infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, esse tamen contra rationem cuiuslibet speciei ipsius, nempe, contra rationem magnitudinis bicubitae, vel tricubitae, sive circularis, sive triangularis et similium: fieri autem non posse, ut sit in genere quod in nulla specie reperitur. Ac proinde cum nulla species magnitudinis esse queat infinita, nec aliquam magnitudinem infinitam fieri erit possibile. *Contra* hoc: quamvis haec regula non subsistat: *quicquid repugnat antecedenti, repugnat et consequenti*; tamen quod repugnat *cuiilibet* antecedenti, repugnet et consequenti necesse est. *Probatio*: omne repugnans alicui, repugnat quia aliud inest; negativa enim est vera, propter affirmativam veram. Si ergo aliquid repugnat aliquibus, id sane est quia aliquid inest illis multis: sed nihil inest omnibus speciebus quantitatis, nisi quantitas, quae est genus, univoce dictum de omnibus speciebus; ergo videtur infinitas repugnare omnibus speciebus quantitatis, ratione ipsius generis, quod univoce dicitur de quavis specie quantitatis: magnitudini enim corporeae in se repugnat infinitas primo, et per se non primo omnibus speciebus ipsius. — *Respondeo* ergo, infinitum *in actu* non esse differentiam quantitatis, seu convertibile cum quantitate per disiunctionem; bene tamen finitum et infinitum *in potentia*. Et cum *instatur*; quia differentiae oppositae non se compatiuntur; idem vero quantum actu finitum, est infinitum in potentia; *respondeo*, [ib. n. 18.] per finitum in actu nos intelligere id, cuius quantitatem accipientibus, non superest semper aliquid extra accipiendum: atque ita in tricubitali quantitate post acceptos tres cubitos, non superest aliquid quod ultra capias. Hanc autem rationem manifeste opponi infinito in potentia, veluti differentia alteri contrariatur differentiae: nec infinitum in potentia sequi ad finitum in actu; neganda est igitur consequentia, quia nec est nec esse potest in magnitudine infinitum in actu.

AD SECUNDUM respondeo, [2. *Metaph.* ib.] Philosophum docere fini-



tum et infinitum quantitati congruere, secundum opinionem Melissi, qui existimavit finitum et infinitum in actu minime quantitati repugnare; revera tamen infinitum non est differentia quantitatis in actu, sed in potentia, ut dictum est nuper. Quoniam igitur ad redarguendum adversarium sufficit accipere quae ipse esse vera putat (tunc enim non sequitur inconveniens, nisi secundum dicta ipsius), si daretur infinitum, ut Melissus existimavit, actu extensum sine terminis, tale infinitum utique quantitati congrueret; ac propterea evitari non posset, infinitam quantitatem non esse, et substantiam subinde, veluti subiectum eius, et ita multa; quod est contra opinantem: et haec est intentio Aristotelis *ibidem*. Ad hunc itaque sensum Philosophus dixit, infinitum quantitati congruere, non quod putaverit possibile esse actu infinitum in magnitudine, quod toties diserte negat. Et eo etiam respicit Commentator, cum ait: *quantum esse genus infiniti*, idest, commune ad finitum et infinitum, si esset, sicut Melissus existimavit. Et cum *additur*, quia infinitum definitur, quod sit quantum interminatum; *responsio*: ex 2. *Poster.* text. c. 7. duplex est definitio: altera *rei*; altera *nominis*: et posterior haec est etiam non entium et impossibilium: et eiusmodi est praefata infiniti definitio; est enim impossibilis infiniti ratio quantitati actu existenti, ut fuit declaratum.

AD TERTIUM [2. *Metaph.* q. 6. n. 8.] est responsio *dicentium* sic: magnitudo utique est divisibilis in infinitum; sed quia partes totius se habent in ratione materiae, per divisionem fit accessus ad materiam. At per additionem acceditur ad totum, secundum quod se habet in ratione formae; et ideo, quamvis inveniatur infinitum in magnitudine, per ipsius divisionem, minime tamen inveniri potest in additione. *Contra* hoc: in augmento numerorum est progressus ad formam, quia ad speciem numeri: in divisione vero, seu diminutione est accessus ad unitatem, et materiam; ergo quantus est numerus in potentia, tantus poterit esse in actu; quod est contra Philosophum, concedentem id de magnitudine, non autem de numeris. *Respondetur* [Oxon. 3. d. 13. q. 4. n. 2.] secundum Averroem sic: appositio in numeris est secundum divisionem continui: in divisione autem continui proceditur ad materiam, et per consequens numeri crescunt ex processu ad materiam; sed continuum crescit et augetur eundo ad formam. In processu autem ad formam necesse est esse statum, non autem in processu ad materiam; et ideo in quantitate est status, non autem in numeris. *Contra* hoc: si quilibet numerus est per se unus; ergo quilibet numerus habet propriam formam; ergo procedendo ad quemlibet numerum maiorem, est processus ad propriam formam, includentem virtualiter formas praecedentes; ergo non erit secundum hoc processus in infinitum, ne in numeris quidem. — *Dicendum* [Oxon. ib. - 2. *Metaph.* ib.] est ergo ad mentem Philosophi, revera quantam magnitudinem contingit esse in potentia, tantam existere posse et in actu; quia secundum ipsum, 3. *Phys.* text. c. 59., non contingit quantum crescere, nisi per hoc, quod partes ablatæ ab uno continuo per divisionem, apponuntur alteri continuo augmentum capienti ex illis. Et quia appositio nequit esse infinita, ita nec quantum infinitum est in potentia.

AD QUARTUM respondeo, [Oxon. 1. d. 11. q. 2. n. 2.] imaginari unam speciem magnitudinis infinitam, cui annectantur gradus generici omnes cum limitatione et finitate, esse unam ex suppositionibus impossibilibus, quibus frequenter utimur ad declarandas veritates theologicas, quae non

perinde patere possent, sine eiusmodi impossibilibus hypothesibus; quae pariter hypotheses passim occurrunt in mathematicis et philosophicis, ad eundem utique finem adinventae et ab omnibus admissae. Et una ex istis est imaginatio lineae, vel alterius entis creati, secundum differentiam infiniti, et finitatem habentis ex gradibus superioribus. Etsi igitur eiusmodi impossibilibus imaginationibus nequeat subesse conceptus realis et verus, nec ulla sit definitio illis proinde correspondens, habent tamen definitionem *nominis* (ut supra *Ad secundum* dictum fuit), qualem nempe attribuimus caeteris impossibilibus et impossibilibus.

## ARTICULUS IV.

UTRUM POSSIT ESSE INFINITUM IN REBUS SECUNDUM  
MULTITUDINEM.

*Doct. locis infra citand. - S. Thom. I. p. q. 7. a. 4.*

VIDETUR, citra omnem implicantiam, fieri posse a Deo multitudo actu infinita. Nam [*Oxon.* 3. d. 13. q. 4. n. 2.] quantamcumque multitudinem Deus potest creare, tantam potest creare (subiectum includit praedicatum); ponatur ergo in esse, quod tantum creet quantum potest creare; ergo non potest maiorem multitudinem creare; igitur oportet esse infinitam, quia qualibet infinita minori, maiorem multitudinem potest creare. Non ergo repugnat multitudo infinita.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 30.] Intellectus divinus actu, distincte et necessario intelligit infinita intelligibilia numero; ex eo enim *art.* 1. intulimus, eius intellectum oportere esse infinitum; ergo pariter et divina voluntas poterit producere actu infinita numero, quae divinus intellectus distincte comprehendit, ut ait Augustinus, 12. *De Civit.* c. 18. *Probatio consequentiae*; [*Oxon.* ib. n. 24. — *De rerum principio* q. 16. n. 44.] quia intelligere est perfectionis in intellectu, et plura intelligere maioris perfectionis, recte infertur primam substantiam debere intelligere omnia et infinita, quia omnis est illi attribuenda perfectio; ergo pariter cum omnem perfectionem attribuere debeamus eiusdem *voluntati*, oportet et hanc posse producere simul multitudinem infinitam; quae cum nullam praeseferat repugnantiam et impossibilitatem respectu *intellectus infiniti* comprehendentis omnia, mirum est hanc impossibilitatem sibi innasci mox ut ad *voluntatem* seu potentiam infinitam comparatur: omnia enim inconvenientia quae sequuntur si ponantur actu infinita in re extra, videntur sequi, si ponantur infinita a Deo esse cognita.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 14. q. 2. n. 16.] Fieri potuit (et fortasse factum est), ut anima Christi ornaretur infinitis speciebus, quibus omnia ea attingere, de Dei largitate, quae divinus intellectus comprehendit ex sui infinita perfectione; igitur nedum est possibile infinitum in multitudine, sed de facto videtur extitisse in intellectu animae Christi, si omnia possibilia novit; seu id eveniat per infinitas species, seu per infinitas intellectiones, seu quacumque alia ratione.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 1. q. 3. per tot.] Possibile est mundum factum fuisse ab aeterno, etsi de facto conditus sit in principio temporis; ergo perinde est possibile infinitum in multitudine. *Probatio consequentiae*; nam mundum factum esse ab aeterno includit necessario infinitos dies,

quia sine principio durationis; igitur [2. *Metaph.* q. 6. n. 1.] poterant in infinitis diebus esse creatae infinitae animae rationales, vel infiniti Angeli; non repugnat ergo infinitum in multitudine.

5. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 3. q. 6. et 7.] Omnis natura creata, sive, quae non est actus purus, est multiplicabilis in infinita individua, et reipsa multiplicaretur, si per infinitum tempus existeret; igitur infinita individua sunt possibilia; adeoque ipsis non repugnat existentia: per hoc enim distinguuntur possibilia a figmentis. Sed neque sunt impossibilia: *Probatio*: [Oxon. 3. d. 14. q. 2. n. 16.] Nam quodlibet ipsorum possibilium potest per se existere, et insuper plura simul; quia nullam habent impossibilitatem; ergo etiam si omnia possibilia existerent simul, nec aliqua exinde est impossibilitas; cum eam non habeant in statu possibilitatis, nec ut comparantur ad intellectum divinum.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 1. q. 3.] Fieri nequit magnitudo aliqua infinita, *ex art. praec.*; ergo nec multitudo infinita. Nam perinde videtur infinitas actualis impossibilis esse magnitudini, ac multitudini in esse existentiae realis. Unde Philosophus, 3. *Phys.* text. c. 37. et 61. utramque infinitatem, in numero scilicet et in mole, putavit esse impossibilem.

RESPONDEO dicendum, omnino repugnare multitudinem aliquam infinitam a parte rei; quamvis Deus actu cognoscat infinitam multitudinem et numerorum et individuorum sub quavis specie certa, possibilem. Nam [Quodlib. q. 5. n. 2.] de ratione infiniti in actu est, totum esse et perfectum totum esse: alioquin si intelligatur aliquid sibi deesse eorum quae potest habere, haud infinitum in actu erit, sed magis in potentia, ex infiniti definitione, 3. *Phys.* text. c. 63., est enim *cuius quantitatem accipientibus, semper aliquid restat accipere*; igitur ratio infiniti in actu essentialiter praesefert, ut nihil in eo ordine, in quo ponitur infinitum, restet accipiendum, nec addendum illi, quod perfectum totum est et summum in eo ordine, adeo ut nequeat excedi. Posita [De rerum principio q. 2. a. 2. n. 13. et 14. - 2. *Metaph.* q. 6. n. 19.] autem qualibet multitudine infinita, non est exhausta infinita potentia Dei, nec reducti ad actum omnes gradus imitabilitatis essentialis eius; quia ultra omnem proportionem excedunt omne id quod creatum est et creari potest; igitur potest efficere aliam multitudinem, iam productae parem in numero, vel inferiorem; non erat ergo prior multitudo infinita; quia nec complete perfecta, nec talis, ut nihil sibi addi posset, nec aliquid extra ipsam possibile esset; est ergo impossibilis enti cuivis creato extra Deum infinitas; cuivis tandem comparetur, eique uniatur. — *Deinde*, [2. *Metaphys.* q. 6. n. 3. et 5.] sunt rationes Aristotelis, quibus probat impossibilitatem infinitatis, secundum multitudinem. *Prima*, ex 3. *Phys.* text. c. 41. *omnis numerus est numerabilis*: sed omne numerabile est pertransibile; omne autem pertransibile oportet esse finitum; ergo nullus est possibilis in actu numerus, vel multitudo infinita. *Rursus*: impossibile est omne continuum esse divisum actu in infinitum: quia aut in divisibilia, aut indivisibilia: si ad *indivisibilia* divisio reduci dicatur, igitur ex his continuum oportet compositum esse; si vero *divisibilia* sint ea in quae continuum dividitur, igitur qualibet divisione data, semper est magis magisque divisibile; quia ex actu dividendi, semper exurgit duplex potentia, scilicet in utraque divisionis parte ad ulteriorem passivam divisionem usque in infinitum: numerus autem causatur ex divisione continui; ergo numerus nequit esse actu infinitus, sed finitus ma-

gis in infinitum. *Uterius: 5. Metaph. c. De quanto*, text. c. 18. Multitudo si sit finita, numerus est; ergo omnis numerus est multitudo finita: nullus ergo esse potest numerus actu infinitus. *Denique: 10. Metaph. text. c. 2. et 4. Numerus est multitudo mensurata uno*: sed contra rationem infiniti est, mensurari a finito; sicut probatur, 6. *Phys. text. c. 19.* quod infinitum non potest mensurari a finito; ergo nullus numerus potest esse infinitus. Hae Aristotelis rationes sunt probabiles.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Report. 3. d. 13. q. 3. n. 9.*] committi in eo fallaciam consequentis, perinde ac si argueretur, *si tu potes currere, tu moveris*. Assumptum enim aequivalet huic: *si tantum potest creare, tantum potest creare*, quae utique vera est; nam si tantum potest efficere, sane tantam potest efficere, vel creare multitudinem; sed consequens non debet inferri de *inesse*, cum antecedens dumtaxat conditionalis propositio sit, ut exemplificatum fuit: ex eo enim quod quis currere possit, non sequitur de facto moveri; quia etsi *potentia* sequatur ad *potentiam*, non tamen *actus consequentis* sequitur ad illam *potentiam*; ideo debet ita argui, *si tu curris, tu moveris*, ponendo simul antecedens et consequens. Non potest autem creare Deus multitudinem actu infinitam, non ex defectu potentiae suae, sed ex impossibilitate infinitatis actualis cum ipsa multitudine, ut dictum est in *solutione*.

AD SECUNDUM, concedo [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. nn. 24 et 30.*] intellectum divinum cognoscere infinita intelligibilia actu et numerum infinitum et infinitas numerorum species, ut ait Augustinus, idque esse perfectionis in illo. Cum enim comprehendat obiectum intensive infinitum, necessario, actu et distinctissime videt omnia, quae continentur in obiecto illo, contentivo infinitorum. Sed non proinde oportet ea omnia simul effici posse a potentia infinita; quia producere terminum infinitum nulla est perfectio potentiae infinitae; quia alioquin semper et necessario produxisset, sicuti necessario ei inest perfectio infinita. Cum igitur *arguitur*: multitudo actu infinita nullam involvit *impossibilitatem* respectu *intellectus* divini; ergo neque prout comparatur ad *voluntatem* divinam, seu ad potentiam infinitam eius: nam alioquin esse oporteret talem repugnantiam etiam respectu intellectus; quia quicquid repugnat entitati, repugnat quoque cognoscibilitati; *respondeo* sic: [*Report. 1. d. 36. q. 4. n. 32*] quicquid repugnat entitati, secundum aliquem modum essendi, non repugnat cognoscibilitati; *exemplum*: albedini et nigredini repugnat simul esse in subiecto eodem, et tamen ipsis non repugnat simul cognosci, et una cum repugnantia ita existendi. Ita in proposito, his aut illis de infinita multitudine non repugnat esse simpliciter; tamen simul esse omnia, implicantiam involvit. At intellectus infinitus actu comprehendit omnia, cum comprehendat id, in quo continentur infinita, et una videt impossibilitatem coexistendi simul actu illa omnia. Ipsa ergo intelligibilia infinita, ut ad intellectum divinum comparantur, actu sunt infinita, quia is intellectus pervadit quicquid continetur in obiecto infinito, dans eis primum *esse* intelligibile et possibile: sed non sequitur perinde esse factibilia; quia etsi una cognoscat Deus omne tempus, omnemque motum, non tamen simul omne tempus et motus est factibilis. Quibusdam ergo simul cognitis ab intellectu divino, inascitur repugnantia ad simul coexistendum, ut comparantur ad potentiam divinam; vel quia eorum natura exigit successionem in existendo, vel quia infinitas actualis est impossibilis omni alii extra Deum;



[*Oxon.* 1. d. 8. q. 2.] et sicuti nulli creaturarum est communicabilis et necessitas et simplicitas, ita nec infinitas, quae est radix caeterarum perfectionum. — Et cum *subditur*; [*De rerum. principio*, q. 16. n. 44.] quia inconvenientia videntur sequi ad infinitatem, si ponatur in *esse* obiectivo divini intellectus. Inconvenientia autem sunt, quia pars esset aequalis toto; et alia id genus, prorsus aliena a veritate et contraria communibus animi conceptionibus. Nam si ab eo infinito praecidatur unum millenarium, multitudo quae superest, adhuc infinita erit: sicut enim per finiti additionem nequit quidquam evadere infinitum, ita nec per oblationem finiti, destruitur infinitum. Cum igitur millenarium acceptum una cum multitudine quae superfluit, sint quoddam totum respectu partium praedicatorum, pars foret aequalis toti. *Respondeo*, [*Oxon.* 2. d. 1. q. 3. n. 20.] aequale, inaequale, maius et minus congruere quidem quantitati, sed finitae; nam de ratione quantitatis maioris est excedere, et minoris excedi, et aequalis commensurari, quae omnia videntur concludere finitatem. Si daretur ergo a parte rei quantitas molis, seu continua, seu discreta, quae actu existeret infinita, perperam aptarentur ei proprietates quantitatis finitae; cum illam alterius omnino rationis consequerentur proprietates; atque ita ex proprietatibus quantitatis finitae nulla est deductio adversus infinitum in mente divina, quod nec aequale, nec inaequale est, nec maius nec minus, sed est infinitum ei soli notum, per cuius intellectionem infinitam accipit *esse*. *Deinde* alia omnino est ratio infiniti in mente divina existentis et infiniti a parte rei. Siquidem [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 16.] illud non est aliquid in entitate reali diversum a primo obiecto; quia esse cognitum ab intellectu divino non ponit illud esse in se, sed in intellectu dumtaxat: at esse volitum volitione efficaci ponit illud habere aliud esse a voluntate. Non perinde igitur *intellectus* divinus se habet ad *intelligibilia* alia a se, ac *voluntas* ad *volita*; potest ergo obiectum intellectus secundarium esse infinitum, quia non est reipsa aliud a primo; at nequaquam volibilia erunt infinita, quia haec perfectio nulli alteri a Deo est communicabilis, ut nec necessitas et simplicitas, ut dictum est. Fortasse [*Quodlib.* q. 8. n. 23.] etiam ab infinito existente in mente divina non licet, ne per intellectum quidem, abscondere aliquam partem, ut fieri non potest quin sit tale obiectum et sit infinitum. Ipsum enim obiectum secundarium divini intellectus est necessarium, eo quod necessario consequatur ad esse necessarium divinae intellectionis: et propterea quaevis suppositio facta circa diminutionem illius est simpliciter implicatoria et destructiva subiecti; quia necessario tale, idest, constans omnibus, aut infinitis intelligibilibus; ac propterea mirum non est, si ex hypothesi prorsus impossibili, sequatur aliud impossibile. Fortasse [*Quodlib.* q. 6. n. 6.] etiam infinitas, ut non convenit nisi enti reali, nimirum divinae essentiae, quam appellat Damascenus, *pelagus quoddam substantiae infinitum*; ita nec repugnat nisi enti realiter existenti: ac proinde obiectum divini intellectus proprie non videtur appellandum infinitum; sed potius unum quid constans omnibus intelligibilibus, quae appellantur ideo infinita quia extra non est aliud intelligibile, non quod revera infinitum sit, quia non nisi unicum potest esse, estque ens infinitum, singularissimum et maxime unum; adeoque ut entia cadunt ab illa unitate et redduntur multiplicia incapacia evadunt propriae et incommunicabilis infinitatis. Ex una itaque proprietate entis infiniti, quae est, nihil esse extra illud, inferre infinitatem, est fallacia *secundum*

*quid ad simpliciter*; quia deest fundamentum infinitatis, nimirum *esse reale* extra causam. Unde nonnisi aequivoce convenit illa proprietas enti infinito et obiecto divini intellectus. — *Postremo*, quamvis hic quaedam dubia inciderent difficilis solutionis, non propterea deferenda foret veritas quam ex sacris Literis proficitur se haurire Augustinus. [*De rer. princ.* q. 16. n. 43. — *Quodlib.* q. 21. n. 3.] (1) 12. *De Civit.* c. 18., scribens: *Numeros quippe infinitos esse, certissimum est:... ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit; ergo et dispares inter se, atque diversi sunt et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt.* Et pergit: *Itane numeros propter infinitatem nescit omnipotens Deus, et usque ad quamdam summam numerorum scientia Dei pervenit, caeteros ignorat? Quis hoc etiam vel dementissimus dixerit?... Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, cuius intelligentiae, sicut in Psalmo canitur, non est numerus.* Haec ille. Nota sunt ergo Dei intellectui omnia intelligibilia, distinctissima, actualique intellectione, qua et illa exoriuntur in *esse intelligibili*, seu vere de eis omnibus infinitas dicatur seu non dicatur proprie, quia infinitas est modus essentialis, sicut aeternitas existentiae. Hanc veritatem, quae ab omnibus sanae mentis concipitur, non evertunt humani intellectus errantes discursus etsi nobis videantur difficillimae solutionis; quia nedum tantam habere non possunt, sed nulla omnino potest eis inesse ostensiva necessitas, nisi secundum apparentiam falsarum suppositionum.

AD TERTIUM respondeo, utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia actu, vel infinita, multiplex est opinio Theologorum, de quo, 3. *p. q.* 10. a. 2 et 3. Quod [*Oxon.* 3. d. 14. q. 2. n. 16.] pro certo constat apud omnes, est, attribuendam esse animae illi felicissimae omnem perfectionem, quae creaturae non repugnat. Quoniam igitur intelligere omnia actu in Verbo, perfectionis esse videtur, non est id Christo denegandum, si rationibus, quibus oppositum probatur, satisfieri queat, prout et solvitur, 3. *p. q.* 10. *cit.* a. 2. Supponendo ergo Christum de facto attingere omnia, vel infinita in Verbo; exinde tamen haud est inferendum id evenire per species infinitas (imo repugnare ostendetur infra, *q.* 12. a. 9., cum ea visio sit intuitiva quae per species intelligibiles fieri non potest), vel per infinitas intellectiones creatas in intellectu animae Christi; quia unica intellectione ad obiectum primum *per se* terminata et ad alia omnia *per accidens*, quippe a quibus non dependeat essentialiter, id consequi potest, citra omnem infinitatem spectantem ad entia creata. Ea enim infinitas, quae Christi scientiam beatam consequitur, spectat non ad *esse reale* creaturarum, de quibus est nobis sermo ad praesens, sed ad *esse intentionale* et rationis: *attinentiae* enim illae infinitae in unica intellectione fundatae non sunt nisi *respectus rationis*, pro quanto, ostendente voluntate divina, quaecumque in Verbo relucent Christi intellectui, intellectio, qua est illius anima beata, terminatur ad *secundaria obiecta*, sine quibus eadem foret in sua substantia invariata. Sicuti autem obiecto secundario divini intellectus, eo quod intentionale sit et esse cognitum omnium, non repugnat infinitas, ita nec implicat respectus rationis attingentiae esse infinitos. Sed non

(1) *Et ponendo*, inquit Scotus, *tempus esse idem numero ubique, quod etiam omnes communiter concipiunt, licet per rationem aliqua circa hoc difficultas occurrat et ita in multis etc.* — *Oxon.* 2. d. 1. q. 1. n. 20.; *propter minus*, inquit, *impossibile, non est concedendum maius impossibile: nec propter minus necessarium, est negandum maius necessarium, idem quem habet Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 17.

propterea inferre debemus, pariter convenire posse infinitatem enti reali extra Deum; ut in superioribus extitit declaratum.

AD QUARTUM respondeo sic: [*Oxon.* 2. d. 1. q. 3. per tot.] Quicquid non potest fieri a Deo in uno die, quia includit contradictionem, idipsum ne in infinito quidem tempore praeterito potuit factum esse, propter eandem rationem. Cum igitur repugnet fieri infinita multitudo a parte rei in uno die, perinde factu erit impossibilis, si ponatur infinitum tempus praeteriisse. Posita [2. *Metaph.* q. 6. n. 4.] ergo generatione perpetua a parte ante, animae actu forent infinitae in potentia; quia in potentia accipiendo unam post aliam, nec aliter ipsis competeat infinitas: sed non essent infinitae actu, quia non tot intelliguntur positae in effectu, quin plures possint esse: infinita autem in actu, tot oportet esse, ut nequeant eis plura compossibilia addi. Et si *instetur*: quot fuerunt homines, tot sunt animae: homines fuerunt infiniti; quia generatio perpetua, vel infinita; ergo actu sunt animae infinitae. *Dicendum*, successiva infinita, si essent simul, haud fore infinita: unde si essent tot homines simul, quot successive extiterunt in falsa hypothese de mundi aeternitate, non essent infiniti actu; quia infiniti fuerunt in accipiendo unum post alium et in potentia; ideoque numquam sequitur ex illis, si una existerent, infinitas actualis; quia [*Quodlib.* q. 5. n. 2. seqq. — 2. *Metaph.* q. 6. n. 19.] cum alterius omnino rationis sint infinitas actualis et potentialis, ex infinitate potentiali numquam potest concludi infinitas actualis, sed est fallacia *compositionis* et *divisionis*. Infinitas itaque in potentia est in accipiendo *non tot* quin *plura*: infinitas autem in actu est in accepto *esse tot*, ut non plura compossibilia accipi queant: alioquin infinita in actu possent excedi, atque ita finita forent. Non ergo sequitur, animae fuerunt non tot, quin plures in accipiendo; ergo sunt modo in actu tot, ut non plures sint factibiles; quia omnibus istis actu existentibus, posset Deus creare unam animam et addere multitudini creatarum; ergo non fuerunt prius tot, ut non plures accipi potuissent. Infinitas igitur actualis includit contradictionem in omnibus citra Deum; ex possibilibus autem et compossibilibus numquam sequitur contradictio, vel impossibile: sed numerum esse infinitum in potentia, est possibile secundum omnes; et animas semper manere, est possibile et sunt compossibilia ad invicem; quia necessarium nulli est impossibile, nisi impossibili: infinitum vero numerum esse in potentia, est necessarium, et animam semper manere est possibile; ergo numerum esse infinitum in potentia, est compossibile huic possibili, animas semper manere; ergo ex istis, anima semper manet; et numerus animarum est infinitus in potentia, non sequitur infinitum in actu esse.

AD QUINTUM est responsio ex dictis: etsi enim infinita individua sint possibilia, adeo ut ipsis non repugnet existentia realis; nihilominus sunt impossibilia, idest, habent impossibilitatem simul coexistendi: et dato quod una essent, haud forent actu infinita, quia omnia sunt infinita in potentia, et ex tali infinito non sequitur infinitum in actu, quia quibuscumque creatis Deus posset addere etiam alia in infinitum. Et tanetsi omnibus individuis naturae humanae in mente divina existentibus alia insuper addi non possint, quia infinitus intellectus perfectissime comprehendit obiectum infinitum et omnia subinde quae continentur in illo; alia nihilominus est ratio illorum, ut accipiant esse reale existentiae; ut dictum fuit in responsione *Ad secundum*.

## QUAESTIO OCTAVA.

DE EXISTENTIA DEI IN REBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Quia vero Infinito convenire videtur, quod ubique et in omnibus sit: considerandum est, utrum hoc Deo conveniat.

*Et circa hoc quaeruntur quatuor.*

1. Utrum Deus sit in omnibus rebus. - 2. Utrum Deus sit ubique. - 3. Utrum Deus sit ubique per essentiam, et potentiam et praesentiam. - 4. Utrum esse ubique sit proprium Dei.

### ARTICULUS I.

UTRUM DEUS SIT IN OMNIBUS REBUS.

*Doct. Oxon. 1. d. 37. - Report. ib. q. 1. - S. Thom. 1. p. q. 8. a. 1.*

VIDETUR Deus minime esse in omnibus rebus. Nam [*Report. 1. d. 37. q. 1. n. 1.*] Augustinus lib. 83. quaest. q. 20. *In illo*, inquit, *sunt potius omnia*; ergo Deus non est in omnibus; quia tunc idem videretur esse in seipso.

2. PRAETEREA. [*Report. ib. q. 2. n. 6.*] Quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit et extenditur: sed Deus est virtuosissimum agens; ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam, quae ab ipso distant; non oportet ergo Deum esse in omnibus.

3. PRAETEREA. Constat [*Oxon. 3. d. 32. n. 1.*] Deum quosdam impense odisse, atque irrevocabiler irasci, plectendo ipsos cumulo poenarum numquam desaturarum; igitur non est dicendum esse in iis, quos tantopere odit, atque adversatur. *Probatio consequentiae*: Deus recte dicitur esse in illis, quos diligit, ac inhabitat, tamquam templum Spiritus Sancti; ergo non est in his, quos nedum non diligit, sed tamquam hostes suos odit.

CONTRA. [*Report. 1. d. 37. q. 1. n. 1.*] Ieremiae 23. *Coelum et terram ego impleo*; et complures alias auctoritates adducit Magister, 1. d. 37. c. 1. et 2. Sed *ratione* arguitur sic: ubicumque operatur aliquid, ibi est; sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaiae 26.: *omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*; ergo Deus est in omnibus rebus. *Rursus*, omne agens est praesens passo, secundum Philosophum, 7. *Phys. text. c. 4.* et inde, et hoc immediate si immediate potest agere in illud, vel mediate si agat in illud mediate: omnipotens autem potest agere in quodlibet immediate; ergo est praesens cuilibet immediate.

RESPONDEO dicendum, [*Report. ib. n. 4. - Oxon. 1. d. 37. per tot. - 2. d. 2. q. 6. nn. 2. et seqq.*] verissime Deum esse in omnibus rebus; sed nequaquam id per necessariam et formalem consequentiam et per locum intrinsecum deduci ex ipsius operatione. Verum *opinantes* ex Dei operatione, vel omnipotentia recte inferri ipsius immensitatem, rem ita *delegant*: cum dicitur Deus esse in omnibus rebus, non est arbitrandum reperiri in rerum universitate, sicut *pars* essentiae, vel tamquam *accidens*; sed magis quemadmodum *agens* adest ei in quod agit: nam omne agens oportet coniunctum esse ei, in quod immediate agit, ut sua virtute illud



attingat, 7. *Phys.* text. c. 4. Cum autem Deus sit ipsum *esse* per essentiam, *esse* creatum necessario erit proprius effectus eius. Nunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo *esse* incipiunt, sed quamdiu in *esse* conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aër illuminatus manet. Secundum igitur modum, quo unumquodque *esse* habet, oportet Deum cuique adesse, quamdiu est: at *esse* est unicuique rei prae omnibus intimum; igitur Deus est omnibus rebus maxime intimus et penitissime praesens. — *Quod illatum* est recipiendum et amplectendum, tamquam fidei dogma: verissime enim Deus est in omnibus, sua immensitate implens omnia, ut Scriptura testatur *Ierem.* 23. *cit.* c. 1. et alibi saepe. Sed non recte inferri ex Dei *operatione*, probatur *primo*; nam agens, quo virtuosius et efficacius, eo magis potest agere in distans, utique per formam, secundum quam distat; igitur, cum Deus sit agens perfectissimum, non poterit concludi de eo, *per rationem actionis*, oportere esse simul cum aliquo effectu causato ab ipso, sed magis distare a productis a se. *Assumptum* declaratur ex his, quae sunt naturaliter nota: sol enim utpote causarum naturalium efficacissima; agit in passum a se longissime definitum, producendo nedum plantas et animalia, sed etiam aurum et alia id genus in fodinis et visceribus terrae, idque non per radios aut lumen, quibus inferiora perfundit, sed per formam substantialem, secundum quam distat. Etsi enim sol mediis accidentibus valeat disponere passum, nequaquam tamen potest attingere per accidentia formas substantiales: impossibile est enim, imperfectius producere perfectius se; sicuti est omne accidens respectu substantiae. Tanta etiam diversitas formarum in iis, quae generantur per putrefactionem, non videtur habere posse proprias causas correspondentes, nisi corpus coeleste, in quo virtualiter continentur omnes. Quo igitur agens est virtuosius, eo magis agit in distans per propriam formam substantialem, qua distat, etsi interim per formas alias accidentales disponat ea, in quae introducere intendit formas substantiales. — *Deinde* omnipotens sua voluntate causat quicquid vult: sed voluntate aliquid velle, non oportet volentem rei volitae esse intime praesentem; ut etiam in nobis experimur; ergo agens per voluntatem agere potest ubi praesens non est. Quamvis igitur Deus non esset praesens effectui, quem causat, sed ex loco aliquo determinato fieri iuberet quidpiam, non minus adhuc id effici, ac causari posset per voluntatem suam, perinde ac modo sit quicquid sibi causare placuerit; ergo ex actione divina nequit concludi agentis praesentia rei, quam causat, sive in quam aliqua ratione agit. — *Rursus*; ante universi creationem, non magis fuit Deus hic, ubi est modo universum, quam extra universum, ubi nihil est; ergo Deus non condidit universum, ut existens ibi praesens per essentiam suam: igitur non ut actu praesens alicui per essentiam, potest ibi agere et esse praesens per potentiam, sicut et modo. Nam extra universum, ubi nihil est, nec ubi ipse est per essentiam, potest creare Angelum. Prius igitur est praesens secundum potentiam et actionem divinam, quam secundum essentiam. Prius autem non habet repugnantiam, quantum est ex se, quin sit sine posteriori; non ergo ex praesentialitate secundum potentiam activam divinam, potest concludi, per necessariam et formalem consequentiam praesentialitas sua per essentiam. Unde cum prius intelligatur causare res, quam res ipsae sint; et per consequens, prius quam sit eis coniunctus per essentiam, non sequitur profecto ratione suae actionis coniunctio per essentiam. — *Postremo*, de-

claratur sic: nam non est transitus a contrario in contrarium, nisi propter mutationem in aliquo; aliter enim eodem modo dicerentur contradictoria de aliquo, sicut prius: sed cum Deus creat aliquam rem, de non praesente per essentiam illi rei fit praesens; ea mutatio utique non est ex parte Dei, sed ex parte creaturae; ergo oportet praeintelligere mutationem creaturae a *non esse* ad *esse*, antequam Deus sit illi praesens per essentiam: mutatur autem creatura a *non esse* ad *esse*, per divinam actionem; ergo prius intelligitur Deus per potentiam agere aliquid, quam ei per essentiam suam praesentem esse; adeoque ex hoc quod Deus est agens, minime potest concludi esse intime praesentem per essentiam effectui a se producto. — Deum igitur esse per suam substantiam rebus omnibus intime ac necessario praesentem, adeo ut ea perfectio, quam *immensitatem* appellamus, non subsit imperio voluntatis suae, ut caeterae omnes, quae de necessitate consequuntur ens intensive infinitum, dogma est fidei, quod non concluditur per locum intrinsecum, ex ipsius Dei operatione, sive omnipotentia: et quoniam id medium caeteris videtur efficacius, multo minus Dei immensitatem inferunt caetera, quae solent adduci, nempe ex infinitate, immutabilitate, aeternitate, etc.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Report. i. d. 37. q. 2. n. 11.*] cum dicitur: Deus non est in omnibus, quia tunc videretur esse in seipso; respondeo, haud id posse inferri, nisi ubi accipitur uniformis modus essendi: Deus autem creditur esse in rebus per praesentiam et essentiam; at res sunt in ipso, secundum *esse* cognitum, et obiective et virtualiter; ac propterea non sequitur Deum esse in se ipso; cum dissimili prorsus modo Deus sit in omnibus rebus, ab eo quo omnia sunt in illo.

AD SECUNDUM est responsio *dicentium* sic: [*Report. ib. n. 4. - Oxon. ib. n. 2. et seqq.*] Nullius agentis quantumcumque virtuosi actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat; etsi res distent a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae. *Verum* huic responsioni obviam itum est supra *prima ratione*, qua probatum est agentia naturalia, quo efficaciora, eo in magis distans agere per formam ipsam substantialem, qua distant ab iis in quae agunt. - *Deinde* quamvis de facto agens creatum non agat communiter in distans, quin agat in medio sibi proximo aliqua actione, sive *simili* actione qua agit in distans, sive *dissimili*; id nihilominus evenit, *vel* quia ex aequo et medium et terminus sunt eius actionis capaces; *vel* quia habet duas potentias determinatas, quibus in ambas potest actiones, et secundum unam agit in medium, secundum vero aliam in distantem terminum; *vel* denique, quia ex eius actionis imperfectione, cogitur prius producere imperfectius in medio et exinde perfectius in termino remoto: quae omnia si supponerentur abesse ab agente creato, nihil obstaret, quin agere valeret in distans, non agendo in medium. Si igitur per impossibile Deus esset in determinato loco, haberet tamen potentiam infinitam, quandoquidem ipse careat iis conditionibus, quibus necessario subest agens naturale, non determinatur enim ad aliquid producendum in medio, ut agens limitatum, nec cogitur producere prius imperfectius, quo ad perfectiora producenda pertingere posset, quando imperfectius non est dispositio essentialiter exacta a perfectiori, nec per duas potentias ordinatas attingit producta, nihil omnino impediret, quominus

producere valeret aliquid in distans, nihil producendo in medio. — Porro, dictum est id evenire communiter et regulariter; quia etiam aliquod agens creatum de facto agit in distans, nihil producendo in medio: Angelus [*Oxon.* 2. d. 9. q. 2. n. 16.] enim alteri Angelo distanti loquens, causat in illo conceptum, quem vult illi esse manifestum, nihil interim imprimendo in mediis, quippe quae cum sint corporalia, incapacia sunt omnis spiritualis impressionis. — Ex his ergo *ad argumentum respondeo*, etsi agenti naturali regulariter non liceat quidpiam agere in distans, nisi per media, id nihilominus evenire, atque accidere ei ex imperfectione sui, ut dictum est: quae imperfectio, cum locum non habeat in agente infinito, si per impossibile uno loco contineretur et ubique non esset, adhuc in distans agere posset.

AD TERTIUM, concedo non eodem modo Deum esse in bonis quos diligit atque per charitatem inhabitat, ac in malis quibus irascitur ac poenis condignis punit: quod et Magister, 1. d. 37. c. 2. docet ex Augustino, *Deus*, inquiring, cum *sit in omnibus essentialiter, ac totus in illis, tamen plenius esse dicitur, quos inhabitat, idest, in quibus ita est, ut faciat eos templum suum. Mali vero etsi ibi sint ubi ipse est qui numquam deest, non tamen sunt cum eo.* Quod et exemplo declarans Augustinus, Tract. III. super Joann. *ut caeci, inquit, in luce, non sunt cum luce.*

AD ARGUMENTA quae adducuntur *pro solutione*, quatenus videntur concludere Dei praesentiam in omnibus per operationem. *Ad primum* respondeo distinguendo *maiores*; [*Oxon.* 2. d. 9. q. 2. n. 18.] ubicumque operatur aliquid, ibi est, vel per praesentiam suae essentiae vel per virtutem provenientem ab illa; concedo: aliter; nego: ostensum est enim, non oportere semper essentiam agentis esse passo praesentem. *Ad secundum* ex Philosopho respondeo, [*Report.* et *Oxon.* loc. supr. cit.] dictum eius verum esse de agentibus naturalibus, quae agunt per formas, seu qualitates naturales, quibus nequeunt agere in remotum nisi prius per alias formas operentur in propinquum. Id autem locum habere non potest in Deo, qui per voluntatem liberam agit, nec indiget ullis formis activis ad quodvis producendum: ideo nihil agendo, aut producendo in propinquo, posset agere in remotius, si per impossibile ibi non adesset.

## ARTICULUS II.

### UTRUM DEUS SIT UBIQUE.

*Doct. Oxon.* 1. d. 37. — *Report. ib. q. 1.* — *S. Thom.* 1. p. q. 8. a. 2.

VIDETUR dici non posse, Deum ubique esse et reperiri. Nam [*Report.* 1. d. 37. q. 1. n. 1.] Augustinus, 83. qq. quaest. 20. *Deus*, inquit, *non est alicubi*; quod et probat per hoc; quia *quod alicubi est, continetur loco: quod continetur loco, corpus est: Deus autem non est corpus: non ergo alicubi est.* Quod autem alicubi non est, profecto non est ubique: cum ubique esse involvat necessario alicubi esse. Hinc [*Oxon.* 2. d. 2. q. 5. n. 1.] Boëtius, de Hebdomadibus, *Communis animi conceptio est*, inquit, *incorporalia in loco non esse*; non est ergo dicendus Deus ubique esse.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Totum est, extra quod nihil est; sed Deus totus est in uno loco; igitur extra illum locum non est; non est igitur ubique.

3. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Si Deus esset ubique; igitur cum creat rem aliquam, incipit esse ubi prius non erat; et similiter desinit esse ubi prius erat, cum aliquid annihilat; igitur mutatur. Non est autem attribuenda mutatio ulla Deo prorsus immutabili; igitur nec fieri potest, ut sit ubique. *Probatio maioris*: Deum esse in lapide non dicit solam relationem et habitudinem lapidis ad Deum; imo importat relationem in utroque extremo, quoniam dum est in lapide, est simul cum lapide; si igitur sunt simul, mutuo referantur oportet. Sed lapide non existente, non refertur Deus ad lapidem ista relatione; igitur mox ac incipit esse cum lapide, mutatur per novam relationem. *Confirmatur*: Angelus conceditur mutari quia nunc est in loco, in quo non fuit prius; non quidem quasi ex novo loco acquirat aliquam formam de novo, sed quatenus per praesentiam nunc est in aliquo loco, in quo prius non fuit; igitur si Deus nunc sit praesens alicui rei de novo creatae cui antea non erat praesens, plane mutatur; adeoque si ipse esset ubique, mutationi subiectus foret; quod non est dicendum.

CONTRA. [*Report. ib. n. 10.*] Ierem. 23. *Numquid non coelum et terram ego impleo, dicit Dominus?* Est igitur ubique. Quod et pluribus Sanctorum auctoritatibus confirmat Magister 1. d. 37. c. 1. et 2.; et inter alios producit Hilarium, 8. *De Trinit.* ita scribentem; *Deus immensae virtutis, vivens, potestas, quae nusquam non adsit, non desit usquam, se omnem per sua edocet, ut ubi sua sint, ipse esse intelligatur.*

RESPONDEO dicendum, [*Report. ib.*] Deum esse ubique, idest, sua immensitate ita pervadere penitissime omnia, ut nihil omnino sit, cui non adsit Dei substantia infinite diffusa. Id tamen potius esse *creditum*, quam demonstrative *probatum* (de quo *art. praec.* actum); nihilominus ad id adduci posse Magistri rationem ex 1. d. 37. *lit. H.*, veluti caeteris probabilior: est autem ista; Deus per essentiam suam aut est ubique, aut nusquam est, aut alicubi, ita ut non ubique. Non est autem dicendus esse alicubi tantum; quia tunc foret limitatus et contentus a loco; vel (ut ait ille) *localis* esset. Neque rursus dici potest, Deum nusquam esse: quod enim nusquam est, nihil videtur esse in rerum natura; relinquitur ergo, Deum esse ubique per suam essentiam. Itaque, concludit Magister: *Ergo ubique tota divina essentia, quae continet totum et penetrat totum; quae nec pro sui immensitate ullo modo comprehendi potest.* Unde Augustinus: *Deus ubique est, cui non locis, sed actionibus propinquamus.* Haec ille.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. 2. d. 2. q. 6. n. 16.* — *Report. l. c. n. 11.*] non alio sensu Augustinum et Boëtium negare Deum et spiritualia in loco esse, nisi eo modo, quo corpora sunt in loco. Unde revera Deus non est alicubi; quia non est ita in uno loco, ut non sit in omnibus aliis: tunc enim oporteret esse commensuratum ei loco; quod incorporalibus repugnat.

AD SECUNDUM, [*Report. ib.*] cum dicitur: *Totum est, extra quod nihil est: tō extra et potest referri ad totum, et ad locum in quo est.* Primo modo, est vera, sic exponendo: *Totum est, extra quod nihil est totius*; unde sic totum est, cuius nihil est extra. Si autem referatur ad *locum* in quo est, propositio est falsa; quia ipsummet totum potest esse extra locum illum, sicut potest dici de anima rationali, quae tota est in toto, extra enim ipsam in digito, nihil est eius, tamen ipsa tota bene est extra digitum.



AD TERTIUM dicendum, [*Report. ib. n. 12.*] non sequi: Deus incipit esse ubi prius non fuit; igitur mutatur. Id enim evenit propter mutationem eius, in quo est. Et ad *probationem* respondeo sic: ea simultas non dicit relationem in utroque extremo, sed tantum in altero, scilicet in creatura; refertur enim creatura ad Deum secundum illam relationem, et Deus sub ratione absoluta terminat ipsam relationem, a qua determinatur et Deus, et ideo talis relatio nonnisi appellative est in Deo. Ea igitur simultas non est unitas rationis, quamvis uno nomine significetur. *Ad confirmationem* respondeo, in Angelo et in loco esse simultatem mutuam et eiusdem rationis in utroque. Nam Angelus habet latitudinem definitivam ad locum; quia ita est hic, ut non alibi; ac propterea, cum locum mutat, aliter se habere necesse est.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM DEUS SIT UBIQUE PER ESSENTIAM, PRAESENTIAM ET POTENTIAM.

*Doct. Report. 1. d. 37. q. 2. — S. Thom. 1. p. q. 8. a. 3.*

VIDENTUR haud recte assignari modi, quibus Deus dicitur esse in omnibus rebus. Nam [*Report. 1. d. 37. q. 2. n. 1.*] ubi Deus est praesens per praesentiam, ibi etiam oportet esse praesentem per essentiam et potentiam; igitur ii modi existendi unum involvit reliquos, nec proinde recte tamquam distincti assignantur.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Si ex eo quod aliquibus concessa sit gratia, dicatur Deus esse in his speciali aliquo modo, innumerae profecto forent excogitandae rationes, secundum quas diceretur Deus existere in rebus: id vero minus convenienter poneretur; igitur nec specialis modus est dicendus, cum inhabitat per gratiam. *Probatio sequelae*: Gratia quaedam forma supernaturalis est; igitur si ex hac forma innascetur novus modus existendi, pariter multiplicandae forent eiusmodi rationes existentiae divinae, secundum numerum formarum, quas creaturis largitur.

CONTRA. [*Report. ib.*] Gregorius super Ezechielem (et adducitur a Magistro, 1. d. 37. c. 1.) *Licet Deus, inquit, communi modo omnibus rebus insit praesentia, potentia, substantia, tamen familiariori modo per gratiam dicitur esse in illis, qui mirificentiam operum Dei acutius et fidelius considerant.*

RESPONDEO dicendum, [*Report. ib. n. 13.*] competenter esse assignatos modos, quibus Deus esse creditur in creaturis. Nam si consideratur Deus ut causa *effectiva* et conservativa omnium, sic recte dicitur esse in rebus per *potentiam*: haec enim respiciunt et spectant ad infinitam potentiam primae causae. Si autem intelligatur Deus ut omnia *cognoscens* nude et aperte per scientiam infinitam, omnia profecto sunt sibi praesentia: ratione igitur determinationis suae substantiae dicitur esse in rebus per *praesentiam*. Quia autem omni rei illabitur ratione suae illimitatae immensitatis, sic est in omnibus per *essentiam*. Ut autem dat quamdam formam ad operationem eliciendam, cuius actionis ipse est terminus, sic specialiter est in sanctis, per gratiam et charitatem; recte igitur assignantur ii modi existentiae divinae in rebus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Report. ib.*] quamvis

ubi Deus est per essentiam, ibi sit et per praesentiam et e converso; alia nihilominus est ratio essendi per praesentiam, ac sit per essentiam, vel potentiam et gratiam, ut extitit declaratum.

AD SECUNDUM dicendum, [*Report. ib.*] licet Deus det multas formas ad operandum, non tamen est terminus immediatus earum actionum, sive operationum, sed dumtaxat mediate: est tamen terminus operationis immediatus, in quantum inclinat animam per charitatem et gratiam; ideo non est par ratio de hac forma, ac de aliis.

## ARTICULUS IV.

### UTRUM ESSE UBIQUE SIT PROPRIUM DEI.

*Doct. locis. inf. citand. — S. Thom. 1. p. q. 8. a. 4.*

VIDETUR esse ubique haud esse proprium Deo. Etenim quod inest alicui ut *proprium*, impossibile est alteri communicari; sed esse ubique competere potest alteri a Deo; ergo id non est Dei proprium. *Probatio minoris*: [*Oxon. 4. d. 10. q. 2. n. 14.*] si Deus converteret in corpus Christi omnia corpora universi, quemadmodum convertit panem, Christi corpus esset ubique; loca enim omnia occuparet; igitur occupare omnem locum non est solius Dei proprietas.

2. PRAETEREA. [*De rer. princ. q. 7. et 8. per tot.*] Prima materia una est in rebus omnibus, tam corporalibus quam spiritualibus; sed unam existens in rebus omnibus sensibilibus et intelligibilibus, ubique est: omnia enim quae sunt in loco, seu *circumscriptive*, seu *definitive*, omnem sane occupant locum; cum igitur alteri a Deo conveniat esse in omni loco, non est Dei proprium esse ubique.

CONTRA. Deus est ubique ex immensitate; proprium autem est Dei, esse immensum, sicuti et esse infinitum per essentiam; ergo perinde proprium est illi esse ubique.

RESPONDEO dicendum, ita convenire Deo esse ubique, ut nulli alteri ab ipso competere queat, ac proinde id esse illi proprium. Et *declaratio* est ista: [*Oxon. 1. d. 39. n. 9.*] naturam divinam necessario esse intime praesentem unicuique rei adeo ut aliter evenire nequeat, id profecto consequitur infinitam perfectionem eius, quatenus nimirum est ipsum esse per essentiam, habens et complectens omnem possibilem perfectionem: etsi id nequeat a nobis per necessariam consequentiam concludi et declarari; quicquid [*Oxon. 1. d. 8. q. 3.*] autem necessario consequitur divinam naturam est adeo illi proprium, ut impossibile sit alteri communicari; sicuti et omni alio enti ab ipso repugnat inesse eam rationem, ex qua proficiuntur et quam consequuntur eiusmodi necessariae perfectiones; igitur Deum esse ubique, tamquam proprium inest ei, ac proinde cuivis alteri incommunicabile. Hinc recte Ambrosius, *lib. 1. De Spiritu Sancto*, probat, Spiritum Sanctum non esse creaturam, quia ubique est, ita dicens: *Cum omnis creatura certis naturae suae sit circumscripta limitibus, quomodo quis audeat, creaturam appellare Spiritum Sanctum, qui non habet circumscriptam, determinatamque virtutem, quae et in omnibus et ubique semper est: quod utique divinitatis et dominationis est proprium?* Haec Ambrosius.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, concedo [*Oxon. 4. d. 10. q. 2. n. 15.*]

posse Christi corpus sacramentaliter esse ubique, seu etiam non sacramentaliter; sed nego proinde fore tunc ei communicatam eam perfectionem eo modo, quo inest Deo: siquidem illud corpus per replicatam praesentiam sui in omni loco, non evaderet immensum, nec maioris perfectionis entitativae, ac si in uno dumtaxat loco reperiretur. Deus igitur ex sua immensitate necessario est ubique, quia nullum potest esse *ubi*, in quo non sit secundum potentiam, praesentiam et essentiam: et hoc pacto ita impossibile est alteri a Deo esse *ubique*, sicuti repugnat esse infinitum et immensum. At non repugnat (ut dictum est) aliquod ens finitum, per Dei potentiam; esse in quocumque *ubi*; nec propter hoc proprie tale ens esset dicendum *esse ubique*, sicut Deus, cum non sit immensum, ex quo necessario Deus est ubique.

AD SECUNDUM, respondeo, etsi omnia et spiritualia et corporalia constarent materia unius rationis, nihilominus eam neque esse ubique, neque immensam subinde. Nam [*Oxon.* 4. d. 11. q. 3. n. 18.] materia est una instar aliarum specierum; caeterum est distincta numero, pro distinctione individuorum, quae materia constant. Unde Philosophus, 12. *Metaphys.* c. 2., ex intentione determinat, principia per se principiatorum esse alia, sicuti alia sunt principjata, idque et secundum genus et speciem et numerum.

## QUAESTIO NONA.

### DE DEI IMMUTABILITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de Immutabilitate et Aeternitate divina, quae Immutabilitatem consequitur.

*Circa immutabilitatem vero quaeruntur duo.*

1. Utrum Deus sit omnino immutabilis. - 2. Utrum esse immutabile sit proprium Dei.

### ARTICULUS I.

#### UTRUM DEUS SIT OMNINO IMMUTABILIS.

*Doct. Oxon.* 1. d. 8. q. 5. — *Report. ib.* q. 2. — *De rer. princ.* q. 3.  
*S. Thom.* 1. p. q. 9. a. 1.

VIDETUR Deus non esse omnino immutabilis. Etenim [*Report.* 1. d. 8. q. 2. n. 1.] Deus habet habitudinem ad mutabile; ergo est mutabilis. *Antecedens* ex eo constat, quia Deus respectu creaturarum mutabilium habet rationem primi Principii, sive causae primae: causa autem et principium dicunt habitudinem ad causatum et principiatum. *Probat*ur itaque *consequentia*: mutato uno correlativorum, oportet mutari et illud quod habet habitudinem ad ipsum, saltem secundum talem habitudinem; principium autem et principiatum correlativa sunt; ergo ad mutationem principiatorum necessario mutatur principium, propter habitudinem ad principjata.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.* — *Oxon.* 1. d. 8. q. 1. n. 1.] Deus habet operationem proximae causae efficientis ad aliquid mutabile, quod immediate est ab ipso; igitur aliter se habet nunc quam prius. Nam si eodem

modo se haberet nunc sicut prius, cur aliquid magis producitur nunc quam prius? Ratio enim istius profecto non est ex parte *mutabilitatis effectus*; quia huius causa quaeritur, quare nunc producitur et non antea productus fuit: nec ex parte *passi*; quia nullum requirit; igitur causa erit ex parte agentis, quatenus nunc producit et non prius; adeoque ipsum agens necessario mutatur.

3. PRAETEREA. [*Report.* 2. d. 1. q. 3. n. 1.] Causa aequae determinata ad effectum, semper aequae agit: nam si nunc agit et aliquando non exiit in effectum, sane non potest intelligi aequae determinata. Deus autem non semper mundum causavit, sed in principio temporis; igitur ab aeterno extitit indeterminatus ad agendum; determinatio autem ei accessit, cum in opus exivit, condendo mundum. Atqui non videtur fieri posse transitus ab indeterminato ad determinatum sine mutatione ita transeuntis; ergo Deus in mundi creatione subiit mutationem.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 30. q. 2. n. 11.] Deus, etsi cognoverit omnia in aeternitate, cum tamen ipse creat lapidem in tempore, noviter intelligit se creantem lapidem; si enim intellectus creatus potest id cognoscere, multo magis infinitus: ex ea autem cognitione comparativa potentiae suae ad lapidem creatum, exurgit in ipso nova relatio rationis; igitur si non repugnat Deum, ex nova comparatione sui intellectus, recipere novum respectum rationis, non est omnino immutabilis.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 1.] Apostolus, 1. ad Timoth. c. 6. *Qui solus, inquit, habet immortalitatem*: Quod declarans Augustinus, 1. *De Trinit.* c. 1. *Solus Deus, ait, habet immortalitatem, quia vera immortalitas, incommutabilitas est.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* ib. n. 2.] Deum esse omnino immutabilem. Quod sane necessario sequitur ex *omnimoda simplicitate* eius. Cum enim ob maximam simplicitatem, Deus sit expers, nedum omnis *compositionis* tam *intrinsecae*, ex partibus essentialibus (ut vocant) provenientis, quam *extrinsecae*, ratione accidentium, quippe quae in Primo locum non habeant, verum etiam omnis *componibilitatis* (ut tute extitit declaratum supra, q. 3.); infinito enim penitus repugnat in compositionem alterius venire; est [*Quodlib.* q. 5.] namque infinitum essentialiter *totum*, ideoque rationem *partis* habere contradictionem implicat; quicquid autem alteri componibile est, pars totius quod ex illis componitur sit oportet; eadem ergo necessitate Deus simplex est, ac immutabilis: si enim aliquam, vel minimam intelligatur subire mutationem, statim ab *omnimoda simplicitate* excidisse probatur; quia in compositionem illius per quod, vel a quo mutaretur, veniret, atque ita componibilis foret, ac proinde non *omnimoda simplicitate* polleret. Ut ergo repugnat Deo non esse perfecte simplicem, ita et esse mutabilem; unde Augustinus, 11. *De Civit.* c. 10. *Est itaque, inquit, bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus.* Ac propterea per Malachiam dicit, *Ego Deus et non mutor.* c. 3.

Et quamvis huic veritati declarandae iam dicta satis esse possint, quia [*De rer. princ.* q. 3. per tot.] tamen Dei immutabilitas aegre admodum intelligitur ab his, in quibus virtus imaginativa dominatur super intellectivam virtutem, nequeuntibus proinde intelligere divinum velle, nisi ad modum humanae volitionis, iuvabit, ordine congruo procedentes, enucleatius rem declarare. Quoniam igitur primum Principium tripliciter potest considerari: *primo*, ut est quoddam perfectum ens in se: *secundo*, qua-



tenus ab aeterno potest producere creaturas: *tertio* denique, ut actu creat, vel causat creaturas; sub nulla harum considerationum Deo advenire posse aliquam mutationem, ex iis, quae subiiciuntur, manifestum erit. — *Et primo* quidem, quatenus Deus est *quoddam ens perfectissimum*, utpote independens, necesse esse, actualissimum et alia id genus, quae illi rectissime attribuuntur, nullam subire posse mutationem, *probat*ur: impossibile est quidpiam mutari, vel posse mutari quocumque genere mutationis, nisi aut aliquid acquirat, vel intelligatur posse amittere, vel penitus novum esse acquirat, vel totum quod habet deperdat. Sed in primo Principio nulla ex his mutationibus seu secundum partem, seu secundum totum, locum habere potest; ergo est omnino immutabile. *Probat*io minoris: Ens quod est infinitae actualitatis re et ratione non potest ad aliquam ulteriorem perfectionem moveri, vel intelligi moveri; quia tunc profecto non foret re et ratione in fine actualitatis: nihil enim movetur ad id quod est, vel quod possidet, vel praehabet. Nec etiam potest moveri, ut quidpiam amittat, quia tunc nec simplex, nec summe necessarium esset. Nec potest moveri, ut novum esse acquirat ex integro; quia tunc non a se, sed ab alio esset: ut enim inquit Augustinus, 1. *De Trinit.* c. 1. *Nihil seipsum gignit, ut sit.* Nec fieri, aut intelligi denique potest, ut secundum totum esse amittat; quia tunc actualissimum non esset: quanto enim aliquid plus habet de actualitate, tanto minus est in potentia ad non esse; actus itaque purus et infinitus et summe necessarius caret prorsus potentia omni tendenti in non esse; et pariter repugnat sibi potentia transeundi ex non esse ad esse: quod genus mutationis *Versio* appellatur a Damasceno. Primum igitur Principium, quatenus est in se entium omnium perfectissimum, necesse esse, a se, simplicissimum, actus ab omni materia et potentialitate separatus, nec re nec ratione est capax subeundi ullum genus mutationis. — Quod vero perinde Deus incapax sit alicuius mutationis, ut intelligitur *habituale principium creaturae*, sub ratione triplicis causae, scilicet efficientis, formalis exemplaris et finalis, declaratur singillatim de unaquaque ratione causalitatis. Et primo *de efficiente*. Nam Aristoteles, 8. *Phys.* text. c. 27. et inde, et 11. *Metaph.* sum. 4. c. 1., et *de motibus animalium*, vult ex sententia, omnia mobilia reduci ad unum primum immobile et per se et per accidens; quia alioquin (ut dicit 2. *Metaph.* c. 2.) in moventibus et motis daretur processus in infinitum: id autem non esse admittendum probat *ibidem*; est igitur standum in aliquo uno immobili, quod est principium totius motus. Idipsum ostendit Augustinus, 8. *super Genesim*, c. 19. 20. et 21. declarans qualiter omnis motus ab immobili fuit et in immobili radicatur: si enim movetur digitus, stat cubitus, si cubitus, stat humerus, si humerus, stat corpus; si movetur unus pes, stabit alter; oportet ergo primum omnium motorem esse omnino immobilem et immutabilem. — Quod vero nulla in eo cadere possit mutatio, ut habet rationem *causae formalis*, declaratur: nam nihil omnino pati potest, nisi per principium materiale, sicut nec agere, nisi per principium formale; ergo impossibile est primam formam pati, nisi aliquid materialitatis involvat: Deus autem prorsus immaterialis est; ergo ut prima forma, omnino impassibilis, ac immutabilis est. Hinc Augustinus, 7. *De Trinit.* c. 5. vult Deum non nisi abusive vocari substantiam; quoniam substantia accidentibus substat, Deus vero alteri subesse non potest; atque ita nihil in eo sit, quod alteri inesse dicatur. Quod eousque

verum est, ut neque caeterae formae subiectae accidentibus sint, nisi ratione materiae, ut humanitas: non enim suscipit accidentia, in eo quod ipsa est, sed in eo quod materia sibi est subiecta. - Quantum ad rationem *causae finalis* attinet, Deum ut omnium finem, nullam subire mutationem, probatur: quia finis et bonum idem sunt, 3. *Metaph.* text. 3.; igitur quod habet rationem universalis finis, oportet esse omne bonum: et si cadat a ratione alicuius boni, cadit a ratione universalis finis. Si igitur Deus aliquam subiret mutationem, id sane eveniret, vel quia aliquid *acquireret*, vel aliquid *amitteret*: si ex acquisitione ei mutatio accideret, igitur non extitit omne bonum, nec universalis omnium finis: si mutari dicatur quia aliquid amittit, ergo excidit a ratione universalis boni et subinde amittit rationem universalis finis; est igitur omnino immutabilis Deus, ut omnium finis.

Superest igitur ostendenda Dei immutabilitas, ut consideratur *principium actuale novae creaturae*. Pro cuius declaratione sciendum, Dei voluntatem semper esse suo actui coniunctam. Nam perfectior est potentia proprio actui coniuncta, cum actus ad potentiam naturaliter ordinetur. Aut ergo potentia Dei est *semper*, aut *numquam*, aut *aliquando* actui coniuncta; *numquam* habere proprium actum, est impossibile. Nec *aliquando*; quia tunc cum actu careret, imperfecta intelligeretur; superest ergo *semper* eam et necessario actum proprium habere; nec aliud esse ab ipso actu. Ex quo statim sequitur, actum volendi in Deo esse tanti et eiusdem ambitus, ac ipsam potentiam; ac subinde, quemadmodum potentia eadem est respectu oppositorum et respectu differentiarum omnium temporis, ita et actum: perinde enim est immensus et illimitatus, ac ipsa voluntas. Unde sicuti esse et essentia idem sunt et eiusdem ambitus, in Deo ita voluntas et velle. Ex his igitur *propositum ostenditur* sic: nam Deus eadem potentia volitiva invariata et immutata potest velle aliquid esse et non esse, divisim, et in qualibet temporis differentia; ergo pariter uno, eodemque actu invariato et immutato potest velle aliquid esse et velle non esse; et in quacumque temporis differentia. Etenim is actus est idem ac potentia et aequalis ambitus cum illa; adeoque quemadmodum omnis differentia entis vel esse clauditur sub eadem essentia indivisibili, sic omne velle et omne nolle, pro quacumque temporis differentia, clauditur sub actu volendi, necessario coniuncto voluntati divinae. Quare, Deum velle hoc esse et nolle hoc esse, vel velle non esse, est idem actus volendi, qui sortitur diversa vocabula, secundum quod comparatur diversimode ad creaturas. Et sicut ad idem esse, eandemque essentiam invariabilem diversimode comparantur creaturae, secundum diversos gradus imitationis et imitabilitatis; ita ad idem velle illimitatum comparantur omnia, quae accipiunt esse, vel desinunt esse per illud, citra omnem eius actus mutationem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Report. ib. n. 3.*] primum Principium haud dicere necessariam habitudinem ad principiata; imo nullam, ne accidentalem quidem, fundare relationem ad ipsa; adeoque per mutationem principiatorum, nullam redundare posse mutationem in Principium. Ratio autem cur nullam fundare queat eiusmodi habitudinem ad principiata, est quia primum Principium libere causat quicquid causat; causata proinde libere et contingenter cum causentur, necessario finita et contingentia sunt, principium vero summe necessarium; nequit igitur

ullam habitudinem et praesertim necessariam importare ad principiata; quia exinde haud esset summe necessarium; de quo actum, *q. 3. a. 6. iterum repetito.*

AD SECUNDUM, neganda est *consequentia*; quia [*Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 23.*] si velle meum esset sufficiens causa effectus, et hodie vellem aliquid crastina die ponendum a parte rei; illud cras produceretur nulla facta mutatione in me et absque novo actu volendi. Voluntate igitur aeterna Deus producit quicquid in tempore accipit *esse*, citra omnem sui mutationem: nam uno actu volendi illimitato decrevit et voluit omnia contraria et opposita et pro qualibet temporis differentia; quae cum successive accipiunt esse, nihil novi ex parte Dei exurgit, sed dumtaxat terminat habitudines, quibus creaturae necessario referuntur ad ipsum; de quo *infra, q. 13. a. 7.*

AD TERTIUM respondeo sic: [*Report. 2. d. 1. q. 3. n. 14.*] agens voluntarium potest esse determinatum ultima determinatione et tamen non aequaliter agere nunc ac prius, vel postea; quia etsi nunc sit ultimate determinatum, non tamen pro hoc instanti, sed pro alio. Ideo nunc semper eodem modo causatur effectus, quia ultimata determinatione potest velle in hoc *quando* rem esse, pro illo *quando* cum vult eam ponere in *esse*; quamvis alias praesupponatur passum optime dispositum. Ad hanc solutionem spectant dicta *a. 6. cit. quaest. 3.*

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 30. q. 2. n. 12.*] Deum quicquid cognoscit atque intelligit, in aeternitate cognovisse, nec ullam novam cognitionem vel comparisonem aut respectum subinde rationis novum ei advenire posse. Sicut igitur in aeternitate cognoscit se pro aliquo tempore creaturum lapidem, ita et novit in aeternitate se creantem lapidem. Hoc est dictu, in aeternitate cognoscit relationem actualem eius ad illud quod pro instanti A. erit, et cognoscit relationem sui quasi potentialem, rationis tamen, pro aliquo tempore; quatenus scilicet relatio realis novae creaturae ad ipsum est suo tempore terminanda. Et ratio cur ita rem hanc ita explicandam putemus, est eadem quae in argumento adducitur; quia [*Oxon. 1. d. 5. q. 2.*] Deus est re et ratione tanta necessitate immutabilis, quanta est infinitum esse, et necessarium esse, et actus purissimus, cui subinde in intellectu est impossibilis omnis ratio potentiae, et mutationis et mutabilitatis; non est ergo ad novum respectum rationis mutabilis; non igitur ex tempore sibi est comparatio nova lapidis creati ad se ut creantem; quia accideret mutatio: siquidem non contingit intelligere transitum a contradictorio in contradictorium, sine mutatione: si enim nulla mutatio esset in aliquo, nec esset ratio quare magis unum contradictoriorum modo sit verum, quam reliquum, et e converso: et ita vel ambo simul vera, vel simul falsa; quod est impossibile. Deo autem producente in se novum respectum rationis, alterum contradictorii extremum modo foret verum de aliquo, quod prius non erat verum; nam modo consideratur sub aliqua ratione, sub qua prius non considerabatur ab intellectu divino; atque ita is intellectus aliquam mutationem subiret.

## ARTICULUS II.

## UTRUM ESSE IMMUTABILE SIT DEI PROPRIUM.

*Doct. Oxon.* 1. d. 8. q. 5. - *Report. ib.* q. 3. - *De rer. princ.* q. 4.  
*S. Thom.* 1. p. q. 9. a. 2.

VIDETUR immutabilitas haud esse proprietas Dei. Siquidem, [*Oxon.* 4. d. 12. q. 5. n. 1.] secundum Auctorem sex principiorum, *Forma est simplex invariabili essentia consistens*. Sed invariabile est immutabile; igitur si forma invariabilis est; non solius Dei est esse immutabile. Atque idem de forma simplici videtur affirmasse Boëtius in libro *De Trinit.* cum dixit: *Forma simplex subiectum esse non potest*. Non mutaretur autem, seu variaretur, nisi aliquid recipiendo in se; igitur alteri a Deo convenit esse immutabile.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 5.] 2. *Metaph.* text. 4: *Sempiternorum principia verissima esse necesse est; quia aliis sunt causa veritatis*. Unde Augustinus, 2. *Soliloquiorum: spectamina*, inquit, *disciplinarum quisque verissima esse nulla dubitatione concedit*. Et Boëtius *de Hebdomadibus: Communis animi conceptio est, quam quisque probat auditam*; igitur prima principia pollent incommutabili veritate: sunt autem principia eiusmodi in unaquaque disciplina; igitur non solius Dei est, esse immutabile.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 12.] Si Deus necessario se haberet ad primum productum, tale causatum foret immutabile; quia necessario dependens ab immutabili: sed Deus necessitate naturae videtur produxisse primum causatum, ut existimarunt Philosophi; igitur non solus Deus est immutabilis. *Probatio minoris*: in omni differentia entis, necessitas est perfectior contingentia; ergo in illa differentia entis quae est causa, necessitas est contingentia perfectior; perfectissima igitur causa necessario causat.

4. PRAETEREA. Deus est immutabilis, ex *art. praec.*; ergo immutabiliter se habet ad illud quod immediate respicit; ergo illud aliud est pariter immutabile. *Probatio primae consequentiae*: immutabile, quod est primum agens, primaque causa, non potest diversimode se habere ad effectum suum; nam si diversimode se haberet, videretur mutationem subire. *Probatio secundae consequentiae*; necessarium est illud, ad quod necessarium immutabiliter et necessario se habet; necessarium autem est immutabile; igitur aliud quid a Deo est immutabile.

5. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 30. q. 2. n. 4.] Omne necessarium est immutabile; sed creaturae, licet in existentia reali sint contingentes, sunt tamen necessariae in *esse* possibili; quia ipsum possibile *esse* est necessarium, quod respicit omnipotentia Dei: non est enim circa impossibilia; igitur sunt in tali *esse* immutabiles; fieri enim non potest ut earum *esse* quidditativum varietur, secundum quod sempiternam habent veritatem; non est ergo solus Deus immutabilis.

CONTRA. [*Report.* 1. d. 8. q. 3. n. 4.] Apostolus, 1. ad Timoth. c. 6° *Qui solus*, inquit, *habet immortalitatem*: Quem locum commentans Augustinus, 1. *De Trinit.* c. 1., ait: *Cum et anima immortalis esse dicatur et sit; non autem diceret, «solus habet», nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solius est*



*Creatoris*; expresse ergo docet et profitetur immutabilitatem ita esse Dei propriam, ut nulli possit competere creaturarum.

RESPONDEO dicendum, [*Report. ib. - Oxon. i. d. 8. q. 5. per tot.*] *immutabile* eousque esse Deo proprium, ut talis immutabilitas omni repugnet creaturae. Et *declaratio* est ista: nam cum nulli creaturarum conveniat *esse*, secundum totam perfectionem possibilem (tunc enim creatura foret de se *esse*, et non acciperet *esse* ab alio, et subinde creatura non esset); necessario enti creato inest privatio alicuius gradus entitatis, qui non repugnet ei, quatenus ens est: ex quo fit, ut creatura omnis possibilis sit, idest, possit esse terminus potentiae simpliciter, cuius terminus esse nequit ens infinitum, eo quod sit necesse *esse* et non possibile *esse*. Quod autem possibile est, ut potest esse terminus potentiae effectivae ipsius, ita cum factum fuerit, ab eodem potentia potest destrui. Non enim est maioris virtutis, sed eiusdem, redigere in nihilum quod factum est, et dare *esse* ei quod in se nihil est; ergo si omnis creatura est possibile esse, omnis creatura est mutabilis, eo genere mutationis, quod *Versio* appellatur a Damasceno. — *Deinde*, nulla est creatura, quae alteri componibilis non sit (ut extitit declaratum supra, *quaest. 3. a. 8.*); quod in primis de accidentibus constat; ad quorum naturam necessario sequitur, substantiae inhaerere et proinde esse componibile cum subiecto; ergo tam subiectum, quam id, quod in ipso recipitur, mutabilia esse oportet. Rursus, id evidens est de materia et forma, ex quibus conflatur totum substantiale: substantiam pariter per se generabilem et corruptibilem esse receptivam accidentium et subinde componibilem cum illis, dubitari non potest. Nulla igitur substantia creata foret alteri non componibilis, nisi propter perfectionem sui. Sed perfectissima intelligentia est receptiva accidentis; quia capax suae intellectionis et volitionis, quae esse nequeunt sua ipsius substantia. Nam cum quaelibet intelligentia possit intelligere infinita, quia omne intelligibile, si eius intellectio foret sua essentia, esset infinita quia haberet intellectionem unam (sicuti et essentia est) infinitorum; quod est impossibile. Etenim quoniam ab alio est, non est de se esse, sed tantum aliquid, cui non repugnat esse; nequit ergo habere perfectionem infinitam: neque fieri potest, ut habeat simul infinitas intellectiones, respectu nimirum infinitorum intelligibilium; quia tunc is intellectus distincte perceptivus omnium intelligibilium, pariter videretur esse infinitus; oportet igitur etiam intelligentiam perfectissimam, post intellectionem unius intelligibilis, habere aliam intellectionem, qua aliud attingat intelligibile: ac proinde est necessario mutabilis. Si igitur omnis creatura necessario alteri componibilis est, utique eadem necessitate et mutabilis erit, quemadmodum aliquid nequit alteri componi et uniri, nisi una mutetur: id enim est mutari, ut dictum fuit *art. praec.*, nempe, aliter se habere nunc quam prius. Nequit autem intelligi quidpiam alteri componi, nisi simul concipiatur nunc non eodem modo se habere ac prius se habuerit. Omnis ergo creatura est mutabilis: atque ita immutabilitas usque adeo est Dei propria, ut impossibile sit alteri ab ipso communicari. — *Postremo*, etsi aliquid a Deo, propter sui maximam imperfectionem, ut ultimum accidens, non sit mutabile subiective, eo quod tale ens capax non sit ulterioris perfectionis recipiendae; nihilominus, cum verti possit in nihilum, et rursus alteri componatur et inhaereat simpliciter et absolute, id ens maxime imperfectum mutabile est et recte dicitur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 4. d. 12. q. 5. n. 5.] Auctori sex principiorum non esse sermonem de omni forma, sed dumtaxat de ultimis, seu praedicamentis, seu principiis, de quibus disserit: eiusmodi igitur formae, quamvis ponerentur immutabiles subiective, quatenus incapaces ulterioris perfectionis (alioquin [Oxon. 1. d. 19. q. 1. per tot. - 2. d. 1. q. 5. - Quodlib. q. 6.] enim non repugnat, imo est necessarium ponere aliquas relationes fundare alios respectus, uti proportionalitas in proportione radicata intelligitur, in quibus tamen est status), sunt nihilominus mutabiles alio genere mutationis, ut nuper dictum fuit *in solutione*. Similiter ad Boëtium dicendum, ipsum loqui de forma, quae est prorsus actus, qualis est Deus. Hanc igitur formam, quae non est nata perficere aliquod potentiale, nec omnino perfici alia forma, fatendum est subiectum omnino esse non posse; et ideo sola est immutabilis, reliquis omnibus, ob contrariam rationem mutationi obnoxiiis.

AD SECUNDUM respondeo, prima principia, cuiusmodi sunt, *impossibile est idem simul esse et non esse*: et, *omne totum est maius sui parte*: et, *si ab aequalibus aequalia demas, quae supersunt aequalia sunt*: et alia id genus, utique habere incommutabilem et infallibilem veritatem; at exinde minime inferendum esse aliis a Deo competere immutabilitatem. Nam ea principia pollent veritate immutabili ex ratione terminorum, inter quae, vel ex quibus praedictae veritates resultant; termini autem illi possident primum *esse* intelligibile ab actu intellectus divini, qui ex comprehensione essentiae et obiecti infiniti, dat *esse* primum intelligibile et possibile omnibus intelligibilibus. At [Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 18. - d. 36. et 43.] intelligibilia, ut intelliguntur ab intellectu dante ipsis tale esse, non possident, nisi esse *secundum quid* et diminutum: alioquin si esse reale habere dicenda forent, ut in signo posteriori comparantur ad omnipotentiam, nequirent iterato accipere *esse* reale novum in tempore. Quamvis igitur necessario in tali *esse*, extrema illarum veritatum producantur ab intellectu divino, quia tamen est *esse* dumtaxat diminutum, haud dici possunt alia ab intellectu divino; quia nullum habent *esse* reale et verum (prout tale *esse* a diminuto et *secundum quid* distinguitur) nisi ipsius intellectiois divinae. Nihil aliud igitur a Deo (quod scilicet habeat esse reale essentiae et existentiae) est immutabile et invariabile. Nam quae sunt in intellectu divino, nec habent esse reale, sed diminutum; nec agnoscunt aliud principium reale, praeter actum intellectus divini, a quo accipiunt, ut dictum est, primum esse intelligibile et possibile. Sed videndus *art. 6. iterum repetit. q. 3. et q. 10. a. 3.*

AD TERTIUM concedo, [Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 25. - d. 30. q. 2. n. 4. - Report. 1. d. 8. q. 3. n. 22.] ex suppositione, qua diceretur Deus causa necessaria alicuius creaturae, fore ut necessaria habitudine referretur ad productum, quod et invariabile et immutabile, tamquam necessarium ens, et diceretur et esset. Verum illam suppositionem esse plane *impossibilem* et *impossibilem*, ex eo constat, quia cum Deus sit ens summe necessarium, tamquam ex se habens rationem necessitatis, quae est intensiva infinitas, nequit non esse quocumque alio a se non existente; posita vero eius necessaria habitudine ad aliquam creaturarum, per non esse creaturae, oporteret et ipsum summe necessarium desinere esse; igitur ex minus impossibili, sequeretur impossibilius; et falsius ex minus falso procederet: minus autem impossibile est deficere quod est necessarium ex alio,

quam id quod habet necessitatem ex se. Cum igitur probatur *minor*, quia in omni differentia entis necessitas est perfectior contingentia; *respondeo*, necessarium utique esse conditionem perfectiorem in omni entitate, conditione possibilitatis, modo necessitas sit compossibilis. At in prima causa necessitas non est compossibilis respectu causatorum; ex quo enim omne causatum a prima causa est necessario alterius naturae ab illa, eaque essentialiter posterius, repugnat sibi ea necessitatis ratio, quae inest primae causae, eo quod sit actus purus, a se et infinitus; est ergo quid repugnans et impossibile huic causae, dicere necessariam habitudinem ad aliquid se essentialiter posterius, ac proinde alterius naturae ab ipsa: sed videndus *cit. a. 3. q. 10.*

AD QUARTUM respondeo sic: [*Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 23.*] voluntate antiqua potest fieri novus effectus, sine mutatione voluntatis; sicut ergo volitione mea eadem continuata, qua volo aliquid fieri, facio illud tunc, pro quando determinatum fuit a me faciendum esse: ita Deus in aeternitate voluit aliquid aliud a se esse pro aliquo tempore, pro quo et efficitur secundum aeternam et invariata determinationem voluntatis illius. Igitur cum necessitate Dei stat quod illud, ad quod immediate se habet, sit mutabile; quia immediate ab immutabili est mutabile sine mutatione immutabilis, propter contingentem habitudinem immutabilis ad omne aliud a se; ac propterea eius habitudinis extremum est contingens, et mutabile, quamvis fundamentum sit omnino invariabile et immutabile.

AD QUINTUM, respondeo, [*Oxon. 1. d. 30. q. 2. - d. 3. q. 4. n. 18 - d. 39. n. 32.*] iuxta dicta supra § *Ad secundum*, esse possibile creaturarum concipi non posse necessarium ex se, sicuti est Deus ex se actus necessarius; sunt ergo illae quidditates necessariae dumtaxat per participationem et cum essentiali dependentia ad primum necessarium. Supponendo ergo ista sic necessaria non esse, non intelligitur ea impossibilitas, quae sequeretur ex hypothesi impossibili, quod primum necesse esse non existeret. Sunt ergo immutabiles, ut necessariae: necessitatem vero habent participatam et extrinsecam, quatenus earum principium, quod est actus intellectus divini, semper et necessario dat illis *esse* intelligibile; secundum igitur rationem intrinsecam ipsarum, non sunt immutabiles; quia ponendo ea mutari, aut verti in nihilum, nulla *intrinsicus* sequitur impossibilitas, sed dumtaxat per *locum extrinsecum*: unde alteri cuique a Deo non convenit ex se immutabilitas; quamquam haec solummodo de actu existentibus vere dicatur.

---

## QUAESTIO DECIMA.

DE DEI AETERNITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quaeritur de Aeternitate.

*Et circa hoc quaeruntur sex.*

1. Quid sit aeternitas. - 2. Utrum Deus sit aeternus. - 3. Utrum esse aeternum sit proprium Dei. - 4. Utrum aeternitas differat ab aevo et tempore. - 5. De differentia aevi et temporis. - 6. Utrum sit unum aevum tantum, sicut est unum tempus et una aeternitas.

### ARTICULUS I.

UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR AETERNITAS,  
QUOD EST INTERMINABILIS VITAE TOTA SIMUL,  
ET PERFECTA POSSESSIO.

*Doct. Quodlib. q. 6. n. 13. seqq. — Oxon. 2. d. 2. q. 2.  
S. Thom. 1. p. q. 10. a. 1.*

VIDETUR praefata Boëtii definitione minus convenienter explicari conceptus et ratio *aeternitatis*. Etenim [*Quodlib. q. 6. n. 13.*] aeternitas est modus intrinsecus existentiae Dei, sicuti intensiva infinitas est modus intrinsecus essentiae, ut essentia est; igitur aeternitas eodem modo est quo et existentia, cuius est modus: existentia autem est gradus et praedicatum essentiale Dei; igitur pariter aeternitas est ratio quaedam *positiva*, efficiens eum gradum existendi. Non est ergo quid *negativum*, quod exprimitur in Boëtii descriptione: *Interminabile* enim non est aliud, quam negativa dictio significans carere principio et fine id de quo dicitur. Non igitur ea definitio est convenienter expressiva aeternitatis. — *Confirmatur*: Dionysius, *De divinis nomin. c. 5. Deus*, inquit, *non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum esse accipit in seipso et praeaccipit, propter quod dicitur Rex saeculorum*. Et sequitur: *Ipse est esse existentibus et ipsum esse existentium et existens ante saecula: ipse est enim aevum aevorum, qui est ante saecula*. Per aevum autem aevorum, quod Deo attribuit, recte intelligitur aeternitas, secundum quod Deus est existens simpliciter et incircumscripse; igitur videtur sentire Dionysium aeternitatem esse modum existentiae quatenus est existentia simpliciter et a se.

2. PRAETEREA. [*Theorem. 23. Concl. 8.*] *Totum et perfectum idem, 3. Phys. text. c. 64.*; igitur superflue Boëtius, 5. *De Consol. prosa 6.* videtur addidisse rationem *perfecti* ad conceptum *totius*, dicens, *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*: ac proinde ea descriptio est minus convenienter tradita.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 23.*] Aeternitatis descriptio praeallegata similis est definitioni Personae, quam tradit Richardus, 4. *De Trinit. c. 22.* nempe, *Intellectualis naturae incommunicabilis existentia*: utrobique



enim negatio importatur in recto et negationis fundamentum in obliquo. Sed [Oxon. 3. d. 1. q. 1.] ea Personae definitio eatenus probatur, quatenus ratio personalitatis revera in negatione consistit; estque existentiae incommunicabilitas; ergo quandoquidem aeternitatis conceptus quid positivum importet, ut probat primum argumentum, nequaquam est recipienda Boëtiana descriptio.

4. PRAETEREA. Aeternitas est duratio existentis infinite; igitur minus convenienter dictum videtur, *interminabilis vitae*, cum dici potius oportuisset *interminabilis existentiae, vel existentis*: conceptus siquidem essendi et existendi prior est conceptu vitae.

CONTRA. [Quodlib. ib. n. 14.] Anselmus, *Monol. c. 17. De aeternitate* disserens, exprimit conceptum ipsius conformiter ad Boëtii descriptionem, dicens: *Vera aeternitas principii, finisque meta carere intelligitur*; igitur convenienter ita aeternitas definitur.

RESPONDEO dicendum, [Quodlib. ib.] Boëtii definitionem praeallegatam, qua aeternitas declaratur, esse convenienter traditam. Etenim cum dicitur: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, Vita* accipitur pro existentia actuali perfecta, iuxta illud Ioann. 5.: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso*. Verumtamen ponitur in obliquo et tamquam connotatum, quia quasi subiectum et fundamentum est aeternitatis. Quod fundamentum certum est esse in Deo ex natura rei, sicuti et existentiam perfectam. At reliqua tria, idest, *interminabilis*, quo excluditur desitio; et *tota simul*, per quod removetur successio; et *perfecta possessio*, quo significatur et intelligitur aeternitas expers omnis dependentiae et participationis; haec, inquam, omnia, ultra conceptum vitae non videntur importare nisi relationem positivam vel negativam. *Negativam* quidem propter negationem *terminationis*, negationem *successionis* et negationem *dependentiae*: et relationem *positivam* potentialem, vel aptitudinalem. *Interminabilis* enim videtur dicere, posse per se coexistere cuicumque durationi, vel existentiae; *tota simul*, sine variatione et successione posse coexistere cuicumque; *perfecta possessio*, a seipso existere et non dependere in existendo. Igitur unum dumtaxat, scilicet *vita*, est ex natura rei in definitione aeternitatis; at reliqua tria, quibus completur ratio ipsius, non sunt ex natura rei, ut videtur: quia per se et formaliter important vel *negationem* alicuius imperfectionis extrinsecae; vel *relationem* aptitudinalem aut potentialem ad aliquid extrinsecum: et *neutro modo* est aliquid eorum ibi ex natura rei; et per consequens nec aeternitas ut aeternitas erit ibi ex natura rei. Infinitas igitur durativa iuxta hoc, ultra infinitatem intensivam, non addit, nisi negationem deficiendi, vel relationem rationis potentialitatis, quatenus valet coexistere cuicumque possibili, quae relatio utique est rationis. Quandoquidem ergo aeternitas connotat positivum, quod est interminabilis vita essentiae divinae et formaliter importat triplicem negationem nimirum, desitionis, successionis et dependentiae: vel relationem rationis potentialitatis, quatenus coexistere potest omni durationi, citra omnem sui varietatem ac dependentiam, recte omnia haec significantur, cum dicitur: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*: secundum quam Boëtii descriptionem, supplenda et intelligenda est sententia Richardi, cum 2. *De Trinit. c. 9.* dicit: *Carere initio et fine et omni mutabilitate, dat aeternum esse*. Atque haec est *negativa explicatio* aeter-

nitatis, prout exigere videntur praemissae descriptionis verba. — Verum, quia probabile est aeternitatem esse *modum intrinsecum* divinae existentiae, iuxta hanc viam declarando aeternitatem *positive*, in recto importat vitam perfectam, seu esse indefectibile, et pro connotato relationem potentialem vel aptitudinalem coexistendi omni, vel infinitae durationi, perinde ac *immensitas*, quae connotat potentialem aptitudinem coexistendi omni loco possibili; et citra haec connotata nequeunt quietativo conceptu intelligi hae perfectiones divinae, quae sunt relativae *secundum dici*: et ita pariter est de *omnipotentia* et *omniscientia* Dei. Aeternitas igitur est in Deo a parte rei, ut existentia, et pro formali dicit perfectionem absolutam, sed connotat omnem possibilem durationem; quia est virtualiter extensibilis ad omnem, ac infinitam, licet formaliter sit indivisibilis. *Utraque* via est *probabilis*, sed teneatur quae inquirenti videtur probabilior.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Quodlib. ib. n. 15.*] quamvis non videatur improbabile, aeternitatem esse modum existentiae, ut pariter infinitas modus essentiae divinae, ut dictum est, tamen iuxta praemissam declarationem descriptionis Boëtianae *negandum est assumptum*; quia intensiva infinitas est unicus modus tam essentiae, quam existentiae divinae, ultra quam infinitatem, nihil aliud pro formali aeternitas importat, nisi triplicem negationem, aut respectum rationis, ut explicatum est: nam aeternitas ut aeternitas, sive interminabilis duratio ut talis, non est intensiva infinitas. Quamvis ergo existentiae Dei sit idem modus intrinsecus qui est et essentiae, scilicet infinitas, haec tamen pro formali non est aeternitas. Et sane si Angelus annihilaretur cras, non haberet alium modum intrinsecum in natura sua, quam si maneat in aeternum, sicut manebit, et secundum aliquos, sine successione, quia negant successionem in aevo. Non videtur ergo, ultra infinitatem intrinsecam divinae essentiae, oportere intelligere aliquem modum ex natura rei, qui sit quantitas durationis interminatae; imo quicquid intensivae magnitudini infinitae superadditum apprehenditur, pro formali non videtur esse nisi relatio rationis, vel negatio. *Ad confirmationem* ex Dionysio, sustinendo Boëtii descriptionem, respondeo, utique ex natura rei Deum esse existentiam *incircumscriptam*, idest intensive infinitam, adeo ut magnitudo propriae existentiae sit infinitas intensiva, quae non est interminabilis duratio formaliter; quia si per impossibile Deus desineret esse, foret infinitus, sed non aeternus. Cum igitur Deus appellatur a Dionysio *Aevum aevorum*, hoc est, aeternus vel aeternitas; verum quidem est hoc; quia eius existentiae repugnat desinere esse, et fundamentum quidem talis repugnantiae est ibi ex natura rei, quod aliud non est quam eadem existentia: at non oportet proinde formalem rationem repugnantiae pariter inexistere ex natura rei: non quod repugnantiae illae non sequantur citra operationem intellectus; sed quia non sunt, sicuti esset aeternitas, si intelligatur esse ponenda modus existentiae: ac propterea in recto non importat nisi triplicem illam *negationem*, et in obliquo *vitam perfectam*, ad quam sequuntur negationes praedictae triplicis imperfectionis.

AD SECUNDUM, concedo, totum et perfectum in se esse idem; at unius rationem alteri esse additam in praedicta descriptione, ut habeatur quietativus conceptus aeternitatis; utque ab aeterna duratione removeatur omnis imperfectio, quae est in duratione creaturae; nam cum dicitur *tota simul*, removetur variatio et successio, quae est in duratione temporalium

rerum; at cum additur *perfecta possessio*, innuitur, aeternum a se et ex se existere, nec ab alio dependere posse in existendo; ac proinde non incongrue utramque rationem hic fuisse expressam.

AD TERTIUM, respondeo ex dictis. Nam ut declaratur aeternitas *negative*, in *recto* importat triplicem negationem, scilicet desitionis, successionis et dependentiae: et in *obliquo* existentiam seu vitam perfectam. At ponendo esse modum existentiae, in recto dicit vitam et existentiam perfectam: in obliquo connotat relationem potentialem et aptitudinalem coexistendi omni durationi possibili, seu infinitae (secundum quam relationem utique aeternitas reponenda est inter Dei attributa, cum secundum rationem absoluti spectet ad Dei essentiam, quemadmodum et *esse*); utraque autem via cum sit probabilis, ut dictum est, et potest defendi Boëtii descriptio et etiam alia sententia tueri, quae videtur fundari in auctoritate Dionysii. Quam sententiam exprimeret quoque Boëtius, si in eius oratione, *constructio transitiva* intelligatur sic, *aeternitas est vita interminabilis tota simul et perfecta*. Sed quia de facto *intransitiva* est, videtur putavisse aeternitatem pro formali importare quid negativum et pro connotato dumtaxat positivum vitae perfectae (1).

AD ULTIMUM, respondeo, [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 26.] in conceptu essentiali eius, quod est ex se *esse*, includi quoque conceptum *vitae*, sine quo nequit intelligi infinitum, quod est ex se *esse*; perinde est igitur in eo existentia ac vita; nam *vita* in ea descriptione accipitur pro existentia actuali perfecta, prout dictum fuit in illius explicatione.

## ARTICULUS II.

### UTRUM DEUS SIT AETERNUS.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 10. a. 2.*

VIDETUR Deus haud esse, nec dici debere aeternus. Nam *aeternum et temporale* nedum differunt, sed plane contraria sunt: temporalia enim sunt in motu et successione, in aeternis autem nulla potest esse successio nec variatio, sed stabilitas maxima et plena possessio omnium, eo modo quo possunt ab aeternis possideri; igitur quod vere convenit iis, quae sunt in tempore, falso attribuitur aeternis: vel si recte de his dicatur, profecto non erunt aeterna. Sed [*Oxon.* 1. d. 9. n. 5.] secundum Augustinum, *Hom.* 99. *super Ioan.*, verba cuiuscumque temporis vere praedicantur de Deo, ut verum sit ipsum fuisse, esse et fore; igitur Deus non est aeternus.

2. PRAETEREA. [*De rer. princ.* q. 22. n. 5. — 10. *Metaph.* q. 3. n. 1. — *Oxon.* 4. d. 48. q. 2. n. 12.] Quemadmodum temporalia mensurantur tempore, ita aeterna aeternitate: sed Deo repugnat dimetiri et mensurari; ergo pariter et esse aeternum. *Probatio minoris*: tum quia mensuratum innotescit per mensuram sui tamquam per notius: Deus autem non innotescit per aeternitatem, sed per effectus a se productos; tum quia mensuratum dependet a mensura: dependere autem ab aliquo repugnat primo enti; ergo et esse mensuratum, ac proinde Deus recte dici nequit aeternus.

3. PRAETEREA. Id quod factum est, nequaquam potest adaequari ei

(1) Pro intelligentia harum constructionum videndus Doctor, *De Modis significandi*, c. 46.

quod est non factum: sed aeternitas facta est et efficitur ab instanti, quatenus fixum et permanens est, secundum Boëtium, 1. *De Trinit.*; igitur Deus non est dicendus a tali aeternitate, aeternus. *Minor* declaratur ex doctrina Boëtii citata; [*De rer. princ.* q. 22. n. 15.] quia idem *nunc*, ut est fluens a priori in posterius et a praeterito in futurum, facit tempus; ut vero stat idem *nunc* permanenter fixum et non transiens, efficit aeternitatem.

4. PRAETEREA, ex dictis *art. praec.*, aeternitas importat *in recto* existentiam a se, seu vitam perfectam; et in *obliquo* aptitudinalem respectum coexistendi omni temporis, etiam infinito; igitur saltem in suo conceptu quietativo involvit successionem et novitatem, idest, potentiam ad coexistendum infinitis partibus temporis sibi succedentibus. Sed [*Oxon.* 2. d. 2. q. 1. n. 4.] is conceptus repugnat Deo, sicuti expers probatur omnis successionis seu mutationis et mutabilitatis, iuxta illud Psal. 10: *Tu autem idem ipse es et anni tui non deficient*, et declaratum est *quaest. praec. a. 1. et 2.*; igitur repugnat sibi conceptus aeterni ab eiusmodi aeternitate.

CONTRA. [*Quodlib.* q. 6. n. 14.] Richard. 2. *De Trinit.* c. 9. *Carere*, inquit, *initio et fine et omni mutabilitate dat aeternum esse*. Deus autem cum a se sit et necesse esse, ut caret principio, ita finem non est habiturus; est igitur aeternus.

RESPONDEO dicendum, [*Quodlib.* ib. — *De rer. princ.* q. 22. n. 5. seqq.] Deum verissime aeternum esse, ac talem proinde propriissime appellari. Nam nomine *aeterni* illud rectissime intelligitur, cui per se, et primo inest aeternitas: aeternitatis autem ratio importat vitam interminabilem, seu existentiam adeo perfectam ut sibi omnis imperfectio repugnet; ac proinde non sit in ipsa potentia ulla ad deficiendum; nec subiecta alicui successioni aut mutationi, ac penitus denique independens. Ac talis est vita et existentia Dei; est enim *interminabilis*, quia a se est et necessaria est: ideoque *tota simul* et longe *perfectissima*; est igitur is, cui tale esse inest, aeternus, atque (ut ait Dionysius, 5. *De divinis nomin.* de hac vita disserens) *existens ante saecula; ipse est enim aevum aevorum, qui est ante saecula*. — Rursus, *quaest. praec.*, a. 1. extitit declaratum, qualiter Deus, eo quod simplicissimus sit, expers omnino est omnis mutationis et mutabilitatis; igitur si *esse* eius est omnino immutabile et invariabile, totum est simul incapax omnis additionis et successionis; ergo quantitas durativa talis existentiae immutabilis non est alia, quam aeternitas, dans proinde esse aeternum immensurabiliter duranti per eam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 1. d. 9. n. 6. et d. 40. n. 3.] concedendo verba cuiuscumque temporis vere enunciari de Deo, quia verissime Deus extitit sine principio, est, atque erit sine fine: at nego proinde Deum non esse aeternum; quia etsi verba cuiuscumque temporis vere praedicentur de aeterno Deo, seu exprimantur actus notionales, seu essentielles; nihilominus quia verba illa magis proprie consignant *nunc* aeternitatis, quam temporis differentias, non quidem ipsum *nunc* absolute, quia alioquin non esset invariatio diversorum modorum significandi temporis; sed in quantum tale *nunc* variabile coexistit partibus; ideo cum veritate earum praedicationum per temporis differentias, stat veritas aeternitatis Dei et omnium divinorum. Cum itaque dicitur, *Deus genuit Filium*, consignificatur *nunc* aeternitatis; ut sit sensus: Deus habet actum gi-gnendi in *nunc* aeternitatis, in quantum illud *nunc* coexistit praeterito.



AD SECUNDUM [*Oxon.* 2. d. 2. q. 2. n. 11.] negandum est aeternitatem esse Dei mensuram; ac proinde eodem modo se habere respectu Dei aeternitatem, ac tempus respectu successivorum. Nam successiva, ultra tempus intrinsecum, praeterea subsunt motui primi mobilis, a quo est tempus extrinsecum, unde pariter accipitur rerum temporalium extrinseca mensura. Dei autem aeternitas, cum aliud non sit quam eiusdem existentia, ut necessario et intrinsece potest coexistere omni possibili durationi, ita nequit esse sui ipsius mensura, quia sibi talis ratio competere nequit, respectu sui ipsius; quia perinde est nota. Aeternitati igitur non competit ratio mensurae, ut de mensura loquitur Aristoteles, 10. *Metaph.* Est itaque mensura *extensive* dumtaxat, quatenus accipitur pro duratione rerum: mensuratum [*Oxon.* 4. d. 48. q. 2. n. 12. — *De rer. princ.* q. 22. n. 5.] vero dependere a mensura, non est verum, nisi de mensura rerum in esse quidditativo, *ex* 5. *Metaph.* c. *De ad aliquid*, quia refertur ad ipsam et non e converso, sicut scibile est mensura scientiae; quod utique locum non habet in casu.

AD TERTIUM respondeo, [*De rer. princ.* q. 22. a. 2.] Boëtium esse intelligendum in genere *causae formalis*, et non *effectivae*, ut idem sit instans, quatenus immobiliter stat, efficere aeternitatem, ac esse ipsam aeternitatem, eo sensu quo dicitur albedine effici paries albus, idest, esse albus.

AD QUARTUM respondeo [*De rer. princ.* q. 22. n. 13.] iuxta dicta *art. praec.*, idem argumentum posse urgeri contra omnia attributa, seu perfectiones divinas, quae cum sint relativa *secundum dici*, nequeunt concipi, nisi cum respectu ad creaturas, quemadmodum sunt omnipotentia, omniscientia et alia id genus. Itaque sicuti propter relationes, sub quibus illae perfectiones concipiuntur, nemo putat non esse Deo attribuendas, aut sentit tales respectus involvi essentialiter in ipsis divinis attributis; ita etsi nequeamus quietative concipere Dei aeternitatem, nisi cum illa necessaria extensione ad omnem successionem et durationem extra Deum, non propterea is respectus rationis aut repugnat perfectioni aeternitatis, aut dicimus includi in existentia Dei: imo existimamus eam successionem non esse, nisi ex parte nostri intellectus et nequaquam afficere Dei existentiam aeternam; sicuti pariter in unico esse infinito est eminenter omne esse participatum, nullam subiens distinctionem, nisi rationis; quatenus intellectus ex distinctione perfectionum participatarum, distinguit eas in illo, cuius participatione sunt, cum interim in ipso sint unum indivisibile.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM ESSE AETERNUM SIT PROPRIUM DEI.

*Doct. locis infra citand.* — *S. Thom.* 1. p. q. 10. a. 3.

VIDETUR aeternitas non ita competere Deo, ut nihil aliud ab ipso sit, aut dici queat aeternum. Nam [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 12.] quae ut propria consequuntur Deitatem, nemo Philosophorum attribuit aliis ab ipso; ut patet de scientia et potentia respectu omnium, infinitate et aliis id genus. Sed Philosophi putaverunt, mundum, Intelligentias et materiam extitisse ab aeterno; igitur existimabant aeternitatem non esse Dei sic proprium, ut alteri non conveniret. Et quamvis in hoc illos errasse constet,

tamen ex unitate, necessitate, primitate, et aliis praedicatis lumine naturali intellectus notis, non licet inferre aeternitatem tamquam proprium inesse Deitati.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 1. q. 3 per tot.] Quamvis de facto Deus produxerit creaturam spiritualem et corporalem in initio temporis, nihilominus problema theologicum est, fieri potuisse ab aeterno, et certum durare posse per infinitum tempus, saltem quoad aliquas partes eius. Si autem aeternitas foret proprietas primi Principii, non videtur aliquem effectum illi coaevum produci potuisse; quia incommunicabile foret esse absque principio durationis; igitur esse aeternum non est proprium Dei.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 7. seqq.] 2. *Metaph.* text. c. 4.: *Sempiternorum principia verissima esse necesse est; quia aliis sunt causa veritatis.* Sed si necesse est ea principia verissima esse, aeterna sunt: alioquin contingenter ipsis inesset veritas, et ita haud verissima forent; igitur habent aeternitatem parem primo Principio, a quo longissime abest omnis contingentia.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. — 1. d. 36. et 43. — 2. d. 1. q. 1. — *Quodlib.* q. 14.] Intellectus divinus ab aeterno dedit primum *esse* intelligibile omnium rerum quidditatibus; igitur hae quidditates sunt aeternae, ut intellectio divina. *Probatio consequentiae*; nam nisi ab aeterno omnia omnino intelligibilia Dei intellectus percepisset, non esset divinae essentiae comprehensivus, nec infinitus; ex comprehensione enim divinae essentiae fit, ut det *esse* intelligibile omnibus, quae virtualiter continentur in obiecto infinito.

5. PRAETEREA. In Scriptura frequenter attribuitur aeternitas aliis a Deo; igitur non convenit Deo, ut proprium, esse aeternum. *Assumptum* constat ex Matthaei 25.: *Ibunt Iusti in vitam aeternam*: et de malis: *Ibunt hi in supplicium aeternum*: et Psal. 83. de Sanctis scribitur; *In saecula saeculorum laudabunt te*: et alibi frequenter eadem sententia habetur; igitur aliis a Deo convenit aeternitas.

CONTRA. [*Oxon.* 2. d. 2. q. 1. n. 23.] Dei aeternitas ea est, propter quam *esse* divinum necessario coexistit omnibus partibus temporis. Nihil autem a Deo necessario habet talem coexistentiam: sed si habeat, contingenter dumtaxat eam perfectionem possidet; quia ex se potest desinere esse, et ita non coexistere omni tempori et durationi; est igitur aeternitas Dei proprietas, ut nemini ab illo possit convenire.

RESPONDEO, [*Quodlib.* q. 6. n. 13. seqq. — *Ib.* q. 1.] aeternitatem esse Dei proprietatem nulli creaturarum communicabilem, sicuti nec infinitatem, ex qua est actualitas omnimoda et necessitas et immutabilitas essendi, ac denique aeternitas, modo in *praecedentibus* explicato: quatenus scilicet, esse divinum et vita perfecta de necessitate potest coexistere infinitae durationi, distinctae a prima duratione vitae perfectae et existentiae independentis et invariabilis. Nam esse actuale ita perfectum est infinitae perfectionis seu magnitudinis entitativae, et secundum id quod aeternitas importat in *recto*, seu in *obliquo* (iuxta Boëtii descriptionem), non est aliud ab ipsa magnitudine infinita; sed eatenus aeternitas, et infinita duratio, non est infinita perfectio formaliter, quatenus vel intelligitur quietativo conceptu per coexistentiam praedictam, vel per negationem triplicem, iuxta unam aut alteram aeternitatis explicationem. Quemadmodum autem nihil a se esse potest, citra primum, ita nec a se existere, nec alicui necessario

coexistere; igitur nulli ab eo, qui a se incommutabiliter existit et necessario infinito tempore coexistit, potest aeternitas convenire; uni igitur dumtaxat, tamquam eius proprium, inest. Quare et Dionysius, *De divinis nomin.* c. 5. *Deus*, inquit, *non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum esse accipit in se ipso et praeaccipit, propter quod dicitur Rex saeculorum.* Quemadmodum igitur est proprium primi entis complecti in se uno omnem perfectionem possibilem, et esse necessarium, a se, independentem ab omni causa, ita et propriissime, ac incommunicabiliter sibi convenit esse aeternum. - *Rursus*, [*De rer. princ.* q. 19. a. 3. n. 21.] esse divinum, eo quod simplex omnino sit et immutabile et invariabile actu et potentia, re et intellectu, est et rectissime dicitur aeternum. Atqui in aliis, quae habent *esse* non est, nec esse potest immutabilitas et invariabilitas actu et potentia, re et intellectu: imo esse rerum incorporearum, quamvis sit totum simul et actu invariabile, est tamen potentia variabile et vertibile in nihilum: esse vero corporarum, quale est esse rerum generabilium et corruptibilium, est variabile actu et potentia, subiectum motui et mutationi; igitur nihil ex his, quibus est esse variabile, seu actu seu potentia, recte attribui potest aeternitas: imo nec ipsis competere; quamvis enim per extrinsecam manutentionem Omnipotentis pleraque ex illis non sint aliquando desitura, non propterea aeterna proprie censenda sunt, sed sempiterna magis appellanda, vel aeviterna, seu habentia durationem quae finem non est habitura.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 25.] Philosophos opinantes Deum esse causam necessariam, multa falsa ex falso principio intulisse; quod fuit necessarium; quia ex *antecedente* includente impossibilia, sequitur *consequens* pariter includens impossibilia. Cum autem causare importet productionem diversi in *esse*, repugnat primae causae conditio causandi necessario; quia tunc, sublato minus necessario, oporteret et deficere magis necessarium, quod est impossibile. Ex illo igitur principio falso intulerunt complura producta esse necessaria et aeterna. Sed quia veritas est, nihil fuisse nec esse posse necessarium productum a Deo; ita alicui convenire ab intrinseco seu ratione suae existentiae esse aeternum, est impossibile. Et cum *dicitur*: saltem sequitur, non recte deduci ex his, quae naturaliter innotescunt de Deo et de quibus Philosophi recte senserunt, aeternitatem esse propriam Deitatis; *respondeo*: quemadmodum Deum esse causam liberam demonstrari potest lumine naturali intellectus (ut declarabitur infra, q. 19. a. 3.), et tamen Philosophi oppositum putaverunt, ita mirum non est, nec vidisse aeternitatem esse Dei proprium, sic ut nemini alteri a se communicari queat; quia ex uno principio falso multa pariter falsa inferri necesse est. Caeterum ex necessitate primi principii, eiusdemque unitate, simplicitate et immutabilitate, concludere debuissent talem esse ipsius durationem ut in ea nullum possit esse ei par, quemadmodum nec in ratione essendi.

AD SECUNDUM dico, [*Oxon.* 4. d. 10. q. 2. n. 13.] quemadmodum si aliquod corpus per Dei potentiam omnem locum impleat, recte esse ubique diceretur, nec proinde foret immensum et illimitatum; quia stante propria finitate, ex causae extrinsecae operatione esset ipsius praesentia in omnibus locis replicata: Deus autem ob sui immensitatem necessario est ubique secundum essentiam, praesentiam et potentiam; ita si aliqua creatura ab aeterno condita fuisset (quod praesertim de permanentibus haud im-

probabile existimamus) polleret quidem duratione interminata, sed non propterea ea proprie foret aeterna. Nam id, cui competit aeternitas, caret principio et fine necessario, adeo ut impossibile sit circa ipsum aliquam contingere immutationem. Creatura vero a Deo producta sine principio durationis, potuisset non produci ab aeterno, sed in tempore: et posteaquam ita esset producta, cum plenissime subsit omnipotentiae Dei, posset non esse. Quod si per totam aeternitatem permaneret, id extrinsece et contingenter ei obveniret, et ex suppositione decreti Dei de illius conservatione: quae profecto necessitas est dumtaxat *secundum quid*; et ideo non vera necessitas.

AD TERTIUM, dictum fuit *quaest. praec. a. 2. § Ad secundum*, primum [*Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 13.*] principiorum terminos *esse* primum intelligibile accepisse ab actu divini intellectus; a quo subinde habent esse, invariabile quidem, sed *secundum quid* ac diminutum. Ut autem esse reale intelliguntur habere, aliud non invenitur, quam ipsius intellectionis divinae quae est eorum causa. Propter igitur infinitatem comprehensionis talis actus, nihil aeternum est extra Deum; quia cum duratio uniuscuiusque non sit aliud ab existentia reali, secundum id quod importat positive, nihil vere dicitur aeternum, aut temporale, nisi acceperit esse verum et reale per omnipotentiam divinam.

Et per idem patet responsio AD QUARTUM.

AD ULTIMUM respondeo, [*Oxon. 4. d. 49. q. 6. n. 16.*] cum in Scriptura attribuitur aeternitas aliis a Deo, ut vitae beatae, vel suppliciiis damnatorum, quae aeterna dicuntur, non esse id intelligendum de aeternitate in eo sensu, ut loquimur ad praesens, sed potius ut idem est ac *aeviternitas*, vel tempus perpetuum. Siquidem manifeste falsum est, aliquid creatum, ut distinguitur contra aeternum, mensurari aeternitate et non aevo, vel tempore perpetuo. Nam sive aevum includat successionem, sive possibilitatem ad deficientium, sic videtur competere cuicumque creato, quod non est proprie temporale: aeternum autem sicut est totum simul actu, ita caret potentia non essendi. Quicquid igitur habet potentiam deficienti non est proprie aeternum, sed aeviternum, vel durans tempore perpetuo. Esse igitur aeternum est proprium Dei.

## ARTICULUS IV.

UTRUM AETERNITAS DIFFERAT A TEMPORE.

*Doct. De rer. princ. q. 22. — S. Thom. 1. p. q. 10. a. 4.*

VIDETUR aeternitas haud a tempore differre. Etenim idem omnino *nunc*, secundum *substantiam*, est in quo existunt Deus et motus; ergo *nunc* aeternitatis, quod aliud non est quam ipsa aeternitas, non differt a *nunc* temporis, quod secundum substantiam est unum idemque in tempore, diversum autem praecise quoad *esse*, seu existentiae actualitatem. *Declaratur assumptum*: [*Oxon. 2. d. 2. q. 1. n. 9.*] siquidem idem *nunc* ut fluens, est *nunc* temporis; quatenus stare, nec actu nec potentia fluere intelligitur, est *nunc* aeternitatis, ut ait Augustinus, 11. *Confess. c. 14.* Sublatis igitur his differentiis, quae pertinere videntur ad aliud et aliud *esse*, superest idem *nunc* secundum substantiam: quemadmodum idem



corpus est delatum et non delatum; etsi aliud et aliud reputetur quoad differentias accidentales.

2. PRAETEREA. [*De rer. princ.* q. 23. n. 6. — *Oxon.* 2. d. 2. q. 2.n.4.] Aristoteles, 4. *Phys.* text. c. 104. videtur dicere in sententia, unicum esse *nunc*, seu *instans* in toto tempore, secundum *substantiam*, fluens cum toto tempore secundum aliud et aliud *esse*. Quod et probatur a Philosopho; quia nisi idem *nunc* ponatur in toto tempore; igitur aut *nunc* immediate sequitur aliud *nunc* in tempore; et ita componeretur ex indivisibilibus: aut ipsum *nunc* committitur se tempori in durando, in quo nimirum tempore corrumpitur, atque desinit *esse*; nam alioquin in eodem instanti esset et non esset; quae omnia sunt impossibilia. Est igitur idem *nunc* secundum substantiam in toto tempore; ac proinde non differt ab aeternitate nisi accidentaliter.

3. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 6. n. 13.] Aeternitas aut est modus intrinsecus existentiae divinae, sicut infinitas essentiae; aut non est nisi esse divinum cum negatione deficiendi, vel relatione rationis coexistendi infinito tempori, vel durationi omni possibili. Sed iuxta Dionysium c. 5. *De divin. nomin.*, *Deus est esse existentibus, et ipsum esse existentium, et existens ante saecula*; igitur est duratio omnium existentium; ac proinde creaturae omnes unica duratione Dei aeterna existunt ac durant; tametsi iuxta diversitatem essentiarum ipsarum, diversificetur et duratio secundum *esse*, seu actualitatem existentiae, huic aut illi essentiae proportionatae.

CONTRA. [*Quodlib.* q. 6. n. 13.] Ex Boëtio, 5. *De Consol.* Prosa 6.: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*; ergo est alterius omnino rationis a tempore, quod [*Oxon.* 4.d.45.q.3.n.7.] secundum Philosophum, 4. *Phys.* text. c. 101., *Est numerus motus secundum prius et posterius*.

RESPONDEO. [*De rer. princ.* q. 22. per tot.] *Aliqui* distinguendum putant inter aeternitatem et tempus, ex eo quia, sicuti *aeternitas* omni principio durationis suae caret, ita et nullo fine circumscribi potest: contra vero *tempus*, quemadmodum sui principium admittit, sic et aliquando est finem habiturum ac desitutum. *Verum* haec differentia probanda non est, propterea quod nec per se nec essentialiter distinguat ea, inter quae assignatur. Etenim quamvis tempus initium durationis suae non accepisset, quod sequeretur in sententia illorum, qui opinantur, mundum ab aeterno produci potuisse (1), adhuc aeternitas a tempore propria essentialique ratione differret. Aeternitas enim est *tota simul*: tempus autem de intrinseca sui ratione *successivum*; praeallata igitur differentia non intelligitur aeternitas a tempore distingui quoad essentialia praedicata. — Verumtamen [*Oxon.* 2. d. 2. q. 3. n. 4.] *aliqui opinantur*, motum coeli, si esset aeternus, haud dicendum fore tempore mensurari secundum totam suam durationem, cum infinitum non sit mensurabile: tametsi adhuc tempore dimetiretur quaelibet circulatio, cum quaelibet earum circulationum habeat principium et finem in tempore. Nam secundum Philosophum, 4. *Phys.* text. c. 120.: *Omne quod est in tempore, exceditur a tempore et corrumpitur et tabescit in tempore; et ideo necessaria et impossibilia non sunt in tempore*. Primus igitur motus si ponatur aeternus, quandoquidem principio ac fine careret, nec intelligeretur corrumpi in tempore, nec excedi ab eo;

(1) *Oxon.* 2. d. 1. q. 3. n. 16.

adeoque tempore non mensuraretur. *Contra*: aliquid esse in tempore est sicut aliquid esse in numero: non est autem de ratione existentis in numero excedi a numero: imo si accipiat *primum numeratum*, idest, adaequatum numeratum, illud adaequatur ipsi numero (1): sed de ratione numerati est partem eius excedi a numero. Consimiliter de iis quae sunt in tempore; ex eo enim quod omne tale sit de necessitate variabile secundum aliud et aliud *esse*, necesse est secundum aliquid sui, scilicet, secundum aliquam dispositionem, quam habet ex parte temporis, ut excedatur a tempore; quia aliter se habebit in alia parte temporis: et ideo necessaria et impossibilia non sunt in tempore; quia non est alia et alia dispositio in eis, ut excedi queant a tempore, vel aliter se haberi. Primus igitur motus, licet secundum se totum non excedatur a tempore; exceditur tamen secundum quamlibet eius partem, quod sane sufficit ad hoc ut vere dicatur mensurari tempore. Et quidem videtur inconveniens, tempus cum sit mensura uniformis, non habere aliquod *primum mensuratum* uniforme; quod profecto mensuratum uniforme aliud esse non potest, quam primus motus, etiamsi ponatur aeternus.

Quandoquidem [*De rer. princ.* q. 22. n. 5. seqq.] igitur assignata differentia inter tempus et aeternitatem, per accidentaliter tradita esse probeatur; dicendum est, proprie aeternitatem ab aevo et a tempore distinguere per hoc, quia aeternitas est duratio entis, quod est totum *esse*, summe necessarium, independens et immutabile in substantia, ac ex pers proinde principii et finis. Ex quo fit, ut talis duratio aeternitatis sit idem re et aequalis ambitus cum instanti eiusdem durationis, quae est aeternitas. At tempus est duratio eorum quae incipiunt et desinunt *esse*, non habentia propterea fixationem in durando. Nec durare vel perseverare dicuntur, quasi secundum idem *esse* permaneant; cum eorum *esse* in fluxu sit et continua innovatione: sed eatenus durant, quatenus semper secundum aliud et aliud sibi succedunt: et eiusmodi est motus primo et per se; et generabilia et corruptibilia quaeque, ut subsunt motibus generationis et corruptionis. Horum igitur duratio, sive quantitas durationis, ob fluxum et continuam innovationem et successionem, distinguitur ab aeternitate, cui perinde repugnat successio, ac initium habere et finem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*De rer. princ.* ib. n. 16. seqq.] quoniam aeternitas coexistit toti fluxui temporis, ideo dicitur simul esse cum omni ente temporali; at quia *nunc* aeternitatis idem est, ac ipsa aeternitas immobiliter stans ac infinita, sicuti tempus non est aeternitas, ita nec instans temporis esse potest instans aeternitatis. Non est enim accidens tempori semper fluere; imo est eius differentia essentialis: nam necessario fluit de praeterito in futurum, seu de priori in posterius. Est igitur aeternum in eodem instanti cum temporali; non quia eadem duratione perseverent ac mensurentur, sed quatenus duratio aeterni semper est praesens et coexistens omni alii durationi. Et cum exemplificatur de corpore, quia unum secundum essentiam potest esse delatum et non delatum; etsi id verum sit, impossibile est tamen, idem corpus secundum essentiam, esse mutabile et non mutabile, fluens et stans: ac proinde cum aeternitatis instans simpliciter immutabile sit, contra vero instans temporis mutabile et fluens, impossibile est has durationes coin-

(1) Scot. *Oxon.* 4. d. 48. q. 2. dicens *tempus non esse in motu coeli, sicut unam quantitatem in alia*, loquitur de mensura totali coadaequata, ut hic se declarat.

cidere secundum substantiam et essentiam. *Ad id quod addebatur ex Augustino, 11. Confess.: Nunc temporis si semper staret et non flueret, non esset tempus sed aeternitas. Respondeo:* [Oxon. 2. d. 2. q. 1. n. 24.] si idem *nunc* semper esset praesens, idest, independens et indefectibile, utique haberet rationem aeternitatis; at intelligendo dependere a prima causa, et necessario ex vi propriae naturae et entitatis fluere, diversum sit oportet in substantia ab illo *nunc*, quod semper stat independenter et indefectibiliter, quodque eiusdem est ambitus cum aeterna duratione primi entis, totum *esse* in se habentis et praeaccipientis.

AD SECUNDUM [Oxon. 2. d. 2. q. 2. n. 4.] est *responsio dicentium* sic: *Nunc* temporis est idem *subiecto* in toto tempore, sed differens *ratione*; eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili: mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens *ratione*, in quantum est hic et ibi: et ista alternatio est motus. Simpliciter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur *ratione*, est tempus: aeternitas autem manet eadem et subiecto et *ratione*. Sed *contra*, ostendo falsum esse illud quod supponitur in ista responsione de *nunc* eodem secundum substantiam; imo et alienum ab intentione Philosophi. Nam is intendens probare *nunc* sequi illud, quod fertur, ex hoc probat; quia eo, quod fertur, cognoscimus prius et posterius in *motu*: et ipso *nunc* cognoscimus prius et posterius in *tempore*. Sed haec non sunt vera de mobili secundum substantiam, sed secundum quod est sub mutatione alia et alia; quia si accipiatur mobile secundum substantiam absolute, non cognoscitur per ipsum prius et posterius in *motu*; igitur nec per idem *nunc* secundum substantiam cognoscimus prius et posterius in *tempore*, sed per aliud et aliud. *Deinde*, quomodo posset ipsum *nunc* indivisibile fluere secundum diversa *esse*, quae necessario forent indivisibilia, quia totus fluxus eius componeretur ex indivisibilibus? Probat autem Philosophus, 6. *Phys.* text. 98., indivisibile non posse moveri, quia tunc motus eius componeretur ex indivisibilibus; quia prius pertransiret minus vel sibi aequale, quam maius; ergo tempus componeretur ex indivisibilibus; quod expresse negat Philosophus. *Amplius*, huc faciunt etiam duae rationes Aristotelis. *Prima* est talis: illa dicuntur simul, quae sunt in eodem indivisibili, 6. *Phys.* text. c. 10.; igitur si in toto tempore idem est instans secundum substantiam, omnia sunt aequae praesentia et simul, et quae nunc et quae in millesimo anno, 4. *Phys.* text. c. 91. et 92. *Alia ratio* est; quia cuiuslibet continui sunt duo termini distincti: quam rationem sic declaro: *Nunc* secundum substantiam, si ponatur esse ipsa substantia mobilis, non est nisi contendere de verbis. Si autem est aliud ab ipsa, puta, aliquod indivisibile de genere quantitatis; quaero, cuius continui sit terminus, vel cuius discreti pars? Nam omne *indivisibile* de genere quantitatis per se, vel est terminus *continui*, vel pars *discreti*. Si ponatur pars discreti; ergo ponitur tempus discretum; quod Philosophus non concessit: si dicatur esse terminus continui; ergo oportet omnino esse aliud et aliud secundum substantiam, secundum quod terminat aliam et aliam partem continui, scilicet temporis; impossibile est enim, idem secundum substantiam esse per se terminum alicuius quantitatis et eius principium. *Postremo*: [De rerum principio, q. 23. n. 7.] alienum a veritate videtur, *nunc* sequi illud ad quod refertur, scilicet *mobile*, sicut tempus sequitur motum; imo contra statuendum est, *nunc* potius sequi *mutatum esse*,

quam mobile. Unde *nunc* in actu sequitur *mutatum esse* in actu; quod sane non evenit, nisi in fine motus vel in initio, quamvis in principio motus non sit proprie *mutatum esse*: et *nunc* in potentia sequitur *mutatum esse* in potentia, quemadmodum et tempus sequitur motum, et actu et potentia. *Rursus*, si est unum *nunc* in toto tempore, sicut mobile est unum subiectum motus; ergo sicut mobile, utpote, coelum, quia unum idem est secundum substantiam, aevo mensuratur; eius autem fluxus, sive motus tempus esset mensura; sic idem instans mensurabitur aevo; et eius fluxus tempore; atque ita aevum erit mensura substantiae temporis, cum idem instans ponatur esse tota substantia temporis. — *Respondeo* igitur, [Oxon. ib. n. 6.] Aristotelem non esse intelligendum iuxta praemissam expositionem, quae aliena videtur a mente ipsius; sed potius voluisse, idem *nunc* dici esse idem in toto tempore secundum substantiam, quatenus quodcumque unum *nunc*, consideratum secundum se, est idem; quia in substantia eius nulla est diversitas ex natura rei: intelligi autem diversum secundum *esse*, quatenus sub alia et alia consideratione cadit; nimirum, quia intelligitur et *principium* futuri temporis, et *finis* praeteriti, propterea videri et appellari differre secundum *esse*. Cum [De rer. princ. ib. n. 8. et 9.] itaque dicitur: *instans* aut corrumpitur in *nunc*, aut in *tempore*; respondeo: si accipiat *instans* pro *principio* et *fine* temporis, et *instans* in *principio* dicat *privationem* anterioris durationis et *positionem* posterioris, et in *fine* *privationem* ulterioris durationis et *positionem* prioris, tunc eiusmodi *instans* proprie non corrumpitur, sed est terminus corruptionis et desitionis temporis. Si autem ea instantia dicant aliquid *positivum*, vel si *instans* accipiat *pro praesenti nunc*, quod utique dicit aliquid positivum, tunc *instans* corrumpitur in instanti, idest, in seipso. Nec tamen sequitur; ergo simul est et non est in eodem instanti. Nam argumentum ex ea imaginatione procedit, quasi *instans* corrumpatur et interim sit aliud *instans*, quo mensuretur *esse* eius quod corruptum est, et una non *esse* eiusdem. At sane haec imaginatio est corrigenda, tamquam aliena a veritate; quia *instans*, quod corrumpitur, desinit omnino *esse* in seipso; nec suum *non esse* aliam mensuram agnoscit, nisi tempus secutum, quod est mensura sui *non esse* per accidens, in quo nimirum tempore sequenti habet suum *non esse*; et ideo in tempore sequenti corrumpitur, si corruptio vocetur *non esse*. Si vero vocetur *desinere esse*, in se ipso corrumpitur. Non etiam est mensura in suo *esse* et in suo *non esse*. — Atque [5. Metaph. q. 10. n. 4. et 5. - De rer. princ. q. 22.] ex his convincitur falsitatis opinio dicentium, *nunc* aevi, *nunc* temporis esse idem *nunc* per essentiam, diversa autem sola *comparatione*; perinde ac eadem quantitas per *comparationem* ad corpus ambiens dicitur *superficies*; appellatur autem *locus* quatenus comparatur ad corpus ambitum: adducentes ad haec auctoritatem Comment. ex 4. Phys. com. 104., ubi dicit, qualiter idem *nunc* secundum suam *essentiam* consideratum immutabile est et stat, in quantum vero per suum *fluxum* causat tempus, mobile et variabile est, secundum *esse*; primo autem modo consideratum, dicitur *nunc* aevi; secundo modo *nunc* temporis, cum tamen sit unum idemque numero. Patet, inquam, ex dictis falsam esse hanc opinionem, quatenus innititur expositioni Averrois, cum alia omnino sit mens Aristotelis; et fieri alioquin non possit, ut in toto tempore maneat idem *nunc* secundum substan-



tiam. Et rursus, non est probabilis in se, quia non est aliqua connexio necessaria inter aevum et tempus: imo si nulla existerent temporalia, aeviterna non minus propriam durationem et mensuram haberent. Sed de his *art. seq., iterum repetito*. Neque est ad rem *exemplum de quantitate eadem*; quia superficiei accidit extrinsecus ambire corpus, ac denominari locum eius: propria autem cuiusque entis duratio aliud non est quam ipsius existentia, ut conservatur in *esse*, atque alteri coexistit durationi vel reali vel possibili; ut de aeternitate diximus, *art. 1.* et rursus dicturi sumus *infra, art. 5. in incidenti secundo*.

AD TERTIUM dicendum, [*Quodlib. q. 6. n. 16.*] Deum nuncupari a Dionysio *ipsum esse existentium*, non *formaliter*, quasi esse divino cuncta creata existerent; id enim plane est impossibile: sed magis *causaliter* et participative: quemadmodum *supra, q. 6. art. 4.* declaratum fuit, cuncta esse bona bonitate divina. Sicut enim ex prima essentia omnia sunt, ita ex primo esse, omnia existant oportet. Non sic intelligendo, quod *esse* non claudatur intra quidditatem primi principii, sed praescindendo unum ab altero per intellectum et reducendo unumquodque ad suum principium praecisivum.

## ARTICULUS INCIDENTS.

### UTRUM ESSE RERUM GENERABILIMUM ET CORRUPTIBILIMUM MENSURETUR TEMPORE, VEL AEVO.

*Doct. Oxon. 2. d. 2. q. 4. - Report. ib. q. 1. - S. Thom. 1. p. q. 10. a. 4.*  
§ *Ad tertium.*

VIDETUR esse rerum generabilium et corruptibilium mensurari tempore, non autem aevo. Siquidem, [*Oxon. 2. d. 2. q. 4. n. 9.*] quantum aliquid recedit a *permanentia essendi* et subditur *transmutationi*, tantum ab *aeternitate recedit et subditur temporis*; igitur esse rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non aeternitate sed tempore mensurabitur. *Probatio consequentiae*: secundum Philosophum, 4. *Physic. text. c. 118.*, *quies mensuratur tempore*; ergo illa, circa quae natus est esse motus, quando non sunt in motu, nec actu transmutantur, perinde mensurantur tempore, ac si actualiter transmutarentur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Omnium generabilium et corruptibilium generationes et corruptiones mensurantur instanti temporis; igitur et *esse* rerum earundem subiectum erit temporis mensurae. *Probatur consequentia*; quotiescumque primum *esse* alicuius mensuratur *nunc* temporis, eius *esse* habitum mensuratur tempore; ergo si primum *esse* generabilium et corruptibilium mensuratur instanti temporis, pariter et eorum *esse* habitum subiectum erit mensurae temporis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 10.*] Si formae substantiales generationi et corruptioni subiectae, aevo et non tempore mensurarentur, id profecto erit propterea quod dum manent, habent *esse* invariatum; sed etiam formae accidentales, quae partibiliter acquiruntur, eo quod successive sit earum fluxus, postquam cessavit subiectum moveri ad illas, pollent existentia invariata, dum manent; ergo et hae pariter non tempore sed aevo mensurarentur. Hoc autem affirmare videtur absurdum,

cum in eis esse queat motus, et prius et posterius; quae est essentia temporis.

RESPONDEO [*Oxon. ib.*] dicendum, *esse* rerum generabilium et corruptibilium, quibus est existentia actualis invariabilis (adeo ut ipsis repugnet variatio, sicut fluxus, vel acquisitio partis post partem) mensurari non tempore sed aevo. Nam [*De rer. princ. q. 22.*] propria cuiusque rei mensura non attenditur penes eius perpetuitatem, vel corruptionem; hae siquidem conditiones essendi sunt extraneae omnino rationi formali mensurae cuiusque entis. Unde, si per impossibile *esse* infinitum desineret, et *esse* Angeli fuisset sine principio durationis, ac nec finem esset habiturum, adhuc illud *esse* aeternitate mensuraretur et Angeli existentia aevum haberet pro mensura, quia utrique *esse*, dum manet, est idem, nec difformis modus manendi, qui nimirum respective utrique debet correspondere. Quoniam igitur *esse* rerum generabilium et corruptibilium, dum est, habet uniformem modum manendi, ipsorum mensura excludit formaliter prius et posterius; ac proinde aevum eis pro mensura erit; quemadmodum aeviterna quaeque, uniformem, dum sunt, existentiam habentia, non aliam ab aevo mensuram agnoscunt.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. ib. n. 9.*] concedo permanentia quaeque mensurari aevo non tempore, eo quod dum sunt *uniformi* polleant existentia, quod potissimum attendi debet in mensurae ratione, non vero *transmutabilis*, vel *intransmutabilis* ratio. Et *cum arguitur*; quia hoc ipso quod aliquid est transmutabile, recedit ab aeternitate et subditur tempori; *respondeo*, in entibus haec se habere secundum quemdam ordinem. *Primo*, fluxus formae; *deinde*, forma secundum quam est actualis fluxus; *tertio* forma secundum quam potest esse fluxus partis post partem: *quarto*, permanens, in quo non est natus esse fluxus partium, tamen necessario habet formam consequentem, in qua natus est esse fluxus; et *quinto* denique id, in quo nec fluxus esse potest, nec in aliquo antecedente ipsum naturaliter; ut Angelus et Anima, quae ne per accidens quidem mensurantur tempore. At *primum*, quod est ipsa successio et motus, essentialiter mensuratur tempore; quia contractionem formalem eius est permanentia, vel quod aliqua pars eius maneat eadem, cum una necessario alteri succedat. *Secundum* et *tertium* est eadem forma, ut qualitas, licet secundum diversam dispositionem accepta, nimirum, vel quatenus subiicitur actuali successioni, vel prout divisibilis manet sub quiete (ut fusius declarabitur infra, *art. seq., in incipienti tertio*). *Quartum* vero, nempe forma substantialis corruptibilis, non mensuratur tempore per se, cum excludat prius et posterius formaliter: nec secundum ipsum est proprie quies, quasi non sit natum moveri: quiescit tamen per accidens, quia quies est secundum aliquam formam consequentem ipsum, cuiusmodi sunt qualitates. Cum igitur *esse* formarum corruptibilium non sit natum moveri nec quiescere, quia indivisibile est, ac manens uniformem prorsus habeat modum manendi, non habebit pro mensura tempus, sed aevum. Et *cum probatur* ex Aristotele, 4. *Phys.* quia quies mensuratur tempore; dictum [*De rer. princ. q. 20. n. 7. et seqq. - Oxon. ib.*] est statim, *esse* permanens formarum substantialium corruptibilium, ut non subiicitur motui, ita nec per se quiescere: quies enim est dumtaxat quoad illam formam, quae naturaliter acquiritur per motum; itaque, sicuti substantiales formae per accidens subduntur qua-

litatibus, quae acquiruntur per motum, ita per accidens dicuntur moveri et quiescere; et per accidens proinde necesse est tempore mensurari, et non per se et proprie; sed earum mensura est aevum.

AD SECUNDUM respondeo, [Oxon. ib. n. 12.] formarum naturalium generationes mensurari instanti temporis, non *per se*, sed *per accidens*, quatenus nimirum est generatio per motum praecedentem, qui per se tempore mensuratur. Verumtamen id omnino inceptio illi accidit et in quantum comparatur ad agens particulare. Si enim eadem forma, quae ab agente naturali est per praevias dispositiones successive procedentes, foret immediate a Deo, opus non esset praecedere eas mutationes et motus; nec eius inceptio proinde diceretur in instanti temporis; sed in aevo, quod ponimus mensuram *esse* earundem formarum.

AD TERTIUM respondeo, [Oxon. ib. n. 10.] formas accidentales successive acquisibiles, etsi earum *esse* sit invariaturum, cum habuerint statum perfectum, quia nihilominus tale *esse* intrinsecus variabile est, tempore, non aevo mensurari; propterea quod aevum requirat in suo mensurato, nedum *esse* invariaturum, verum etiam invariabile; adeo ut ei repugnet successum partis post partem. Quod si omne *esse* non actu variaturum dicatur mensurari aevo, tunc potest concedi et eas formas accidentales, cum secundum ipsas non est actu motus, mensurari aevo, at mensuram quietis earundem esse tempus. Nam haec quies non est nisi privatio successionis partis post partem, ex 5. *Phys. text. c. 52. et 53.*, quae privatio utique praesupponit existentiam earum formarum. Fieri igitur potest, ut privatio mensuretur tempore (non positive, sed privative per motum, sicuti si daretur vacuum, mensuraretur eadem magnitudine qua plenum), et existentia, vel subiectum privationis alia mensura priori, vel aevo. Haec quidem non videntur carere probabilitate; minus tamen probabile eo quod prius dictum est. Ut proinde concedendum sit, formas accidentales seu actu, seu potentia moveantur, tempore mensurari, non aevo: at longe diversam esse rationem de formis substantialibus; ut extitit declaratum.

## ARTICULUS V.

### DE DIFFERENTIA AEVI ET TEMPORIS.

*Doct. Oxon. 2.d. 2. q. 1. - S. Thom. 1. p. q. 10. a. 5.*

VIDETUR [De rerum princ. q. 22. n. 15.] aevum et tempus minime inter se differre. Etenim intelligentes durationem successivam secundum prius et posterius dicimur tempus intelligere: sed talis duratio successiva secundum prius et posterius, aevum est; ergo aevum non differt a tempore quoad substantiam et essentiam. *Probatio minoris* [Oxon. 2.d.2.q.1.n.9.] ex Boëtio; *De Trinit. c. 9: Quamvis secundum Philosophos, de corporibus et spiritibus possit dici, quod sunt semper: magna tamen est differentia in semper esse; in Deo enim tantum praesens est, non currens: nunc autem fluens facit sempiternitatem, idest, aevum.* Vult igitur expresse, aevum esse mensuram successivam: et concordat [Oxon. ib.n. 4.] cum Augustino, 8. *super Genes. c. 19. dicente: sicut aer respectu solis, non est factus lucidus, alioquin absente sole remaneret aer lucidus: ita se habet creatura respectu Dei.* Ex his arguitur: si creatura respectu Dei non est facta in *esse*, sed est quasi in fieri formaliter; ergo formaliter

semper ponitur in esse a Deo; et ita sicut continue manet, ita continua est creatio eius a Deo; quia conservare non est tantum non destruere, sed magis est actio positiva, per quam actionem *nunc* fluens efficit sempiternitatem, idest, aevum; non differt ergo aevum a tempore secundum substantiam: praesertim cum Sancti Patres [*Oxon. ib. n. 9*] frequenter soli aeternitati tribuant hoc, quod est possidere *esse* simul totum, et omni penitus successione carere: sic Hieronymus *ad Marcellam*: sic Anselm. *Prosol. 24.*; sic Damascenus, lib. I. c. 25. et alii passim. Nec [*Oxon. ib. n. 5*] satisfiit huic rationi dicendo, Deum in conservatione aeviterni agere una eademque actione, qua conservatur eadem forma, nullam in se admittens successionem. Non solvitur, inquam; quia hac actione non habetur formaliter et ultimate illud *esse*, quod potest non haberi, posita hac actione; igitur si cum hac causatione possit stare effectum non *esse*, profecto ea causatione non habetur effectus ultimate; stante autem *esse* aeviterni, fieri potest ut crastina die desinat *esse*; igitur est successio formaliter in aeviterno et subinde in aevo.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 6.*] In eo, qui habet totum *esse* simul, idem est fuisse, esse et futurum esse; sed quod fuit, impossibile est non fuisse; ergo si in aeviterno totum *esse* de praesenti habente, idem est fuisse, et fore, perinde ei repugnat non esse futurum, ac non fuisse. Id autem est solius Dei proprium; igitur nulli creaturarum id attribui potest. — *Confirmatur*: in aeternitate volitio divina non est respectu contradictoriorum, ut talia sunt: Deus autem potuisset ab aeterno voluisse unum aeviternorum esse, idemque annihilare: *esse* igitur et *non esse*, ut super ipsa transit volitio divina, nequeunt esse contradictoria; et talia sane non sunt, quatenus pro diversis *nunc* terminant volitionem divinam; igitur in *nunc* aevi est alietas et alietas, citra omnem respectum ad tempus, etiam imaginarium.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 7.*] *Nunc* quod in se est tale, ut possit coexistere infinito, est formaliter infinitum; igitur si aeviternum, ut Angelus, est duraturum in infinitum, et cum infinita duratione, vel imaginabili, *nunc* aevi habet formaliter durationem infinitam. Quemadmodum si aliquod ens haberet in se, unde posset coexistere omni loco, esset infinitum secundum locum; idest formaliter immensum ex se, licet effective a Deo. Unde quamvis eius immensitas non aequaretur divinae immensitati secundum intensionem, foret tamen illi aequalis secundum extensionem, si nullibi posset esse Deus, ubi et illud ens ex se esse non valeret, quamvis ab alio ubique poni indigeret.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 8.*] Potuit Angelus fuisse creatus non peccator, sed innocens; et potuit postea peccare et non peccare, circumscripto omni tempore; igitur iste Angelus prius fuisset innocens, quam peccator; ergo prius et posterius sunt in eius duratione. Consimiliter potuit unus Angelus prius creari, et postea statim annihilari, et exinde alius creari; primus numquam fuit, illo secundo existente; ergo nec in eodem *nunc* cum illo; igitur est unus prius et alius posterius. Nam fuerunt et non simul; ergo unus post alium; igitur si unus alius extitisset cum illis, ambobus fuisset in *esse* eius prius et posterius, sicut *esse* unius istorum est prius quam *esse* alterius.

CONTRA. [*Oxon. 2. d. 2. q. 1. n. 1.*] Augustinus. 83. qq. q. 72.; *Aevum est stabile; tempus autem mutabile*; igitur per hoc differt aevum a tem-



pore, quod illud est duratio stantium et permanentium, tempus vero duratio successivorum; nullum est ergo in aevo prius et posterius, secundum rationem formalem eius, atque essentiam.

RESPONDEO dicendum [*De rer. princ.* q. 22. n. 5. et seqq.] aevum (quod ponitur mensura aeviternorum) revera differre a tempore, uti praediximus diversum esse ab aeternitate. Quemadmodum enim aeviterna, cuiusmodi sunt substantiae spirituales, atque omnia esse fixum ac stabile habentia, medium quodammodo tenent inter aeterna et temporalia, ita et propria eorumdem mensura (quatenus mensura accipitur pro cuiusque entis duratione) alia est a mensuris temporalium et aeternorum. Sed propius accedentes: *Aliqui* [*De rer. princ.* ib. n. 7.] putant, aevum a tempore distingui per hoc, quia aevum, etsi principium sui esse habuerit, finem tamen non est habiturum: at tempori ut extitit principium, ita et finis aliquando erit. Verumtamen hanc differentiam reiecit *art. praec.*; quia omnino accidentalis est. Unde etsi aevum, ut ponitur semper duraturum, sic semper fuisset, adhuc essentialiter a tempore distingueretur. Sed [*Oxon.* 2. d. 1. q. 3. n. 16.] opinantes aevum esse potuisse ab aeterno, non item tempus, et distinguentes aevum a tempore per *habere principium et finem*, non actu sed potentia; ea differentia utique traderetur per praedicata, quae *per se* inessent aevo et tempori. — Verum *alii* opinantur in eo distingui aevum a tempore [*Oxon.* 2. d. 2. q. 1. n. 3.] quod aevum etsi mensura successiva aeviternorum, secundum prius et posterius fluens, tamen existentia aeviterni stat fixa et invariata sub mensura, quae secundum se petit *successionem, innovationem et vertibilitatem*, secundum prius quod abit et deficit, adveniente posteriori. At in tempore est variatio et successio non solum in ipsa mensura, verum etiam penes mensuratum, qui est ipse motus. — Sed [*Oxon.* ib. n. 10.] contra hanc opinionem arguitur, quod implicet contradictoria; quae est evidens et manifesta, si innovatio et abitio in non *esse* referantur ad ipsam mensuram; nec ipsi opinantes negare videntur. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet *esse* transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet ex, 4. *Phys.* text. c. 99. et 100. Si igitur ipsum aeviternum non sit variabile, hoc erit quia *esse* eius est intransmutabile. Mensura ergo ipsius non habebit prius et posterius; quod et confirmatur per Philosophum, 10. *Metaph.* text. c. 4. dicentem, mensuram esse oportere unigeneam mensurato. Fieri ergo non potest, ut mensura sit divisibilis et successiva, mensurato nullam divisionem et successionem admittente. Deinde, *nunc* aevi si desinit, et non semper manet idem, id evenire nequit propter defectum subiecti, quod idem semper manet; nec ex alia causa corrumpente, quae assignari non potest; igitur *nunc* aevi non deficit, nec unum alteri succedit: *nunc* autem temporis deficit, quia eius proximum subiectum esse desinit. — Haec igitur positio statuens successionem in mensura aevi, non autem in aeviterno, videtur involvere contradictoria. [*Oxon.* ib. n. 14. et 15.] At quia ita distinguentes aevum a tempore videntur inniti rationibus probabilibus, respondeo ad ea, quae obiiciuntur. Ad *primum* dico, illam propositionem, *ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura*, non esse necessario et formaliter veram, sed dumtaxat gratia materiae in motu et tempore, de quo praecise loquitur Philosophus, 4. *Phys.*; et quidem ibi recte sequitur: partes temporis

sunt aliae; ergo et partes motus: sequitur, inquam, sicut ab effectu ad causam. Sed non propterea ubicumque partes durationis sunt aliae, oportet et alias esse partes mensurati seu existentis, sicuti sunt et durationis eius: sicut si poneretur caro non habens partem et partem, sub eadem quantitate permanente, tunc ipsa extensio formaliter haberet partium alietatem, non vero eadem partium diversitas esset reperienda in carne, cui accidit talis extensio. Non oportet ergo distinctionem partium mensurae causari semper ab alia partium distinctione priori in mensurato; quia distinctio, quae alicui est secunda, potest in alio esse prima. *Exemplum*: ignis calefacit, et exsiccatur propter accidentia distincta in ipso, adeo ut distinctio actionum aliam praesupponat priorem actuum primorum; et nihilominus quia in sole virtualiter continentur illa accidentia distincta in igne, prima distinctio respectu solis est actionum, quae tamen erat secunda in igne priorem praesupponens. Ad *confirmationem* Philosophus, 10. *Metaphys.* cit. vult mensuram esse oportere cognatam, seu unigeneam mensurato; at non obstante tali unigeneitate, unitatem esse mensuram numerorum: numerus autem divisibilis est, sicuti unitas indivisibilis; igitur pariter duratio divisibilis et successiva, seu constans instantibus aevi, poterit esse mensura existentis indivisibiliter ex natura rei, etsi aequivalens in virtute durationi omni successivae. Ad aliud dicendum, [Oxon. ib. n. 16] *nunc* aevi non deficere ex subiecti desitione, nec ex agente destruyente illud; sed eo quia sui est raptim transire, citra omnem subiecti successionem. Quod vero *nunc* temporis esse desinat, deficiente eius subiecto, dicimus id sibi accidere, quia si subiectum perstaret idem, ut est in quiescente, perinde tunc destrueretur ab illo agente, per quod aliud *nunc* succedit isti, tamquam sibi impossibile, non quidem ex se primo, sed de consequenti. — Quamvis [ib. n. 18.] igitur inducta argumenta non improbent positionem existantium aevum esse successivum, non autem aeviterna per aevum mensurata; nihilominus probabilius videntur opinari, qui putant aevum indivisibile omnino, stabile, atque fixum, perinde ac esse perhibent ipsa aeviterna. Nam aevum, ut illi opinantur, est quantitas successiva, formaliter subinde divisibilis in instantia, quibus eius duratio extenditur et constat. Istud itaque *nunc*, aut est idem existentiae actuali aeterni, aut aliud. Si idem ponatur; igitur quemadmodum existentia actualis manet eadem invariata, ita et *nunc* aevi. Si aliud esse dicatur; contra: quemadmodum existentia aeviterni, quia potest infinities poni in *esse* per conservationem, est eadem invariata, omnem excludens successionem, ita et *nunc* aevi absolutum potest eodem modo poni in *esse*, et ita conservari, sicut conservatur existentia aeviterni; non oportet igitur ponere successionem in aevo, si quod aevo mensuratur non est successivum; cum eadem omnino sit ratio de utrisque; praesertim si aevum non sit absolutum diversum ab existentia aeviterni, ut videtur; quia tunc profecto nequit esse identitas in existentia, et successio in aliqua ratione absoluta ipsius. Quod si ponatur aevum consistere in aliquo respectu, tunc nec successio poterit esse in aevo, nisi sit successio et mutatio in altero extremorum; impossibile est enim, manentibus fundamento et termino invariantis, respectus sibi invicem succedere posse. — Ex quibus constat [De rer. princ. q. 22. a. 1. n. 8. et seqq.] *aevum* haud convenire cum *tempore* in eo, quod est mensurare aliquid secundum prius et posterius, cum omnem excludat successionem: ac proinde potissima differentia inter aevum et tempus hinc

videtur accipienda, quia aevum est mensura cuiuscumque existentiae actualis invariabilis, cui scilicet repugnat, ut secundum ipsum sit variatio, sive fluxus, vel acquisitio partis post partem: contra vero tempore mensurantur essentialiter, quae sunt in fluxu, et successione per partium deperditionem, vel acquisitionem; idque etiam si actu non fluant, ut in quiete; adhuc enim tempore mensurantur, eo quod in se variabilia sint; ideo tallium mensura nequit esse aevum, quia aevum requirit in suo mensurato esse invariabile, adeo ut sibi repugnet successio partis post partem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 2. d. 2. q. 1. n. 19.] Augustini dictum, et aliorum dicentium creaturam esse in continuo fieri respectu Dei, et *nunc* fluens efficere aevum vel sempiternitatem, habere veritatem, etiamsi ponatur aevum indivisibile, et expers successionis. Una enim eademque Dei actio semper manens *creatio* recte appellatur, quatenus coexistens est primo *nunc* temporis, quod praecessit *non esse* entis creati: atque eadem actio *conservatio* appellatur, in quantum coexistere intelligitur aliis partibus temporis. Haec igitur actio conservativa est quasi continuatio esse prae habitui; non quidem comparando ipsam ad *esse*, ubi nullum est prius et posterius, sed comparando ad partes temporis, quibus coexistit. Est igitur creatura omnis respectu Dei quasi *in fieri*, atque illud ipsum *nunc*, in quo condita fuit, ut fluere apprehenditur, atque extendere sese ad partes temporis, per conservationem efficit sempiternitatem: et nihilominus ipsa sempiternitas vel aevum in se indivisibile est, nullam admittens successionem, nisi extrinsecam, respectu temporis nimirum, cui coexistit. Et ita pariter habet esse completum et perfectum id, quod aevo mensuratur, quamvis tale *esse* dicatur in fieri respectu Dei conservantis. Imo [*Quodlib.* q. 12. n. 6.] eadem ratione productio Personae divinae est *in fieri*, quia numquam Persona producta potest habere *esse*, nisi accipiendo a producente; et tamen *esse* Personae est maxime permanens, necessarium et invariabile. — Et [*Oxon.* 2. d. 2. q. 1. n. 19 et 20.] *cum instatur* contra hanc responsionem; quia illud non habetur complete aliqua causatione, cuius oppositum videtur stare, posita tali causatione; *respondeo*, hanc propositionem esse veram dumtaxat in *sensu compositionis*; quia stante causatione aeviterni, simul oppositum stare nequit: at nequaquam in *sensu divisionis*; quia et ipsum aeviternum poterat non esse, licet posita fuerit causatio qua aeviternum habuit totum suum *esse* ultimate. Ad [*ib.* n. 24.] quaslibet Sanctorum auctoritates, quibus soli Deo attribuitur *esse* fixum, stabile et aeternum, et non alicui creaturarum; verum est, omnem creaturam esse intrinsecus defectibilem, prout et deficeret, nisi a Deo conservaretur; sed exinde non sequitur aliquas ex creaturis non habere existentias fixas et stantes et successionis expertes, uti sunt permanentia quaeque, seu aeviterna.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* *ib.* n. 21.] quamvis in aeviterno idem sit *esse*, *fuisse* et *fore*, per has differentias tamen aliam et aliam habitudinem notari ipsius aeviterni ad tempus, quatenus idem *nunc* aevi potest coexistere omnibus partibus temporis. Et *cum subditur*: quod fuit, impossibile est non fuisse; *negandum* est, ut refertur ad rem significatam per *fuisse*. Res enim significata, sive aeviternum, ut simpliciter potest non esse futurum, ita potuit non fuisse; quamvis idem omnino sit, invariatum et fixum habens *esse*; ideoque non est in se praeteritum, etsi coextiterit differentiae temporis praeteriti. — *Ad confirmationem* respondeo, [*Oxon.*

ib. n. 22.] aevum esse indivisibile, nec ullam involvere contradictionem, Deum pro eodem instanti indivisibili, velle aeviternum et non velle, seu velle non *esse*; quia cum vult illud *esse*, non vult pro omni praesentialitate aeternitatis, sed pro aliqua: pro alia ergo praesentialitate ad aeternitatem vult non *esse* idem, citra omnem sane contradictionem.

AD TERTIUM dico sic: [Oxon. ib. n. 23.] quemadmodum quantum molis non esset formaliter infinitum, nisi actu haberet necessario omnes partes sui possibiles; ita nequit concludi infinitas virtualis alterius quanti ex coexistentia ad quantum molis, nisi necessario coexistat cum omnibus partibus illius. Aeviternum igitur tunc foret infinitum, quando ex se necessario haberet unde coexisteret omnibus partibus temporis. Non habet autem id aeviternum ex se, sed ex extrinseca virtute Omnipotentis; non est ergo infinitum. — Et cum probatur ex immensitate; neganda est paritas: quia ratio per quam aliquid esset in omni loco, formaliter et tota simul inesset occupanti omnem locum: at id, per quod aeviternum omni tempori coexisteret, non est in ipso formaliter et simul; nam aevum coexistit successive partibus temporis per actionem causae extrinsecae successive ipsum conservantis. Deinde, [Oxon. 4. d. 10. q. 2. n. 14. et 15.] nec immensum dici potest aliquid occupans omnem locum, per replicationem suae praesentiae dumtaxat; imo perinde foret finitum ac si in uno tantum loco reperiretur. Immensum est igitur solummodo illud, quod, vi perfectionis suae infinitae, necessario omnem occupat locum: et ita nec aeviterni foret infinita duratio, etiamsi per impossibile simul omni tempori coexisteret.

AD QUARTUM [Oxon. 2. d. 2. q. 1. n. 24.] concedendum est, unum aevum alteri aevo succedere, sicut et aeviternorum existentias unam esse ante aliam: at non propterea reperiri in unius existentia prius et posterius, iuxta sensum quaestionis. Et sane si his argumentis probaretur successio in aevo, pariter ostenderent aeternitatem subesse successioni, eo quod dies hodiernus et crastinus illi coexistant.

## ITERUM ARTICULUS V.

### DE DIFFERENTIA AEVI ET TEMPORIS.

*Doct. et S. Thomas locis art. praec. cit.*

VIDENTUR aevum et tempus minime differre. Nam [Oxon. 2. d. 2. q. 1. n. 3. et 12.] si oporteret inter has durationes aliquam assignare differentiam, praesertim exinde foret accipienda, quod tempus sit mensura motus secundum prius et posterius; aevum non item, sed totum simul respectu omnium temporis differentiarum. Id autem falsum videtur; quia prius et posterius perinde inveniuntur in aevo; igitur non differunt. *Probatio minoris*: potest unus Angelus, vel aliud aeviternorum creari, altero non existente, et exinde creari alius Angelus, qui sit alio existente; igitur ille qui fuit, isto non existente, est prior isto et *esse* eius, ut non cum isto videtur praecedere *esse* eius, ut cum isto; est igitur in unius existentia aeviterni prius et posterius, ac proinde etiam in aevo.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 2.] Angelus potest annihilari, circumscripto tempore; quaero in quo *nunc*? Utique non in *nunc* temporis, quod non esse supponimus: nec in *nunc* aeternitatis formaliter: nec in *nunc* aevi, quia *nunc* illud manet unum, idemque, ut existimatur; igitur in eodem



erit et non erit. Id vero implicat contradictionem; igitur omnino ponere oportet *nunc* aevi subire successionem, vereque in ipso prius et posterius reperiri.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Aliquod aeviternorum postquam fuit creatum, ponatur annihilari et iterum reparari. *Esse* reparatum eius non est ita unum cum *esse* creato, sicuti si nulla interruptio extitisset, ut est evidens; igitur in alio *nunc* oportet fuisse *esse* aeviterni reparatum, ac fuerit dum primum creabatur; ergo pariter si nulla intervenisset interruptio, extitisset aliud *nunc* ab illo *nunc* creationis. *Probatio huius consequentiae*; quia tanta mora fuisset quiescentis, quanta et quietis; et per consequens tanta mora non tendentis, potentis tamen tendere in nihilum, quanta esset si actu tenderet.

CONTRA. [*Oxon. 2. d. 2. q. 1. n. 1.*] Quantitas nequit recipi in non quanto; igitur nec successio, quae quantitas est, potest recipi in existentia aeviterni, quae indivisibilis est. *Confirmatur*: quantitas permanens non potest recipi in indivisibili; ergo nec quantitas successiva.

RESPONDEO. [*Oxon. 2. d. 2. q. 1. n. 10. seqq.*] *Aliqui* arbitrantur inter mensuras durationum triplicis *esse*, *aeterni* nimirum, *aeviterni* et *temporalis*, ita esse distinguendum, ut *aeternitas* sit mensura *indeficientis* et *indefectibilis*; *aevum* mensura *indeficientis* quidem, sed tamen *deficere* *potentis* et mutationi subiectorum non in se, sed quatenus necessario annectitur mutationi et tempori; *tempus* denique mensura *defectibilis* et *deficientis*. Caeterum, quantum attinet ad aevum, quod putant habere necessariam connexionem cum tempore, ac propter talem connexionem subiici successioni, quam alioquin, ut in se consideratum, non reciperet; non videtur subsistere. *Primo*, quia ita opinans vult *esse* aeviterni, quantum est ex se, habere terminari, ac deficere in quolibet *nunc*; igitur si *esse* aeviterni perseverat in alio *nunc*, id profecto non erit secundum illud idem *esse* quod habuit in alio *nunc*; quia illud habuit terminari cum eodem *nunc*; igitur *esse* quod possidet in isto *nunc*, vel erit aliud ab illo, vel idem iterato positum: videtur ergo aeviternum subire in se successionem. Non est igitur verum, aevum posse deficere sine ulla successione in se. *Deinde*, alienum est a veritate aevum differre ab aeternitate propter connexionem cum tempore; nam eiusmodi connexio est prorsus accidentalis et non spectans ad rationem aevi: siquidem aeviterno non repugnat *esse* prius duratione et subsistere nullo existente tempore; potuerunt enim creari a Deo aeviterna, ut Angeli, etiamsi nullum tempus fuisset faciendum. Cum igitur tunc ea aeviterna propriae durationis habuissent mensuram, atque haec nullam involveret connexionem ad tempus manifeste convincitur, omnino per accidens aevum connecti cum tempore; ac proinde ex hoc non esse accipiendam differentiam aevi ab aeternitate. *Denique*, opinans refundit et accipit necessitatem concomitantiae temporis ad aevum, ex ordine perfectioris ad imperfectius: hoc autem nihil est; quia ex eo solum potest concludi continentia essentialis sicut quidditas superior continet inferiorem. Sed stante eiusmodi continentia, potest superior quidditas *esse* sine inferiori, et pariter inesse illi quicquid ut proprium consequitur eam, independenter ab inferiori; igitur non existente tempore, posset *esse* aevum; nihil igitur, quod necessario consequitur aevum, sibi inesse potest ex habitudine ad tempus. - *Dicendum* [*De rer. princ. q. 22. a. 1. n. 6. et 7.*] est ergo (uti praetactum fuit supra *art. 4.*), ex eo distingui

aevum a tempore, quod *esse*, cuius est aevum mensura (postea enim determinabitur quidnam sit eiusmodi *esse*), immutabile quidem est, quia nec contrarium habet, nec componitur ex contrariis, nec alterabile actione agentis creati, ac per hoc est *esse* fixum, manens invariatum; in eo tamen habet debilitatem, quod ab alio est, atque dependet; atque ita ut incipere, ita desinere potest. Et eiusmodi profecto est *esse* substantiarum separatarum. At tempus mensura est entis incipientis et desinentis, fixationem non habentis, nec perseverantiam in durando: nec quando est, dicitur durare, nec perseverare secundum idem *esse*, sed id *esse* magis est in continuo fluxu et innovatione; ut recte proinde ratio temporis exprimatur per hoc quod *est mensura motus secundum prius et posterius*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. ib. n. 25.*] conceditur unum aeviternorum creari posse prius altero; sed non exinde tamen inferendum, in *esse* illius, quod prius conditum est, *esse* prius et posterius.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon. ib.*] aut *nunc* aevi ponitur *esse* aliud quid ab existentia aeviterni, aut *esse* idem ac existentia eiusdem. In *prima* suppositione dicendum, Angelum tunc annihilatum iri in eodem *nunc* negative; idest, una cum eodem *nunc* *esse* desitutum: nec eius annihilationis assignandam *esse* mensuram positivam. Quod si *posteriori* suppositioni innitendum sit (ut videtur), tunc aeviternum annihilandum *esse* cum aeternitate; et quemadmodum dum est, cum aeternitate existit, ita dum non est, cum aeternitate desinere *esse*; secundum aliam et aliam rationem praesentialitatis cum aeternitate.

AD TERTIUM respondeo sic: [*Oxon. ib.*] Utique *esse* reparati sequitur *non esse* annihilati; et illud *non esse* praecessit *esse* creati, quod *esse* praecessit *non esse* creabilis: et ita idem *esse* sequitur se ipsum idem *esse*, mediante *non esse* interrumpente; nec sequitur ex hoc aliqua successio in ipso *esse* si non fuisset annihilatum, quia modo non est successio in aliquo uno, sed unius oppositi ad alterum. — Et si *instetur*: ergo ita simul est existentia interrupta cum se ipsa reparata, sicut non interrupta. *Responsio*: si non esset ibi successio oppositi ad oppositum, quod oppositum ibi mediat inter *hoc esse* et seipsum, sequeretur quod esset tanta simultas, sicut si oppositum non interveniret; nunc autem oppositum quasi mediat inter *esse* creatum et ipsum *esse* reparatum: et hoc oppositum est aliquod medium, aliquam habitudinem habens ad utrumque extremum: et ideo non sunt ita simul, sicuti si *non esse* non intervenisset.

## ARTICULUS INCIDENS I.

AN OPERATIONES ANGELORUM MENSURENTUR TEMPORE,  
VEL AEVO?

*Doct. Oxon. 2. d. 2. q. 4. - Report. ib. q. 1. - De rer. princ. q. 21. a. 2.*  
*S. Thom. 1. p. q. 10. a. 5. § Ad primum.*

VIDENTUR operationes Angelorum mensurari tempore, non aevo. Nam [*Oxon. 2. d. 2. q. 4. n. 1. - Report. ib. q. 1. n. 1.*] *lib. De Causis*, propositione penultima, scribitur sic: *Inter rem, cuius substantia et actio mensuratur tempore, et rem, cuius substantia et actio mensuratur aeternitate, est res media, cuius substantia mensuratur aeternitate, vel aevo, et*

*actio mensuratur tempore.* Angelus est eiusmodi substantia media, ex dictis in antecedentibus; ergo eius actio mensuratur tempore, non aevo.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2. - Report. ib.*] Augustinus, 8. *super Genes.* cap. 20.: *Deus, inquit, movet creaturam spirituales per locum et tempus:* sed motio per tempus esse potest in tempore, ac proinde tempore mensurari, licet substantia non sit in tempore; igitur actiones Angelorum mensurantur tempore.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 1. - Report. ib.*] 8. *Physic.* text. c. 6. *Nihil generatur, ut statim non sit;* ergo omnis operatio Angeli durat per tempus; non est igitur in instanti. Sed si ea operatio aevo mensuraretur, esset praecise in instanti, cum non sit sempiterna; ergo eius propria mensura est tempus.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2. - Report. ib. n. 4.*] Quum Angeli intelligunt unum obiectum post aliud, in illorum intellectionibus est successio, perinde ac in nostris; igitur illarum operationum non est alia mensura quam tempus. *Probatio consequentiae:* etenim ubi est successio, ibi est innovatio et mutatio; mutatio autem mensuratur in instanti temporis; igitur quamvis Angelorum substantiae aeviternae sint, ipsorum tamen operationes mensurantur tempore, non quidem nostro, quo mensurantur motus coeli et omnia corporalia, quae ex motu coeli habent mutabilitatem; sed tempore sublimiori et angelico: motus enim Angeli non dependet ex motu coeli.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 1. — Report. ib. n. 1.*] Angelorum operationes non mensurantur tempore, nec aeternitate; igitur aevo. *Consequentia* ex eo est evidens, quia non ponuntur plures mensurae rerum a praedictis. *Assumptum* ergo probatur de tempore (nam de aeternitate patet); quia Angelus posset habere operationem, non existente motu coeli; sed motu coeli non existente, non est tempus; ergo Angelorum operationes non mensurantur tempore.

RESPONDEO. [*Oxon. ib. n. 2. - Report. ib. n. 4. - De rer. princ. q. 21. n. 19. et 26.*] *Aliquibus* videtur dicendum, operationes Angelorum intrinsicas mensurari tempore discreto; quod tempus discretum videntur illi excogitasse, ne Intelligentiarum intellectiones et volitiones solae in entibus remanerent absque mensura. Etenim, quoniam mensuram oportet mensurato proportionari, quemadmodum permanentis est mensura permanens, et transeuntis est transiens, et fluentis fluens; ita operationibus eiusmodi Angelorum dimetiendis aptanda est mensura idonea, eisque proportionata. Atqui [*De rer. princ. q. 21. n. 26. 28. et 29.*] multae omnino sunt intellectiones Intelligentiarum nullam inter se habentes continuationem, fluentes praeterea ordine quodam, ac transeunt, una est enim necessario post aliam; opus est igitur his operationibus assignare mensuram, habentem partes transeuntis ordinatas et indivisibiles: quae sane mensura alia esse non potest nisi tempus discretum. Id vero tempus quantitas discreta est, specie distincta a continua, et etiam ab aliis discretis quantitatibus speciebus, nempe, ab oratione et numero. Et *additur*, discreti temporis instantia nullam habere proportionem cum instantibus temporis nostri; quia idem nunc temporis discreti potest coexistere cum quantocumque nostro tempore, secundum quod magis et minus Angelus unam continuat intrinsicam operationem. — Verum [*Oxon. ib. n. 4.*] quia infra, *quaest. 53. a. 3.* ostensuri sumus, eiusmodi tempus discretum nulla necessitate fuisse exco-

gitatum, ac proinde haud esse statuendum, seu intrinsecas seu extrinsecas Angelorum operationes hoc discreto tempore mensurari; nunc pro *quaesiti solutione* dicendum, Intelligentiarum operationes mensurari aevo. *Probatio*: [*Report. ib. n. 5.*] his quae habent uniformem modum manendi, dum manent, est mensura eiusdem rationis in manendo, tametsi unum diutius perduret quam aliud. Sed cognitio Angeli, dum est, habet modum manendi eundem cum existentia Angeli, licet non parem durationem; igitur utrique est eadem mensura, atque ita Angeli operatio non tempore, sed aevo mensuratur. Declaratur *assumptum*: nam formali rationi existentiae Angeli, secundum uniformitatem vel difformitatem, correspondet propria ratio mensurae, etiam iuxta sententiam asserentium tempus discretum, distinguentes tres modos mensurarum, secundum triplex *esse rerum*. *Minor* etiam declaratur; [*Oxon. ib. n. 4.*] quia et iidem statuunt, mensuram mediam, quod est aevum, correspondere illi quod habet motum indivisibilem et tamen defectibilem, sic ut possit ex se non esse. Atqui ita est indivisibilis intellectio Angeli, sicut et existentia eius est indivisibilis et ex se defectibilis; igitur eadem omnino mensura aevi correspondet et existentiae Angeli et operationi ipsius. Nec ex eo quod cognitio Angeli non semper erit, ut semper est futura existentia illius, est operationi attribuendum aliud genus mensurae. Nam etiamsi Angelus foret statim annihilandus, aut desineret *esse* cum sua ipsius intellectione, non propterea non mensuraretur aevo, dum manet; ergo etiam et operatio, quantumvis brevissimae durationis. — *Deinde*: [*Oxon. ib. n. 5. — Report. ib. n. 6.*] nemo negat actum beatificum Angeli mensurari aevo, ut etiam dicit Fulgentius, *De fide ad Petrum*, c. 28. (1) asserens, iustos quoad statum beatitudinis futuros esse Angelis aequales, idest, quantum ad durationem Angelorum, et etiam aequales iuxta modum durationis suae. Atqui is actus beatificus necessario includit, vel praesupponit actum naturalem: videtur enim Angelus habere se quodammodo active respectu actuum, quibus videt et fruitur obiecto beatifico, quamvis ex se non possit in omnimodam productionem eorum. Porro, idem omnino est actus, ut influunt in ipsum agens supernaturale et naturale; igitur una ex natura rei huic actui mensura correspondet, quae est aevum. Impossibile est autem aeviternum necessario includere, vel praesupponere aliquid posterius aeviterno; cui posteriori utique posterior est assignanda mensura. Cum igitur, sicut aeviternum est prius temporali, ita aevum sit prius tempore, nequeunt profecto Angelorum operationes mensurari tempore, quod necessario est posterius aevo. — *Denique*, nulla urgente necessitate videtur excogitatum eiusmodi tempus discretum; cum internae Angelorum operationi, propter uniformem modum manendi cum ipsis, quorum sunt operationes, optime correspondere queat eadem mensura aevi, ut argutum est. Et quandoquidem exinde complura sequuntur inconvenientia, *loco supra cit.* in medium adducenda, ultra mensuras aeternitatis, aevi et temporis, quod sequitur ad continuum motum, alia mensura non est probanda.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. ib. n. 13.*] dico, Auctorem *libri de causis* tradidisse suam doctrinam iuxta principia Avicennae erronea. Avicenna enim putavit Intelligentias esse entia necessaria et a primo Principio naturaliter producta, ac proinde earum intrinsecas operationes

(1) De hoc Doctor 4. d. 49. q. 6. n. 16. Sed et 1. secundae q. 5. a. 4.



non differre a substantia. Quare, in allata auctoritate cum dicitur *operatio, cuius substantia mensuratur aeternitate, vel aevo, ipsa mensuratur tempore*; videtur esse accipiendum de extrinseca operatione Intelligentiae, qua movetur coelum; atque is quidem motus potest concedi mensurari tempore.

AD SECUNDUM, [Oxon. ib.] cum ait Augustinus: *Deus movet per tempus creaturam spiritualem*; potest dici, eum accipere ibi *tempus* pro omni eo quod potest habere *esse*, potest *non esse*: secundum quem intellectum, quodlibet aliud a Deo est temporale; unde id movetur per tempus, quod habet aliquid succedens alteri, ut *esse post non esse*, licet succedens, vel aliud, cui succedit, non sit proprie temporale; quia *non esse*, vel *nilhil* nullam habet mensuram.

AD TERTIUM [Oxon. ib.] concedo, Angeli operationem posse perdurare et tamen mensurari aevo, quod correspondeat tempori nostro, iuxta durationem operationis illius. Fieri etiam posse, ut aliqua intellectio Angeli correspondeat instanti praecise temporis nostri; et alia intellectio immediate sequens correspondeat tempori immediato. Sed de hoc agendum infra, q. 53. a. 3.

AD QUARTUM [Oxon. ib.] dicendum sic: non omnis forma, secundum quam est innovatio vel variatio, mensuraretur tempore, vel instanti temporis: sed solum illa, secundum quam mutabile aliter se habuit successive, quam nunc se habeat indivisibiliter. Nam forma successive inducta in subiectum, ut calor, cum pervenit ad ultimum gradum, quia is gradus acquiritur indivisibiliter, mobile, vel subiectum aliter se habet nunc, quam prius indivisibiliter. Sola igitur haec forma, quae acquiritur partibiliter et successive, mensuratur tempore vel instanti temporis. Ac proinde etsi intellectus angelicus transeat de privatione ad habitum per novam et novam intellectionem, quia tamen acquiruntur hae operationes impartibiliter, non tempore, sed aevo mensurantur, ut existentiae ipsorum Angelorum. Quod [Oxon. ib. q. 11. n. 5. et seqq.] attinet ad id quod *additur* de motu Angelorum, qui non pendet ex motu coeli; respondeo, q. 53. a. 3. acturos nos esse de motu Angelorum et ostensuros, nec propter eiusmodi extrinsecas operationes esse adstruendum eiusmodi tempus discretum, cum omnia optime salvari queant per tempus commune continuum. Quod si propter independentiam a motu coeli, invenienda sit alia mensura a tempore continuo; pariter, cum post resurrectionem cessaturus sit motus coeli, nova mensura erit adinvenienda qua dimetiantur motus hominum beatorum.

## ITERUM ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM AEVUM REALITER DISTINGUATUR AB AEVITERNO,  
CUI EST INTRINSECA MENSURA.

*Doct. Oxon. 2.d.2.q.2. - De rer. princ. q. 19.a.2. - S. Thom. 1.p.q.10.a.5.*

VIDETUR aevum realiter distingui ab aeviterno, cuius est propria mensura. Etenim [Oxon. 2. d. 2. q. 2. n. 1. et 2.] *tempus* differt re a *motu*, propterea quod sit ipsius motus mensura, sicut probatur a Philosopho, 4. *Phys. text. com. 96.*, cuius ratio est, quia tempus non est velox, nec tar-

dum; motus autem dicitur velox et tardus; ergo consimiliter aevum mensura re distinguitur ab aeviterno, quod per illud mensuratur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Quantitas *permanens* et *successiva* sunt eiusdem generis; ergo perinde se habent respectu subiecti, praesertim si pertinere dicatur ad genus substantiae. Sed quantitas permanens est aliud ab eo, cuius est mensura; ergo pariter et successiva quantitas aliud quid erit ab eo, quod per ipsam mensuratur. Porro, aevum, seu successivum seu permanens ac indivisibile sit, spectat ad genus quantitatis; est igitur re ab aeviterno distinctum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 4.*] Sicuti se habet *nunc* temporis ad substantiam mobilis, ita *nunc* aevi ad aeviternum: sed *nunc* temporis distinguitur realiter a substantia mobilis; ergo et *nunc* aevi realiter distinguitur ab existentia aeviterni. *Assumptum* ex eo constat, quia quemadmodum existentia aeviterni, semper eadem invariata manens, mensuratur indivisibili aevi; ita et substantia mobilis mensuratur *nunc*, seu indivisibili temporis utique realiter distincto a mobili. Vult enim Philosophus, 4. *Phys. text. c. 104.* in toto tempore reperiri unum, *idemque instans secundum substantiam, differens secundum esse.*

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Si aeviterni mensura distinguatur realiter a mensurato; quaero, quo durat in *esse* ipsa mensura? (siquidem propria existentia oportet existere, seu res, seu modus rei distinctus ponatur) Si seipsa; ergo pari ratione et existentia aeviterni poterit seipsa durare formaliter; nam mensura non erit profecto perfectior existentia aeviterni mensurati, cum sit quasi possessio eius. Quod si mensura alio a se absoluto ponatur durare in *esse*, erit processus in infinitum in mensuratis et mensuris.

RESPONDEO, [*Oxon. ib. n. 2.*] opinantibus aevum esse *mensuram successivam* aeviternorum, quamvis eorum *esse* sit indivisibile, ac expers omnis immutationis et innovationis (uti tactum fuit supra, a. 5.), subinde est concedendum, eiusmodi mensuram realiter distingui a re mensurata: cum haec substantia ponatur indivisibilis, nulli subiecta innovationi et successioni: mensura vero ad genus quantitatis spectet; nam coalescat oportet ex diversis *nunc* sibi invicem succedentibus; quae *nunc* sunt indivisibilia de genere quantitatis. Consimiliter, putantes aevum esse *indivisibile*, spectans pariter ad genus quantitatis, adeo ut ex multis indivisibilibus eiusdem speciei dimetientibus existentias plurium aeviternorum eiusdem speciei componatur quantitas discreta, quae sit numerus et mensura in aeviternis; oportet eos concedere, mensuram aeviternorum re distingui a mensuratis. Caeterum *haec positio non videtur probanda*; nam [*Oxon. 2. d. 1. q. 4. n. 5.*] distinctio realis aliquorum concluditur vel propter *separationem actualem*, vel *potentialem*, vel ex *proportionem* ad alia separabilia: hinc enim recte concluditur nigredinem re distingui a corvo, quamvis inseparabilis ab illo; quia separabilis est ab alio subiecto, cui inest. Non est autem separabile aevum ab aeviterno, ne *potentia* quidem; quia tunc aeviternum posset existere absque omni duratione. Sed nec habent *proportionem* ad alia consimiliter distincta. Etenim nihil distinctum ab alio realiter, sine quo esse nequit citra contradictionem, est prius eo; imo vel est simul natura, ut causa et causatum; vel est illo posterius naturaliter, ut passio respectu subiecti. Aevum autem, quod ponitur re ab aeviterno distinctum, esset posterius naturaliter mensurato; ergo absque ulla contradictione existere posset aeviternum sine aevo. Si igitur est incom-

possibile unum esse sine alio, non erunt distincta, sed magis realiter identificata. — Propter haec igitur *dicendum est*, [Oxon. ib. d. 2. q. 2. n. 3.] aevum non esse quid additum, et re distinctum ab existentia aeviterni: ac proinde aeviterni durationem formaliter aliud non importare, quam existentiam actualem eius; etsi ad quietative concipiendam rerum durationem opus sit intelligere coexistentiam ad alia, seu vere existentia, seu possibilia, aut etiam imaginata, uti declaravimus supra, a. 1., agentes de aeternitate. Porro, negata reali distinctione inter aevum et aeviternum, duratio, quod est aevum, habere nequit propriam mensurae rationem, respectu existentiae perdurantis. Mensurare enim *est quantitatem ignotam certificare, per quantitatem magis notam*. Et quoniam [Oxon. ib. n. 10.] mensura vere existens aut est *excedens* mensuratum, et tunc intellectui ignota quantitas innotescit per maiorem aut minorem accessum ad mensuram; cuiusmodi est ratio mensurae in quidditatibus, et Deus dicitur mensura omnium rerum: aut est *excessa*, cum nota quantitas minor est quantitate ignota, quo pacto minor motus ex natura rei mensura esse potest motus maioris: aut denique est *aequalis*, quo in casu quod latet scitur per mensurae applicationem, sive suprapositionem. Cum autem mensura ex natura rei notior debeat esse ipso mensurato, profecto unum aequalium non est alterius mensura, nisi ea aequalitas prius fuerit nota; qua ratione tempus potest esse mensura motus ex natura rei, si tamen ipso motu notius esse ponatur. — Itaque, [Oxon. ib. n. 3. et 11.] si aeviterna propriam atque intrinsecam mensuram habere dicantur, ea sane mensura non erit *excedens* aut *excessa*, sed *aequalis*, et aliud quid diversum a mensura ex natura rei. Declaratum est autem aeviternorum existentis nihil addi oportere ex natura rei. Nec eadem existentia videtur esse posse mensura sui ipsius. Etsi enim quantitas, ut distincte cognita, valeat esse mensura, secundum partes sui non adeo distincte cognitae: aeviterna nihilominus existentia, quia indivisibilis est, nequeunt aliquae partes eius ignotae sciri per cognitae, quae partes ibi non sunt. Aevum igitur neque est quid distinctum ab existentia aeviterni; nec proinde ei proprie ratio mensurae attribuenda: cum non sit ulla pluralitas ponenda sine necessitate; hic autem eiusmodi pluralitatem ponendi nulla urget necessitas.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. ib. n. 8.] si propter factam rationem concedendum esset, tempus distingui a motu, uti differt quantitas a quantitate; quoniam unius partes eiusdem proportionis et quantitatis non sunt aequales partibus eiusdem pariter proportionis et quantitatis in altera, atque insuper aequalitas est tam in numero quam in magnitudine; exinde nihilominus haud inferri posse in permanentibus, *esse* semper uniforme habentibus, necessario ponendum aliquid aliud re distinctum pro mensura; quia non habet locum ratio Aristotelis in argumento allata. Etsi igitur inter motum et mensuram eius, quae est tempus, concedatur distinctio (de quo tamen infra, *art. seq.*), non est tamen talis distinctio inter *esse* permanentium et mensuram illius *esse*, quae mensura non est aliud quam duratio et existentia eorumdem; quamvis duratio supra *esse* addat respectum coexistentiae pro connotato, ut de aeternitate disserentes explicatum fuit supra, *art. 1.* Cum [ib. n. 9.] igitur aeviterna et successiva sint alterius et alterius rationis, ex distinctione temporis a motu, arguere parem diversitatem in permanentibus, est *fallacia consequentis* a maiori affirmative.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib. n. 11.*] negandum est, aliquid reperiri in actuali existentia Angeli, quod sit proprie quantitas, aut indivisibile de genere quantitatis; quia citra omne additum quod sit ei pro mensura, potest cognosci existentia aeviternorum, sic ut per nihil notius ipsa existentia intelligatur. Mensura autem eiusmodi *esse* oporteret utique ex natura rei magis notam esse, quam mensuratum per illam.

AD TERTIUM respondeo: [*Oxon. ib. n. 4.*] si aliquod *nunc* similiter se habet ad substantiam mobilis (iuxta dicta supra, *art. 4. in Incidenti*) sicut aevum ad substantiam Angeli, illud *nunc* non est aliud quid a substantia mobilis, nec est aliquod indivisibile de genere quantitatis. Quod si fingatur aliquod *nunc* de genere quantitatis mensurare mobile secundum substantiam. nihil tale est in Angelo actu existenti; sicut extitit declaratum. Ad id, quod additur ex Philosopho, 4. *Physic.*, responsum fuit supra, *art. 4. §. Ad secundum.*

## ARTICULUS VI.

### UTRUM SIT UNUM AEVUM TANTUM.

*Doct. Oxon. 2. d. 2. q. 3. — De rer. princ. q. 19. n. 28.*

*S. Thom. 1. p. q. 10. a. 6.*

VIDETUR unum dumtaxat esse omnium aeviternorum aevum. Siquidem [*De rer. princ. q. 19. n. 28. - Oxon. 2. d. 2. q. 3. n. 1.*] unum tantummodo est temporalium omnium tempus, *ex 4. Phys. text. c. 95. et 110.*; ergo et unum pariter erit aeviternorum aevum. *Probatio consequentiae*; nam eodem modo videtur se habere tempus respectu temporalium, ac aevum respectu aeviternorum; ac proinde si non multiplicatur tempus pro temporalium pluralitate, nec aevum pro multitudine aeviternorum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Si pro aeviternorum pluralitate forent aeva multiplicanda, id profecto ex eo eveniret, quia unicuique aeviternorum proprium corresponderet aevum, veluti propria ipsius mensura. Sed, iuxta dicta *art. praec.*, in 2. *incidenti*, nusquam est eiusmodi aeviternorum intrinseca mensura; ergo non plura, sed unum tantum est aeviternorum aevum.

3. PRAETEREA. [*De rer. princ. q. 19. n. 29.*] In quolibet genere est unum habens rationem metri, et mensurae respectu caeterorum, quae ad ipsum spectant genus, ex Aristotele, 10. *Metaph. text. 2.* et inde. Sed unum est genus aeviternorum omnium; quatenus habent fixum *esse*, atque invariantum, dum manet; in quo distinguitur a genere *temporalium*, quorum *esse* consistit in successione continua, atque in mutatione, ex dictis in *antecedentibus*, et praesertim *art. 4. in incidenti*; igitur unum est omnium aeviternorum aevum, a quo uno et caetera alia dimetiuntur aeviterna.

CONTRA. [*Quodlib. q. 9. n. 13.*] Dionys. *De divin. nomin. c. 5. Ipse est*, inquit, *aevum aevorum, qui est ante saecula*. Ponit igitur expresse pluralitatem aevorum. *Rursus* [*Oxon. ib. n. 1.*] si unum foret omnium aeviternorum aevum, eo destructo vel mutato, caetera aeviterna subiicerentur mutationi: quam pariter mutationem subiret illud unum, si mutarentur reliqua. Id autem videtur inconveniens; quia illi uno non inesset aevi ratio respectu aliorum, sed in ordine ad se. Videntur ergo ponenda tot aeva, quot aeviterna habent esse. *Denique*, [*Oxon. ib. n. 2. et seqq.*] esto unum



omnibus aeviternis aevum; id sane aliud non erit, quam primum aeviternorum, seu perfectissima Intelligentiarum; igitur tale aeviternum non mensurabitur aevo; quia alioquin eo perfectius intelligeretur; ex hoc autem sequeretur, ne primum quidem motum habere mensuram, cum sit par ratio utrobique. Dictum autem fuit, *supra art. 4.*, primum motum mensurari tempore; igitur nullum est aeviternum, quin aevo mensuretur: ac proinde necesse est aeviterna multiplicari pro aeviternorum multiplicitate.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib.*] *art. praec.* extitisse declaratum, qualiter nomine aevi non importatur aliquid re distinctum, atque additum *intrinsicus* existentiae aeviternorum, tamquam propria cuiusque mensura; imo aliud non esse, quam ipsam actualement aeviterni existentiam, quatenus intelligitur durare, seu potens alteri durationi coexistere. Iuxta haec igitur, manifestum est, tot esse aeva admittenda, quot aeviterna re ipsa a parte rei existunt. Praesentis itaque quaesiti alius est sensus et scopus. Nam supponitur, aevum aliquid *extrinsecum* esse, ac quidem re diversum ab actuali existentia aeviterni, natum utique ex sui natura mensurare actualement existentiam aeviternorum. Et circa id aevum *extrinsecum* triplex est sententia. *Prima* est negantium, ullum aeviternum esse alterius aevum. Etenim quandoquidem omnia aeviterna habeant existentiam aequae invariabilem, eo quod cuique aeviternorum perinde repugnet successio partium, fieri sane nequit, ut uni insit ratio mensurae respectu caeterorum. Nam ei oportet inesse existentiam magis fixam, atque invariabilem quam aliis mensuratis: et insuper in quantum invariabiliter durans, esse notius ex natura rei caeteris aeviternis, quae per illam existentiam mensurarentur. Inter existentias autem aeviternorum non apparet talis differentia, ac proinde unum aeviternorum non est alterius aevum. Caeterum haec opinio non negat, unam existentiam aeviternam esse alia perfectiorem, ac proinde habere rationem mensurae respectu imperfectioris: mensurae, inquam, quidditativae, de qua loquitur Philosophus, 10. *Metaph.* text. c. 2. et inde. Sed nobis hic est sermo de *mensura durativa*, quae dicitur aliquo modo reduci ad genus quantitatis. — *Secunda* [*Oxon. ib. n. 3.*] vero sententia est, unumquodque aeviternum superius esse aevum respectu inferioris. Nam aeviterni superioris existentia, ut est perfectior, ita et simplicior inferiori; recte igitur dici potest inferioris mensura, quia ratione suae simplicitatis, nata est ex natura rei certificare de existentia inferioris, ex quo statim sequitur, aeva fore multiplicanda iuxta numerum aeviternorum (si tamen cuncta aeviterna inter se ponantur specie differre); exceptis primo, atque ultimo ex ipsis. Nam infimum aeviternorum non est aevum respectu alterius; quia existentia eius, utpote infima, nullam aliam invariabilem existentiam mensurat: et supremum est praecise aevum respectu aliorum inferiorum, quorum est et mensura; sed quum non habeat existentiam aliam superiorem se, nec subinde est ab alio aeviterno mensuratum. — *Tertia* denique sententia est, unum solummodo esse aeviternorum omnium aevum: ac proinde non quamlibet aeviterni existentiam, etsi alia simplicior et notior sit ex natura rei; sed tantum simplicissima ac perfectissima supremi aeviterni: ea enim tamquam simplicissima caeterarum, ex ratione sua formali, et in se est certissima et primo nota, ac proinde nata certificare de aliis aeviternorum existentis; sola igitur est illorum mensura, quia existentia inferioris aeviterni pro quacum-

que duratione ei comparatur, redditur certior. Huic sententiae adhaerentes, recte quidem opinantur, ponendo in supremo aeviterno (quae est existentia primi Angeli) aevum respectu omnium aeviternorum, at nequaquam (ut videtur) tale aeviternum mensurari aevo; quia nullum aevum est fingendum *mensura intrinseca* illius existentiae, iuxta dicta *art. praec.* Nam ex ipsa mensura oportet innotescere mensuratum: nihil autem supremo Angelo intrinsecum est notius existentia ipsius. Sed neque potest certificari per aliquid *extrinsecum* illi; quia quaelibet alia existentia aeviternorum, ut est minus simplex et perfecta, ita et minus certa *esse* primi aeviterni; ipsius igitur [*De rer. princ.* q. 20. n. 4.] quantitas durativa nequit discerni per aliam, nec sciri quanta sit; quia *esse* mensurans foret nobilior mensurato.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon.* ib. n. 5.] putantes unicum esse ponendum in primo aeviterno aevum omnium aeviternorum, ex temporis unitate id potissimum ostendere contendunt. Tertia [ib. n. 2. et seqq.] itaque opinio hoc argumento comprobatur. Secunda etiam sententia ponit in supremo aeviterno aevum respectu omnium inferiorum: etsi complura alia putet esse admittenda aeva, ut extitit declaratum. Primae ergo sententiae inhaerentes dumtaxat negarent esse unum aevum extrinsecum respectu aeviternorum. — Cum igitur [ib. n. 5.] *arguitur* contra ponentes *plura aeva*, ut in secunda sententia: est tantum unum tempus omnium temporalium; ergo et unicum aevum respectu aeviternorum. Neganda est *consequentia*; quia non omnis motus superior habet rationem mensurae ex natura rei respectu inferioris, nec habet conditiones mensurae, quae dumtaxat competunt primo motui, a quo est et temporis unitas. At cuivis existentiae superiori in aeviternis congruunt conditiones mensurae, ex natura rei respectu inferioris; et ideo qualibet superiori mensuratur inferior existentia: estque proinde aevum in omnibus aeviternis multiplicatum, quibus sunt inferiores, seu minus perfectae existentiae. Non est ergo concludenda unitas aevi ex unitate temporis, cum dissimilis, ac diversa omnino sit ratio utrobique.

AD SECUNDUM, [*Oxon.* ib. n. 2. et 5.] si aevum intrinsecum ponatur *esse* uniuscuiusque aeviterni, ut coexistens alteri durationi, (nullum enim est imaginandum re diversum ab existentia, eique additum, ut extitit declaratum *in art. praec.*), utique tot sunt necessaria aeva, quot aeviterna existunt; quamvis nequeant subinde habere propriam rationem mensurae, quia indivisibile non est secundum aliquid sui notius seipso, nam ut partibus careat oportet. Loquendo igitur de aevo extrinseco, potest poni unum, aut multiplex, secundum tertiam, aut secundam sententiam antea declaratam.

AD TERTIUM, [*De rer. princ.* q. 19. n. 29.] concedo in unoquoque genere esse mensuram unam quidditativam, de qua loquitur Aristoteles *loco citato*; et nihilominus posse poni alteram mensuram in genere durationis, unam omnium aeviternorum, ut existit declaratum.

AD ARGUMENTA *in oppositum* [*Oxon.* ib. n. 5.] quibus improbatur unitas aevi. Ad Dionysium dicendum, ipsi esse sermonem *ibi* de aevo *intrinseco*, quod est ipsum *esse* aeviternorum; quod concedo multiplex esse pro multiplicitate aeviternorum. Vel si de extrinseco dicatur esse locutus, potest exponi sic, ut dictis eius confirmetur secunda sententia, quae ponit plura aeva. — *Ad Secundum* respondeo: si destrueretur primum aeviternum, quod

est caeterorum mensura, non propterea alia mutarentur, nisi secundum relationem mensurati ad mensuram; quam mutationem, si paterentur alia aeviterna a primo, nullum sequeretur inconveniens. *Consimiliter*, si contingeret ipsa mensurata desinere *esse*, primum aeviternum non foret obnoxium ulli mutationi reali, sed dumtaxat rationis: quia non se habuit ad illa, sicut mensura dependens ad mensurata, sed potius tamquam excedens; quia ergo nulla relatione reali prius referebatur ad aeviterna mensurata, ideo his deficientibus non mutaretur, nisi secundum respectum rationis. — *Ad tertium* [*Oxon. ib. n. 4.*] concedo primum aeviternorum non mensurari aevo; quia ei nulla est talis mensura intrinseca, ab ipso distincta; et extrinsecum nusquam invenitur, ut supponitur. Et cum *arguitur*; igitur nec primo motui est attribuenda mensura, cum sit par ratio utrobique; *respondeo, art. 4.* iam extitisse declaratum, qualiter primus motus tempore mensuratur; quia etsi secundum se totum non excedatur a tempore primus motus, cum tamen excedatur secundum quamlibet eius partem, satis est, ut dicatur mensurari a tempore. At primi aeviterni existentia non habet mensuram, quae saltem excedat mensuratum secundum aliquam sui partem, cum sit prorsus indivisibilis. Quamvis igitur primus motus cadat sub temporis mensura, non tamen primo aeviterno competere potest alio mensurari. — *Amplius*, quod primus motus menseatur tempore, idest, quia vel motus est aliquid diversum a tempore, secundum rationem Aristotelis, 4. *Phys. text. c. 96.*, de qua re infra: vel si sit idem motui, potest is motus mensurare se, non quidem primo, sed secundum partem, quae tamquam notior nata est mensurare totum; quantitas [*Oxon. 2. d. 2. q. 2. n. 10.*] enim, ut distincte cognita, potest esse mensura sui ipsius, secundum partes suas confuse cognitae; sicut [*Oxon. ib. q. 3. n. 4.*] etiam dicit Philosophus, 4. *Phys. text. c. 114.*, tempus mensurat ipsum motum in determinando quemdam motum, qui postea mensurabit totum motum: sicut longitudinem cubitus in determinando aliquam magnitudinem, quae metiatur totum. Neutra tamen ratio potest esse in proposito: quia non est aliquid in aeviterno primo aliud ab existentia sua; nec ipsa existentia sua est quanta, ut mensurare queat seipsam, secundum aliquam partem notam sibi; stat igitur tempus esse mensuram primi motus, non autem aevum primi aeviterni; ac proinde nulla hinc apparet causa multiplicandi extrinseca aeva.

## ARTICULUS INCIDENTS.

### UTRUM TEMPUS SIT UNUM, IDEMQUE NUMERO.

*Doct. De rer. princ. q. 20. - Oxon. 4. d. 48. q. 2. a n. 12. - 5. Metaph. q. 10. S. Thom. 1. p. q. 10. a. 6. in solutione.*

VIDETUR tempus haud esse unum, idemque numero. Nam [5. *Metaph. q. 10. n. 3. - De rer. princ. q. 20. n. 13.*] si hanc unitatem tempori attribuere deberemus, maxime ex unitate primi motus, ut fertur; id autem esse falsum ostenditur multipliciter. *Primo*, quia quicquid tempus est, in relatione ad motum est: non enim est aliud tempus, quam duratio motus mensurans eius essentiam et successivam permanentiam. Cum ergo quilibet motus habeat propriam durationem ab alia distinctam, ad numerum mo-

tuum sunt multiplicanda et tempora; non ergo ex unitate primi motus est et unicum tempus. Tempus enim non sequitur ad aliquam determinatam speciem motus, sed magis ex generali ratione ipsius: id vero aequaliter inest omni motui; ergo et tempus aequaliter sequitur omnem motum. Non est ergo dumtaxat in primo mobili, ut in subiecto. *Secundo*, [*De rer. princ.* q. 20. n. 3. et 14. — *Oxon.* 4. d. 48. q. 2. n. 12] quia si temporis unitas ab unitate primi motus dependeret, igitur cessante tali motu primo, nusquam esset tempus. Consequens ut falsum improbatur ab Augustino, 11. *Confess.* c. 23.; tum quia si cessaret motus coeli et moveretur rota figuli, moveretur in tempore; tum, quia, cum stante coelo, pugnavit Iosue, ea pugna per suum temporis spatium gesta, atque finita est; igitur tempus non est a motu coeli, ut unum dici debeat ob unitatem motus illius: imo potius omnium corporum motus videntur esse tempora, atque ita non unum. *Tertio*, [*De rer. princ.* q. 20. n. 14. et 15.] quia si Deus crearet alium mundum, circa quem volveretur aliud coelum, ex hoc videretur ad illius motum secuturum esse aliud tempus: *consequens* autem negatur ab Aristotele, 4. *Phys.* text. c. 93. dicente: si essent duo mobilia aequae prima, adhuc esset tempus unum. Quod esse omnino non posset, si propter unitatem primi motus, unicum tantum tempus daretur.

2. PRAETEREA. [*De rer. princ.* ib. n. 4.] Quaelibet res sicut habet esse et existere proprium, ita et propriam durationem. Porro, non aliud vocamus *durationem*, quam permanentiam et continuationem propriae existentiae, sive id fiat per continuam partium eius generationem, ut in motu, sive per partium earundem continuationem, ut in permanentibus; ergo cum quilibet motus habeat propriam existentiam, vere et proprie in se durabit, dum est, atque in tempore proprio erit, seu in sua duratione; omnis igitur motus proprium habet tempus, seu propriam durationem et non tantum primus motus.

3. PRAETEREA. [*De rer. princ.* ib. n. 7. — *Oxon.* 2. d. 2. q. 4. n. 9.] Secundum Philosophum, 4. *Phys.* text. c. 118., quies mensuratur tempore; igitur tempus non pendet sic a motu, ut ab huius unitate sit et unitas illius. *Consequentia* est evidens; quia si tempus essentialiter specificaretur a motu, iam nullis foret mensura, nisi motus ipsius, vel eius quod subesset motui; adeoque quies non mensuraretur tempore.

CONTRA. [*De rer. princ.* q. 19. n. 28. — *Oxon.* 2. d. 2. q. 3. n. 1. et 5.] Tempus esse unum numero omnium temporalium, dicit Philosophus, 4. *Phys.* text. c. 95.

RESPONDEO dicendum, [*Quodlib.* q. 21. n. 3.] consonum esse communi conceptui omnium, temporalia cuncta ubique agi, ac mensurari uno, eodemque tempore numero: quam veritatem tamquam communiter concessam supponit Aristoteles, et loco nuper citato et frequenter, prout et sibi familiare est procedere semper et accipere quaecumque communiter ab omnibus conceduntur, et quae sunt magis consona illis, quamvis aliquin per rationem occurrant aliquae difficultates. Etsi igitur [*De rer. princ.* q. 20. n. 5.] communis omnium animi conceptio sit, tempus ubique esse unum numero, unde tamen ea unitas sit accipienda, non una est omnium sententia. *Aliqui* itaque putaverunt, tempus esse unum propter *materiae primae* unitatem: prima enim materia, cum sit causa omnis mutationis et variationis in rebus, eaque sit una in omnibus, merito ab ipsa tempus est et dicitur unum. At is *modus dicendi* non subsistit: etenim materia



omnium materialium non est una unitate *reali* et signata, qualem unitatem quaerimus in tempore; sed una dumtaxat unitate rationis: quatenus eadem est ratio huius et illius materiae, perinde ac una dicitur ratio omnium hominum. Tempus ergo cum sit accidens *reale*, nequit esse unum ab unitate materiae, nisi unitate rationis. *Rursus*: tempus est numerus; ergo de ratione sui respicit aliquam multitudinem numeratam: in materia autem primam, secundum suam essentiam, non cadit numerus, sed solum in *esse*; et secundum suum *esse* non est eadem materia omnium; ergo nec tempus est unum, idemque numero ab eius unitate. — Ideo *aliis videtur* esse declaranda unitas temporis, ex eo quod tempus sit essentialiter numerus motus secundum prius et posterius. Cum igitur idem sit numerus, quo numerantur decem homines et decem canes, ut dicitur 4. *Phys.* c. text. 134., sic necessario est idem tempus, quo mensurantur omnes motus. Sed [*De rer. princ.* ib. n. 9. et 15. — 5. *Metaph.* q. 10. n. 2.] *istam positionem* expresse reprobatur Comm. super cit. text. c. 134. 4. *Phys.*; quia unitas numeri, qua decem homines decemque canes numerantur, est unitas numeri mathematici, et quaedam proinde unitas *rationis*: tempus autem est accidens *reale*, non mathematicum. *Deinde*, ab eodem unumquodque habet unitatem et entitatem; ergo si tempus est unum per conceptum mentis, ab eiusdem intellectus consideratione accipit et *esse*, non est igitur tempus accidens reale, nec includens motum realem, tamquam materiale eius, ex dicendis infra, *articulo statim sequenti*.

*Proinde*, [*De rer. princ.* q. 20. n. 16.] ad intelligendum *temporis unitatem*, distinguendum arbitramur inter tempus, quantum ad ipsius *esse reale* (quod non esse aliud, quam *motum* longo sermone inferius declarabitur *art. seq. cit.*); et quatenus convenit ei ratio *mensurae*; et in quantum denique rebus temporalibus et sensibilibus est *causa variationis*. Quantum igitur attinet ad tempus, secundum ipsius *realem entitatem*, cum haec aliud non sit, quam ipsa continuatio, vel duratio, vel successio motus, non unum quippe potest esse tempus, sed multiplex erit, pro multiplicitate motuum. Motus enim quilibet per se et essentialiter est quantus, ac subinde essentialiter debetur sibi mensura, quae est eius intrinseca duratio et tempus. Cum igitur omnis motus aequaliter respiciat tempus, tamquam propriam ipsius durationem et mensuram essendi, profecto tempus ita acceptum et consideratum plurificatur secundum motuum pluralitatem. Hinc [*De rer. princ.* ib. n. 17.] fit, fore et mensurari etiam tempore, ut propria et intrinseca duratione ipsius, quemlibet motum, si esset, cessante motu corporum coelestium, ut evenisse narrat Scriptura, cum Iosue pugnaret pro Gabaonitis; et etiam tempore dimetiendos esse motus corporum Beatorum post iudicium, quando coelum non movebitur amplius. Imo [*De rer. princ.* ib. n. 18.] si nunc aliquis Beatorum, reassumpto corpore, moveretur, eius motus posset esse velocior motu primi mobilis; non ergo mensuraretur tempore consequente motum primi mobilis, sed proprio, quod scilicet esset mensura sui motus. Quot ergo sunt motus, totidem et tempora, quatenus tempus realiter est motus. — Verum, [*De rer. princ.* ib. n. 20.] quatenus tempori convenit ratio *mensurae*, seu ut habet perfectam temporis rationem, addit supra motum et successivam permanentiam eius, rationem mensurae, prout ipsum motum dimetitur secundum prius et posterius, longius et tardius. Quemadmodum [*De rer. princ.* ib. n. 13. et 19.] igitur motus realis accipit ab intellectu eam partium suarum

discretionem (siquidem in se est realis partium formae successio, potentia dumtaxat distinctarum), ita quoniam intellectus nonnisi in motu primi mobilis invenit ea omnia quae requirit perfecta ratio mensurae, ideo tempus, secundum perfectam rationem ipsius, est in primi mobilis motu, ut in subiecto: in reliquis vero per illud mensuratis non est ut in subiecto, sed ea respicit ut *extrinseca mensura*. Non ergo intelligimus tempus addere motui primi mobilis quantitatem aliquam diversam a motu; sed dumtaxat rationem mensurae, formaliter connotando ipsum motum materialiter, ut est uniformis, regularis et omnium certissimus; semper enim est aequalis velocitatis et uniformitatis, de quibus et constat apud omnes. Est igitur tempus, secundum sui perfectam et completam rationem, dumtaxat *unum*, iuxta motus primi mobilis unitatem, quatenus ei soli competunt (ut dictum est) conditiones perfectae mensurae. Propterea [*De rer. princ. ib. n. 12. et 19.*] quod ergo motus primi coeli est simplicissimus et notissimus, tempus quod est eius motus mensura, ipsumque sequitur ut proprium subiectum, recte ponitur pariter mensura caeterorum motuum, aliorumque temporum; non quasi sit in ipsis, ut in subiecto, sed quoniam per comparisonem ad tempus notissimum et simplicissimum, quia maximae velocitatis ac uniformitatis, certificatur intellectus de duratione aliorum motuum, vel tempore, in quo poterant moveri. Et [*De rer. princ. ib. n. 21.*] quamquam hoc ita sit, et sicuti in aliis generibus, pariter et in isto ratio perfectae mensurae inveniatur principaliter in aliquo primo, cui per se insunt mensurae conditiones, prae omnibus ad id genus spectantibus, ut unciae in ponderibus, nihilominus secundum quod natura illius primi magis et minus reperitur in iis quae sunt eius generis, ita et ratio mensurae in iisdem sit oportet. Unde, cum per aliquem motum particularem nobis notum dimetitur alium ignotum, est in tali motu ratio mensurae et temporis, ut in subiecto, aliud a tempore illo universali, uno et simplicissimo primi mobilis: et ita de nocte per horologii motum alii motus dimetiuntur, nobisque innotescunt; ac per eundem mensurantes noctem, dimetimur subinde motum coeli. Etsi igitur tempus sub ratione perfectae mensurae, primo et principaliter motum primi mobilis sequatur, est nihilominus tempus mensurae rationem quodammodo habens, etiam in aliis motibus, ut in subiecto; in his scilicet, quorum quantitas est magis nota, et a quibus intellectus format sibi rationes mensurae respectu aliorum motuum, secundum prius et posterius, velocius et tardius, longius et brevius. Quamvis revera hae mensurae magis nobis notae signa quaedam sint motus illius primi, maximae uniformitatis et velocitatis; in quo proinde salvatur, et cui per se et primo convenit ratio perfectae mensurae respectu caetorum motuum et temporum. — Denique [*De rer. princ. ib. n. 19.*] quantum ad tempus, ut est *causa variationis* rerum sensibilium, manifestum est, unicum esse tempus, cuius sunt partes tempora quae in mundo sensibili variantur, atque reperiri in motu primi mobilis ut in subiecto: siquidem aestas, hyems, ver et autumnus, dies et nox, non sunt partes nisi illius temporis; nec est in istis variatio, nisi secundum varium situm corporum coelestium; est ergo unicum dumtaxat id tempus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM: [*De rer. princ. ib. n. 22.*] loquendo de tempore, quatenus habet rationem perfectam mensurae superadditam motui reali ab intellectu, *neganda est minor*; quia in nullo alio motu a latione primi mobilis possunt inveniri conditiones perfectae mensurae. Et

*cum probatur primo*; quia tempus videtur sequela cuiuslibet motus, et non tantum primi coeli; *responsio* patet ex dictis: id enim verum est de tempore, secundum esse *reale* quod habet, pro quanto nimirum accipitur pro intrinseca duratione motus; et tunc utique sunt tempora multiplicanda pro multiplicata motuum, non autem ut tempus habet rationem *perfectae mensurae*; quia tale tempus nequit inveniri nisi in motu primi mobilis, ut in subiecto; ut dictum fuit. — *Ad secundam probationem*, [*De rer. princ. ib. n. 23.*] concedendum est ad desitionem motus primi mobilis posse moveri inferiora, atque eorum esse in tempore, eo quod talium motuum duratio apprehenderetur longa vel brevis, per comparisonem eius ad durationem alterius motus, utique notioris atque certioris. Etsi itaque tempus, quod est in motu primi coeli, sit communiter mensura et certior ad mensurandum durationem aliorum motuum, propter conditiones illius primi motus, nihilominus, eo cessante, vel non apprehenso, vel non relatis inferioribus motibus ad illum, sed ad alium, adhuc possunt mensurari tempore, quod sequitur ad motum, per cuius durationem mens iudicat durationem alterius. — *Ad tertiam instantiam* dicendum, si essent duo mobilia aequae prima, tunc et secundum rem et in ratione mensurae comparata ad intellectum, futura duo item tempora, per quae proinde possent caetera omnia mensurari. Quod si per unum dumtaxat caeteri motus et tempora dimetirentur, ut fieri posset (nam non magis, sed aequae per aliam mensuram innotescerent mensurata), tunc unum dumtaxat fore tempus et non plura.

AD SECUNDUM [*De rer. princ. ib. n. 22.*] patet responsio ex dictis, quia procedit de tempore secundum esse *reale*, quod habet per motum et a motu; ac subinde concedendum tot esse tempora quot motus.

AD TERTIUM respondeo, [*De rer. princ. ib. n. 7. - Quodlib. q. 11. n. 9. et 10.*] quae possunt moveri et quiescunt, mensurari quidem tempore sed non perinde ac motus. Etenim illorum duratio sub quiete innotescit per comparisonem ad motus durationem, quo possunt moveri: mensurantur igitur tempore *negative*; nec talis mensura quiescentibus conveniret, nisi per respectum ad motum, cuius tempus est per se mensura: et is denique innotescit per alium motum notiozem; donec deveniatur ad perfectam mensuram et tempus, quod unum est, sicut et primi mobilis latio, cuius est sequela.

## ITERUM ARTICULUS INCIDENTS.

### UTRUM TEMPUS DIFFERAT REALITER A MOTU.

*Doct. De rer. princ. q. 18. - Oxon. 4. d. 48. q. 2. a n. 12. (Nam 2. d. 2. q. 2. n. 8. in sententia loquitur aliorum, vel problematicus est) - 5. Metaph. q. 10. - S. Thom. 1. p. q. 10. a. 6. in solutione.*

VIDENTUR tempus et motus *realiter* differre. Etenim [*De rer. princ. q. 18. n. 2.*] si idem essent, tunc quanto motus esset velocior ac intensior, tanto tempus oporteret esse maius; propterea quod tarditas et velocitas perinde convenirent tempori ac motui. Oppositum autem vult expresse Philosophus, 4. *Phys. text. c. 96.*, et probat per hoc, quia tempus non est velox vel tardum: motus autem dicitur velox vel tardus; igitur realiter in-

ter se differunt, etiamsi tempus sit a motu inseparabile, ipsumque necessario concomitans, ut ignem caliditas.

2. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib.*] Secundum Comment. super 3. *Phys. com.* 4. motus per se non est in distincto praedicamento, sed ad illud genus reducitur, in quo est res per motum acquisita: ut motus ad qualitatem est in praedicamento qualitatis, et sic de aliis. Sed tempus non spectat ad genus qualitatis, nec ad aliud quidem, nisi ad proprium genus, quod est *quantitas*; ergo tempus differt realiter a motu.

3. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib.*] Impossibile est duo tempora esse simul, nisi unum sit pars alterius; non enim sunt simul duo dies, vel duae horae, vel duo anni; sed dies et hora et annus simul sunt: atqui duo motus et plures etiam sunt simul et aequaliter fluunt, quorum unus non est pars alterius; quia simul currimus ego et tu; et simul moventur coelum et homo; ergo motus non est tempus.

4. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib. n. 3.*] Ex partialibus motibus omnium partium coeli integratur unus totalis motus totius coeli; ergo si tempus est motus, similiter fieret unum totale tempus ex partibus temporis simul coexistentibus, sicut et motus partium simul coexistunt: nemo autem imaginatur, tempus quantum esse non solum per suam successionem, sed etiam extense diffusum, secundum extensionem partium mobilis; ergo non est idem ac motus.

5. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib.*] Tempus de se est causa antiquitatis et senectutis et corruptionis in rebus temporalibus, ex 4. *Phys. text. c. 117*; sed motus, in quantum motus, non est causa senectutis et corruptionis; ergo tempus non est motus. *Minor probatur*, ex eo quia si motus foret eiusmodi causa, tunc omnis motus in rebus temporalibus eundem effectum causaret; et quanto motus maior, tanto res esset senior, quod est manifeste falsum in motu locali et augmentationis.

6. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib. n. 15.*] Motus est ens reale independenter ab anima existens: tempus autem nullum habet esse, nisi in intellectu considerante id quod praeteriit, quodque futurum est; igitur necessario haec re distinguuntur. *Minor probatur* auctoritate Augustini, [*ib. n. 3. et 11.*] 11. *Confess. a c. 13. et seqq.*, ubi videtur fuisse constans sententia eius, tempus nihil aliud esse quam conceptum intellectus, vel transitum rerum praeterlabentium una in anima manentem; perinde ac numerum, quem ex discretis unitatibus efformat intellectus: et secundum mentis conceptus videtur existimasse tempus dici longum vel breve; non secundum quod est a parte rei; cum ea quae non sunt, nec longa nec brevia recte dici queant.

CONTRA. [*De rer. princ. ib. n. 5.*] Augustinus, 5. *super Genesim*, c. 5.: *Potius tempus, inquit, a creatura, quam creatura coepit a tempore: utrumque autem ex Deo. Nec sic accipiatur quod dictum est, tempus a creatura coepit, quasi tempus creatum non sit, cum sit creaturae motus ex alio in aliud, consequentibus rebus.* Dicit ergo expresse, tempus non esse aliud quam creaturae motum. Non ergo tempus est aliud quid diversum a motu.

RESPONDEO dicendum, [*De rer. princ. ib. n. 16.*] tempus, secundum quod est accidens reale, idem esse ac motum; etsi a motu differat *formali* ratione (per quam rationem vocatur vere tempus); ac propterea secundum suum esse materiale est tempus in rebus independenter ab anima; at ratio *formalis* ipsius ab anima est, et nullibi extra animam reperitur. Ad cuius



solutionis intelligentiam, sciendum, [*De rerum princ.* ib. n. 17.] qualiter haec tria, *tempus, motus, forma* per motum inducta, etsi differentes importent *rationes formales*, a quibus et diversa sortiuntur vocabula, vere nihilominus eandem *rem* absolutam praeseferre, dicenda sunt. Et *forma* quidem per motum inducta, ut albedo, potest considerari et ut est in *facto esse* et ut est in *feri*. Primo modo habet esse quiescens, et permanens et per modum informantis respicit subiectum, ac *forma* appellatur. At sub secunda consideratione, non dicit rem permanentem et quiescentem; est enim in continuo *feri*, nedum respiciens subiectum ut mobile, verum etiam agens, respectu cuius est actio et motus. Igitur illud idem, quod ut est *quiescens* dicitur *forma*, quatenus est in *feri* dicitur *motus*: ac per consequens oportet haec duo habere aliam et aliam rationem formalem, cum formae conceptus sit absolutus, per modum quiescentis; motus vero dicat essentiam suam per modum respectivi continue fluentis. Nec propterea eadem res dici debet fluere et quiescere, manere et praeterire; quia dum fit, fluit secundum aliam et aliam partem; cum vero omnes partes fuerint acquisitae, quiescit et manet. Quemadmodum igitur idem sunt re quod *fit* et quod *factum est*, sic idem sunt re forma per motum introducta et ipse motus. Motus ergo, quo forma introducitur, non est aliud quam successio et continuas formae, et quamvis ea successio formaliter desinat esse, manet tamen res ipsius; quia partes formarum acquisibilem per motum manent in subiecto mobili, quamquam non semper moveantur, ac per hoc desierit esse ipsa successio et motus earundem. Ex quo fit, si introduceretur albedo in subiectum sine motu, fore quidem tunc rem ipsam motus, non vero ipsum motum. Sicuti ergo [ib. n. 18.] in ac formae instantanea inductione non est aliud forma a *feri* ipsius, sic nec aliud esse potest *feri* eiusdem, cum fit successive: et [ib. n. 19.] quemadmodum in instantanea productione, *feri* sola ratione differt a forma quae producit, ita cum per motum introducitur, sunt idem re, et sola ratione formali differunt forma et motus; cuius motus forma per ipsum acquisita est terminus intrinsecus, adeoque fieri non potest ut sit res diversa ab illo; quia alioquin non repugnaret esse motum alterationis et nullam formam generari: quapropter [ib. n. 21.] intelligendo terminum alterationis, ut denudatum a propria ratione formali, quae est *factum esse, quiescere, partes simul habere*, et eiusmodi, quae motui opponuntur, eumque formaliter excludunt, talis, inquam, terminus et res formae, ut caloris vel albedinis, est materialiter in constitutione motus; adeoque is motus essentialiter componitur ex ipsa re formae, quatenus a rationibus formae denudatur, et ex propria ratione formali et continua successione partium, quasi ex formali ratione. Et in hoc completur sermo inceptus supra *art. 4. in Incidenti. § Ad primum.*

Considerandum [*De rer. princ.* ib. n. 24.] est nunc, quomodo se habeat *motus ad tempus*; videtur enim eadem comparatio formae ad motum, ac motus ad tempus. Caeterum cum ipse motus aliud non sit quam continua successio transmutationis ipsius mobilis a priori in posterius eius, secundum quod movetur, atque ipsius successionis nihil actu esse queat, nisi simplex mutatio, profecto ratione solius mutationis instantaneae totus motus erit in actu. Et porro tali in transmutatione continue successiva, quam motum vocamus, *tria* considerata occurrunt. *Primum* est ipsa continuatio, qua fluxus ipse, qui motus est, non cessat nec sistit nec deficit,

absque ratione alia. *Secundum* est, quod de tali fluxu et successione acceptum est, quatenus distinctum per rationem prioris ab eo, quod de eodem accipiendum est, distinctum utique per rationem posterioris: et utrumque secundum se distinguitur ab illo, quod de ipsa translatione vel successione seu fluxu de praesenti instat: idque subinde distinctum est a duobus praedictis, secundum rationem praesentis. *Tertio* denique considerandum est, qualiter in tali fluxu et successione prius et posterius, sive acceptum et accipiendum continuantur secundum rem, ad id quod instat de illa successione, sive ad praesens; et interim distinguuntur ab eodem instanti per rationem prioris et posterioris. Sub [*De rer. princ. ib. n. 25.*] *prima consideratione*, motus est res quaedam existens de se, citra omnem operationem intellectus. *Secundo* modo, motus est in conceptu mentis tantum; nam etsi a parte rei existat quaevis successio et fluxus, partes nihilominus fluentes, sibique succedentes, non habent in seipsis rationem prioris et posterioris et praesentis, nisi in potentia dumtaxat, ac proinde ab anima est quod ita dicantur; nam successio, ut intellectus operationem praecedat, est continua, non discreta. Unde [ib. n. 10.] recte Avicenna, 3. *Metaph.* suae c. 10.: *Scias*, inquit, *quod res in se non est prius res, nisi eo, quod est simul in intellectu cum ea, quae est posterius; et haec species prioris et posterioris est, cum utraque simul sunt in intellectu.* In *postrema* denique [ib. n. 25.] *consideratione*, ipse motus, quatenus id quod acceptum est et quod insuper accipiendum continuantur ad id quod instat, est in re extra. Ut vero, quae realiter continuantur cum praesenti distinguuntur inter se et ab illo secundum rationem praeteriti, praesentis et futuri, est in conceptu animae. Cum autem [ib. n. 26.] tempus involvat necessario rem motus, cuius et dicitur mensura, secundum unamquamque ex his considerationibus comparandus est motus ad tempus, ex quo evidens erit, qualiter motus est tempus, et quid tempus addat ad motum, ut propterea huius mensura esse ponatur. Iuxta igitur *primam* motus *considerationem*, tempus habet rationem continui, sicuti et motus; estque tale in re, non secus ac mobile, quod per motum movetur; non autem per animam, quemadmodum nec motus: et in hac acceptione loquitur Philosophus, 4. *Physic.* text. c. 130. cum ait, tempus est in terra, in mari et in coelo. At non propterea existimandum est, vere tempus esse a parte rei, aut propriam rationem eius habere: siquidem tempus, in quantum tale, est mensura motus secundum prius et posterius. Has autem rationes, ut inter sese discretae, non esse in aliquo continuo ex natura rei, seu permanens sit seu successivum, diximus supra, ex Avicenna etiam id comprobantes. Tempus igitur ut sequitur motum, ratione solius continuitatis eius, nequit perfectam rationem temporis habere. — Quantum [ib. n. 27.] ad *secundam considerationem* motus attinet, quod scilicet in continuo fluxu anima distinguit rationes prioris et posterioris, quae non sunt in motu, nisi posteriori; ad talem, inquam, motum comparando tempus, ipsum vere est quantitas discreta pendens ab anima, non habens *esse* a parte rei, nisi potentia. Verum ne sub ista quidem consideratione est tunc proprie tempus, quod est mensura motus continui secundum prius et posterius. Nam nullam continuitatem successio- nis ea in acceptione mensuraret. Imo si nullus esset motus in rebus, adhuc possent esse in mente discretae rationes prioris et posterioris: et iuxta hunc sensum videtur instituisse sermonem de tempore Augustinus, 11. *Confess.*

a c. 20. et seqq. — Restat [*De rer. princ.* ib. n. 28.] igitur *comparatio temporis ad motum*, quatenus motus secundum unam rationem est in rebus quae moventur, et secundum aliam est ab anima; et in hac comparatione consistit completa ratio temporis, ut est mensura motus secundum prius et posterius. Etenim partes motus, quae sunt praeteritum et futurum, continuantur ad praesens realiter: quamdiu enim durat motus, tamdiu in ipso est dare realiter et vere aliquod instans indivisibile, licet semper sit aliud et aliud; ac proinde [*Quodlib.* q. 12. n. 3.] aliae et aliae partes motus, quae profecto partes, quamvis non entia, ex continuatione tamen et copulatione ad instans praesens, quod vere est actu ens in re extra, habent illae partes sufficientem entitatem, nec alium modum essendi requirit continuum successivum, nec partes eius. Ad [*De rer. princ.* q. 13. n. 31.] hanc igitur realem continuitatem partium fluxus omnis et motus, addendo discretionem vel distinctionem earum, secundum rationem prioris et posterioris ab ipso *nunc* medio, in quo realiter continuantur, habetur completa et perfecta ratio temporis. Rationes enim prioris et posterioris, ut accipiuntur in ducendo, non ut accipiuntur in situ, complent naturam et formalem rationem successivi. Non enim consistit natura successivi in ratione continuationis; quia et id permanentibus ipsis convenit; sed consistit magis in ratione prioris et posterioris, sub istis rationibus, quae sunt ab anima. Quare sicuti res formae per motum introductae est quasi materiale in constitutione motus; ipsum autem *feri*, sive fluxus continuus, est ratio formalis constituens ipsum motum; ita et ipse motus, sub ratione qua est fluxus quidam continuus existens in rebus extra animam, est materiale in constitutione temporis; ipsae autem rationes prioris et posterioris, quas rationes anima format de partibus motus, et secundum quas mensurat et numerat ipsum motum per comparisonem ad *nunc* praesens; ut cum dico, priorem esse illam quae plus distat a praesenti *nunc*; eam vero posteriorem, quae minus distat; hae, inquam, rationes prioris et posterioris, quae sunt in conceptu intellectus, complent rationem formalem temporis. Nam per illas dumtaxat habet tempus esse motus mensuram, secundum longitudinem et brevitatem, sive secundum prius et posterius: adeo ut per prius et posterius, ut formantur ab intellectu et sunt formales rationes temporis, mensuratur prius et posterius ut sunt in motu extra animam, quasi quaedam materialia, et tantum indistincte et in potentia habentia rationem prioris et posterioris. Ex quo [ib. n. 32.] evidens est, cur tempus est mensura motus, non autem e contra. Nam oportet mensuram esse magis notam atque distinctam, cum per illam innotescat mensuratum. Sed de his *art. praec.* actum. Constat etiam, motum complete habere rationem entis realis, tempus autem non item: ex quo fit debiliorem entitatem inesse tempori quam motui; cum illud ex parte ab anima sit, scilicet quoad rationem eius formalem. Nec propterea tamen [ib. n. 33.] dicendum est tempus accidens intentionale, et non reale et physicum; aut quantitas discreta, et non continua. Nam (iuxta *Comment.* 2. *De Anima* com. 8.) licet in rebus naturalibus ex materia et forma constitutis diminutio fiat a forma; quippe quae plus habeat realitatis, in rebus tamen artificialibus contra evenit; quia materia est tota substantia earum. Quum igitur tota temporis realitas sit motus, eiusque realis continuitas: formalis vero ratio discretio prioris et posterioris ab

intellectu efformata, recte appellatur quantitas continua, non discreta; accidens naturale, non intentionale; perinde ac artificialia potius substantiae quam accidentia dicuntur; quamvis forma non alia ipsis sit, quam accidentalis. Secundum id igitur quod habet tempus realitatis, est a parte rei independenter ab anima; et quidem idem ac ipse motus realis. At ab intellectu omnino pendet secundum suam rationem formalem, iuxta quam ad motum addit rationem mensurae; quod erat declarandum.

AD ARGUMENTA. [*De rer. princ. ib. n. 34.*] Etsi quatenus probant motum et tempus differre, ex praemissis evidenter solvantur; nam revera motus et tempus non sunt idem secundum rationem *formalem*, ac propterea vere quaedam dicuntur de uno, quae falso affirmarentur de altero; quemadmodum etiam contraria dicuntur de motu et forma per motum introducta; quia differunt ratione formali, quamvis *re* sint idem; ut extitit declaratum; nihilominus ad omnia respondeo singillatim.

AD PRIMUM [*De rer. princ. ib.*] potest dici maiorem et minorem intensionem et velocitatem convenire motui ratione *continuitatis* ipsius, non ratione prioris et posterioris, qua re constituitur tempus formaliter. Unde si a mane usque ad Tertiam quis moveatur per unam leucam et alius eodem tempore per mediam dumtaxat, maior utique velocitas est in primo motu quam in secundo; sed tamen prima pars motus unius tantum distat ab ultima parte sui in uno motu sicut in alio; quia distantia unius ab altero in motu non est nisi secundum tempus. Maior igitur et minor velocitas insunt motui secundum realitatem motus, non vero per rationem prioris et posterioris, quam addit tempus supra motum; ac propterea, quamvis motus sit magis et minus velox, non oportet tamen eadem praedicata dici de tempore. — *Potest etiam dici:* [*De rer. princ. ib. n. 35.*] sicut formae extensae duplicem habent contrarietatem: unam quippe secundum *intensionem*; aliam vero penes *extensionem*; sic et motus unam habet secundum *durationem*, alteram autem secundum partium motus accelerationem, sive quamdam *condensationem*, vel celeriores earumdem generationem. Et quantitas quidem correspondens motui secundum durationem, tempus est: at quae inest ei secundum celeriores partium generationem, exprimitur nomine *velocitatis*. Ratione prioris quantitatis durativae, non est unus motus alio tardior vel velocior; quia si quis a mane usque ad Tertiam pertransierit decem leucas, et alius eodem tempore tantum unam leucam confecerit, comparando utrumque motum ad tempus, aequae cito et eadem velocitate uterque suum iter explevit. At secundum aliam quantitatem, quae est quasi intensiva, ratione huius unus motus est alio tardior aut velocior; et secundum hanc quantitatem non ponimus identitatem temporis ad motum, sed potius secundum priorem, quae est quantitas *durativa*; et per hanc sicut unus motus est maior alio, sic tempus eius motus est maius vel longius tempore alterius. Sed non per quantitatem intensivam, quae non est in durando, sed in partium aggregatione et in situ earum; et ideo in ordine ad alium et alium situm partium, exactum a diverso modo productionis earumdem, fieri et contingere potest maior et minor velocitas in motu in eadem temporis duratione.

AD SECUNDUM dicendum, [*De rer. princ. ib. n. 36.*] sicuti motus est in diversis generibus, ita et tempus in iisdem reperiri secundum *materiale* esse ipsius, quod est motus; esto secundum suam rationem *formalem* sit in solo praedicamento quantitatis.



AD TERTIUM respondeo sic: [*De rer. princ. ib.*] Quemadmodum duo motus simul sunt, ita etiam et duo tempora e diversis motibus accepta, quorum unum non est pars alterius, simul sunt. Sed duo tempora ab eodem motu sumpta, qualia sunt dies, mensis, annus et eiusmodi, quae sumuntur ab uno motu uniformi, haec utique simul non sunt, nisi unum sit pars alterius: et consimiliter nec duo motus simul sunt, nisi unus sit pars alterius.

AD QUARTUM dico: [*De rer. princ. ib.*] tempus non sequitur motum, secundum multitudinem partium, sive penes extensionem earum in situ, vel etiam ratione intensiois in veloci generatione, sed solum secundum *extensionem in duratione*, quasi in *modo*. Et ideo cum omnes partes coeli simul moveantur, non respondet tempus motui earum, ut sunt multae, sed quatenus habent durationem in suo actu.

AD QUINTUM dicendum, [*De rer. princ. ib.*] tempus esse causam corruptionis et senectutis per motum et non aliter. Quod si alicui motus longior non sit eiusmodi causa, nec tempus quidem, etsi longus, afferet illi senectutem vel corruptionem.

AD ULTIMUM respondeo, [*De rer. princ. ib. n. 29.*] iam declaratum fuisse, qua ratione tempus idem est ac motus, et qualiter non sunt idem. Et *cum subditur*, ex Augustini sententia: tempus non habet aliud esse, quam in anima considerante et distinguente partes praeterlabentes motus continue successivi; *respondeo*, etsi id sensisse dicatur Augustinus, *loco cit. II. Confess. c. 20. et frequenter*; temporis nihilominus aliam esse considerationem veram, secundum quam praesens, praeteritum et futurum habent esse in re extra et verum tempus constituunt, ut vere subinde dicatur: *est tempus longum, vel breve*, ratione scilicet maioris et minoris recessus ab instanti praesenti, cui vere copulantur praeteritum et futurum, ut extitit declaratum *in solutione*.

## QUAESTIO UNDECIMA.

### DE UNITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post praemissa, considerandum est de divina Unitate.

*Et circa hoc quaeruntur quatuor.*

1. Utrum unum addat aliquid supra ens. - 2. Utrum opponantur unum et multa.
- 3. Utrum Deus sit unus. - 4. Utrum sit maxime unus.

### ARTICULUS I.

#### UTRUM UNUM ADDAT ALIQUID SUPRA ENS.

*Doct. Oxon. 2. d. 3. q. 2. — 4. Metaph. q. 2. — S. Thom. I. p. q. II. a. 1.*

VIDETUR unum minime addere supra ens aliquid positivum. Etenim [*Oxon. 2. d. 3. q. 2. n. 1. — 4. Metaph. q. 2. n. 2*] *unum* non dicit nisi privationem divisionis in se et privationem identitatis ad aliud; igitur *unum* formaliter non importat nisi aliquid negativum. *Probatio antecedentis*: si *unum* esset ratio aliqua positiva, vel foret eadem ac ratio entis,

vel alia enti superaddita: si primum; igitur nugatio est dicendo, *ens unum*, quod negat Aristoteles: si secundum; ergo in quocumque ente reperitur entitas addita entitati; cum quodlibet ens sit unum: illud autem est inconueniens; ergo ratio *unius* pro formali omnimoda negatio est.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 3. q. 2. n. 1. — *De rer. princ.* q. 16. n. 3.] Si ponatur *unum* esse quid enti superadditum, ipsum unum aut erit tale seipso, aut certe alia unitate. Si per aliud dicatur unum, pariter de illo alio est eadem quaestio, et ita processus in infinitum. Quod si *unum* sit seipso unum et non alia unitate; igitur eadem ratione ipsum ens seipso erit unum. Non ergo oportet intelligere superadditum esse enti quid positivum, per quod sit et dicatur *unum*.

3. PRAETEREA. [*10. Metaph.* q. 6. n. 1.] *Unum* videtur comparari ad *multum*, sicuti comparatur privatio ad habitum. Nam *unum* formaliter dicit indivisibilitatem, quae privatio est, utique opposita divisibilitati, quae est multitudo. Unde non aliter ab Aristotele, 5. *Metaph.* c. 6. et 10. *Metaph.* c. 4. et 5. explicatur ratio *unius*, quam per se indivisum, vel esse indivisibile. Igitur haec ratio addit enti praecise negationem indivisionis vel indivisibilitatis.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Intelligendo ipsam entis rationem affici immediate duplici negatione, scilicet indivisionis in se et divisionis a quolibet alio, intelligitur perfecte ratio *unius*, ipsumque ens unum; igitur superflue ponitur in ente aliud positivum tamquam subiectum earum negationum.

CONTRA. [*4. Metaph.* q. 2. n. 17. et seqq.] Omne quod est in aliquo genere determinato se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera: sed *unum* est in genere determinato; est enim principium numeri, qui est species quantitatis; ergo unum addit aliquid supra ens.

RESPONDEO dicendum, [*De rer. princ.* q. 16. n. 1. et seqq.] unitatem non addere supra ens *rem* aliquam realiter ab eo distinctam, sed duntaxat *rationem* quamdam *formaliter* de se positivam, connotantem tamen negationem divisionis et divisibilitatis, per quod connotatum a nobis unum et intelligitur et explicatur, ut in aliis intellectu difficillimis frequenter evenire solet. Et quidem unitatem non esse rem ab ente distinctam, sed magis illi identificatam, ut passionem subiecto, declaratum fuit supra, *quaest.* 5. *art.* 1., agentes de Bonitate, quae necessario sequitur ad omne ens quatenus ens. Etenim [*Oxon.* 2. d. 16. n. 17.] ens, de quo est Metaphysica, unitive et adaequate continet suas passiones, quae sunt, unitas, veritas, bonitas; non autem unaquaeque ex his ita continet reliquas; oportet ergo quamlibet enti propriam rationem pro formali addere: quod et significasse videtur Aristoteles, [*4. Metaph.* q. 2. — Exposit. lit. in. *Metaph.* l. 4. n. 9. seqq.] 4. *Metaph.* text. c. 3. cum ait: *Si igitur ens et unum idem et una natura, eo quod se ad invicem consequuntur, sicut principium et causa: sed non ut una ratione ostensa.* Et 10. *Metaph.* text. c. 6. dicit, eundem esse modum consecutionis entis et unius ad Praedicamenta. Unde [*De rer. princ.* q. 16. n. 3. et 4.] Boëtius, *De Unitate et Uno*, c. 1., *tamdiu*, inquit, *est quicquid id quod est, quamdiu in se unitas est: cum autem desierit esse unum, desinit esse id, quod est.* Eadem ergo realiter est ratio entis et unius, quod convertitur cum ente; licet unum dicat aliam rationem formalem et alium modum significandi ab ente, ut exponit Comm. *super* text. 3. cit. 4. *Metaph.* Nam modus significationis *entis* imponitur atque

accipitur a ratione simpliciori, quam modus significationis *unius*; *ens* enim imponitur ab actu essendi absoluto et positivo; at *unum* in significato suo includit rationem entis cum determinatione addente quippiam supra rationem entis. Significatio ergo *unius* praesupponit significationem *entis*. Verum modus, quem addit ratio *unius*, non est positivus sed privativus dumtaxat, non privando quidem aliquo positivo; alioquin *unum* non diceretur de Deo; sed excludit aliquid negative tantum. Sed haec *in solutione argumentorum* exactius declarabuntur.

Interim [*De rer. princ.* ib. n. 2. et seqq. — *Oxon.* 1. d. 28. q. 2. n. 3. seqq. et d. 3. q. 2. n. 2. seqq.] probatur, id, quod *unum* enti superaddit, de sua ratione formali esse oportere quid *positivum*; nam nulla negatio est propria alicui subiecto, quod sequitur necessario et inseparabiliter, nisi per aliquod positivum proprium eius, cuius est talis negatio necessaria sequela. Sed omne ens est necessario indivisum in se et divisum a quolibet alio; ergo haec negatio, vel negationes non insunt ei primo et per se, sed ratione potius alicuius positivi, ad quod illae negationes necessario sequuntur. Illud autem positivum appellamus unitatem entis passionem. Neque fieri potest ut, nullo positivo medio, ipsum ens de se, et ex se afficiatur eiusmodi negationibus: nam alia est ratio entis, alia unius; etsi ratio essendi sit positive indivisa, profecto non erit entis ratio, ubi abest divisio: ut in multitudine, de qua recte dicitur, quod sit ens. Unde [*Oxon.* 2. d. 3. q. 4. n. 20.] vere dicit Avicenna, 5. *Metaph. suae* c. 1. quidditatem praecisissime consideratam nihil includere quod non spectet ad per se rationem ipsius: ac propterea quidditatem nec esse unam, nec plures; quamvis alioquin unitas eius non sit res alia sibi addita, sed eadem magis. Ens igitur praecisissime acceptum non est formaliter unum seu indivisum, sed evadit formaliter tale per rationem sibi superadditam, propter quam et inest sibi duplex illa negatio, non excludens aliquam positionem, sed praecise negans divisionem, quae est formaliter carentia unitatis. Quomodo ergo divisio specifica ab unitate specifica est, quam nemo dixerit esse meram negationem; et divisio indivisibilis ab eo per quod individuum est positive unum numero: ita et unitas entis conservativa non est formaliter negatio, sed id ad quod necessario sequitur talis negatio. — *Deinde*, [4. *Metaph.* q. 2. n. 13.] negatio ex sui ratione formali nullam praesefert perfectionem: sed unitas dicit formaliter perfectionem; ergo unitas formaliter haud esse potest negatio. *Probatio minoris*; quia ratio unius melior est suo opposito in unoquoque; nam divisio ubique importat imperfectionem; ergo ratio unitatis est perfectio et quidem simpliciter; igitur formaliter consistere nequit in aliqua negatione. — *Rursus*, in imperfectionibus et negationibus non est devenire ad summum: nullum est enim summum malum et summe imperfectum; sed omnia una reducuntur ad summum unum, quod est primum Principium; ergo unitas non est praecise negatio. — *Rursus*, privatio non recipit magis et minus formaliter: aliquid autem est magis unum alio, ut simplex composito; igitur unius ratio non est sita formaliter in negatione. — *Postremo*, nulla imperfectio repugnat alicui, nisi propter aliquid positivum in eo; in tantum ut nulla imperfectio repugnet alicui entium, nisi ex perfectione aliqua ipsius: quae profecto perfectio in ratione positiva est statuenda. Divisio autem, quam excludit unitas, est formaliter imperfectio, et ideo repugnat simpliciter perfecto; ergo unitas est pro formali ratio quaedam positiva.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [Oxon. 2. d. 3. q. 2. n. 4.] etsi *unum* formaliter importaret illam duplicem negationem (quae nihilominus dumtaxat *connotatur*, quia non spectat ad *rationem formalem* ipsius unitatis), non tamen sequitur non habere causam aliquam positivam, ad quam necessario sequatur; nam et unitas specifica (ut supra tactum fuit) pariter significat duplicem illam negationem, et tamen non negatur eam unitatem esse quid positivum; igitur pariter et prima unitas, quae sequitur ens ut ens, est statuenda in aliquo positivo, quamvis explicetur per duplicem negationem. Et *cum arguitur*, quia aut erit eadem *res*, ac ens; aut aliquid enti superadditum; dictum fuit *in solutione*, [De rerum princ. q. 16. n. 2. et seqq.] non esse *rem* aliam ab ente, sed *rationem formalem* illi superadditam, per quam intelligitur omne ens positive indivisum in se, et divisum ab omni alio. Quod nedum non est inconveniens, sed necessario statuendum in omnibus passionibus respectu subiectorum, ad quae illae consequuntur; ac propterea nulla est hic nugatio, sicuti nec cum *passiones* de proprio enunciantur subiecto.

AD SECUNDUM respondeo, [4. *Metaph.* q. 2. n. 23. et seqq.] eo argumento Averroem impugnare opinionem, quae tribuitur Avicennae existimanti unitatem re ab ente distingui. At statuantes *unum* dicere eandem naturam ac ens, non sequitur processus in infinitum; quia ens, praecise consideratum, est indifferens ad unum et multa: adveniente ergo sibi unitate in secundo signo naturae, evadit positive indivisum. At *unitas* non est alia unitate una, sed formaliter seipsa, sicuti similitudo non est alia relatione talis, sed seipsa. Quia igitur eadem est ratio realis entis et unius entis, ideo non oportet unitatem addere unitati, licet haec ratio formalis sit necessario enti adiungenda.

AD TERTIUM. [De rer. princ. q. 16. n. 5. seqq.] Quoniam ex 1. *Perihermen.* c. 1. *Voces sunt eorum quae sunt in anima passionum notae*, non contingit nomen imponere rei, nisi ea res sit cognita. Quo igitur magis percipere videmur quidpiam, eo expressiori nomine illud significamus; cuiusmodi est *positivum* vocabulum prae *negativo*. Etsi igitur revera *unum* habitus quidam sit, a forma rei partes continente causatus, et *divisio* e contra privatio illius habitus, tamen *divisionem* vel *multitudinem* exprimimus nomine positivo, et *unum* nomine negativo: quemadmodum et corporeum et limitatum et finitum, licet haec privationes quaedam sint, significantur nominibus positivis; et incorporeum (quod corporalibus praestat) et illimitatum et infinitum, exprimuntur nihilominus nominibus negativis: idque nonnisi, quia quae per positivas voces significare intendimus, melius a nobis intelliguntur. Indivisionis itaque ratio, quam includit *unum*, est sane privativa, non quidem privativa affirmationis; quia tunc *unum* non diceretur de Deo: sed exclusiva potius privationis; quam privationem dicit *divisio*, quae subinde excludit habitum, et positionem importatam per *unum*. Revera igitur *unum* significat positionem; secundum vero modum significandi, qui sequitur modum intelligendi, praesefert privationem privationis importatae per *multum*. Sicut et *multum* dicit privationem habitus importati per *unum*. Et [10. *Metaph.* q. 6. n. 3. — Oxon. 1. d. 24.] quamvis propterea *unum* sit naturaliter multitudine prius, est tamen posterius cognitione. Siquidem cognitio nostra acquiritur per sensum: sensui autem sunt magis nota multa, quam unum; et composita item magis,



quam simplicia. Hinc simpliciter prima non notificantur nisi per privationem, quamvis revera sint positiva formaliter; ut dictum fuit.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 3. q. 2. n. 4.] declaratum fuisse *in solutione*, qualiter necessarium est ponere rationem quamdam positivam supra entis realem conceptum, ad quam consequantur praedictae negationes. Nam negatio indivisionis non intelligitur propria enti, nisi et affirmatio propria praecedere concipiatur. *Exemplum*: [*Oxon.* 1. d. 28. q. 2. n. 14.] *caecus* non connotat nisi oculum, quod est commune subiectum caecitatis et visionis: et tamen caecitas non inest oculo per solam rationem ipsius, sed per aliam entitatem positivam, quam consequitur privatio visionis. Ita, quamvis omne ens sit indivisum in se, et divisum a quocumque alio, non insunt tamen, nec inesse queunt istae negationes ipsi entis rationi, sed alteri positivo ab ente, per quod, sicut per fundamentum proximum, simpliciter repugnat sibi divisio opposita unitati, quae non repugnat enti praecise considerato; quia multitudo est ens; quandoquidem ens dividitur per unum, et multa, ex 10. *Metaph.* text. c. 9.

AD ARGUMENTUM IN OPPOSITUM est *responsio talis*: [*Oxon.* 2. d. 3. q. 1. n. 5.] Quidam existimantes, idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, opinati sunt numeros esse substantiam omnium rerum. Nam cum unum passio entis non addat rem aliquam supra ens, non aliud significat unitas entis, quam substantiam ipsius, quatenus indivisam; igitur pariter et numeri eandem substantiam significant, quae proinde ipsis numeris constat. At [4. *Metaph.* q. 2. n. 25. — *De rer. princ.* q. 16. n. 1.] Avicenna, videns unum, quod est principium numeri, addere rem aliquam supra substantiam entis (est enim numerus species quantitatis), pariter putavit et unum, quod convertitur cum ente, importare rem aliquam supra entis substantiam, sicut *album* supra *hominem*. Quae opinio non est tenenda; quia et res superaddita foret una alia unitate, et ita processus in infinitum. — *Solutio* ergo argumenti est ista: unum, quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens; sed unum, quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens. Qua in solutione, [*Oxon.* 2. d. 3. q. 4. n. 20.] quantum ad Avicennae opinionem attinet, putamus (ut etiam dictum fuit, *quaest.* 5. *art.* 1. §. *Ad secundum*) eum censuisse unum esse quidem accidens entis, non *physicum*, cuiusmodi est albedo respectu subiecti, sed *logicum*: quo sensu quicquid non spectat ad per se rationem formalem alicuius, dicitur accidens eius, uti sunt omnia praedicata *secundi modi*. Unde ille, 5. *Metaph.* *suae* c. 1., dicit, equinitatem esse tantum ipsam, nec unam, nec plures: quod sane verissimum est, quamvis unitas ipsius non sit alia res sibi addita, sed quasi passio consequens quidditatem; quae omnia apud logicos vocantur accidentia: quo posito, non sequitur inconveniens, quod obiicitur de processu in infinitum, ut dictum est prius. — Caeterum [10. *Metaph.* q. 5. n. 2] unum principium numeri nihil aliud addere videtur unitati, quae est entis passio, nisi rationem mensurae; ita ut, hac ratione circumscripta, non supersit nisi unum *transcendens*: similiter per multum, quod est numerus, nihil aliud accedere apparet multo transcendentem, quam ratio mensurati; nam hac ratione non intellecta, aliud non superest nisi multum *transcendens*. Ratio autem mensurae et mensurati accidit, atque evenit ab intellectu, iuxta dicta supra q. 10. *art.* 5. *in incid.* 2. et *art.* 6. pariter *in incidenti*. Sed videndus *art.* 1. *quaest.* 5. cit. — Respondeo igitur

ad *argumentum*, non ex eo quia unum, quod est numeri principium, addit aliquid supra ens, concludi posse pariter, et unum transcendens addere quippiam rationi entis; cum numerus, ultra numerata, non sit nisi actus rationis; sed potius propter dicta *in solutione*.

## ARTICULUS II.

UTRUM UNUM, ET MULTA OPPONANTUR.

*Doct. 10. Metaph. q. 5. - S. Thomas 1. p. q. 11. a. 2.*

VIDENTUR unum et multa minime opponi. Nam [10. *Metaph.* q. 13. n. 1 et 3.] non contingit uni, eidemque plura contraria subesse, ut habetur 10. *Methaphys.* text. c. 14., sed *multum* contrariatur *paucis*; ergo multum non contrariatur *uni*; alioquin unum et paucum idem erit; quod expresse negat Aristoteles *eodem* 10. text. c. 20.

2. PRAETEREA. [Ib. q. 11. n. 1.] Oppositum non praedicatur de suo opposito: sed omnis multitudo est quodammodo una, dicente Dionysio, *De divin. nomin.* c. 13.: *Neque enim est multitudo quae non sit unius particeps*: unde, [De rer. princ. q. 16 n. 35.] quod est multa secundum partes, est unum toto: multa numero; unum specie: multa specie, unum genere; igitur fieri non potest ut sit oppositio inter unum et multa.

3. PRAETEREA. [10. *Metaph.* q. 5. n. 1.] Unum contrariorum non est alterius constitutivum; ut est evidens in omnibus contrarietatem inter se habentibus: sed *unum* constituit *multum*; omnis enim multitudo constat unitatibus; igitur *unum* et *multa* non opponuntur.

4. PRAETEREA. [10. *Metaph.* ib.] Si inter *unum* et *multa* aliqua versaretur oppositio, maxime foret oppositio *contraria*, cum dictum sit in *praec. art.*, *unum* quidditative esse rationem positivam, et contrarietas sit oppositio secundum formam positivam. Hoc autem est falsum; et *probat*ur: quia pars non habet formam distinctam a toto; ergo cum *unum* sit pars multitudinis, nequit habere rationem contrariam formae totius.

5. PRAETEREA. [10. *Metaph.* ib.] Inter *unum* et *multum* talis videtur esse oppositio, qualis inter *indivisum* et *divisum*: sed haec extrema nonnisi privative opponuntur; cum alterum extremorum sit privatio vel quid privativum; ergo pariter ad summum sic opponuntur *unum* et *multa*: sed privatio est posterior habitu; ergo *unum* posterius foret *multo*, si dicantur opponi. Id autem videtur falsum, cum ex unitatibus componatur multitudo.

6. PRAETEREA. [10. *Metaph.* ib.] *Unum* se habet ad *multum*, sicut *mensura* ad *mensuratum*; sed inter mensuram et mensuratum non est alia oppositio quam relativa; ergo *unum* et *multa* opponuntur oppositione praecise relativa.

CONTRA. [10. *Metaph.* ib.] 10. *Metaph.* text. c. 9.: *opponuntur autem* (inquit Aristoteles) *unum* et *multa* secundum *plures modos*.

RESPONDEO. [10. *Metaph.* ib. n. 2] Aliqui putaverunt, unum, quod convertitur cum ente, opponi quidem multitudini, sed non alia oppositione quam privativa; sicut indivisum opponitur diviso: etsi unum, quod est principium numeri, opponatur multo, ut mensura mensurato. Nec sane aliud inferendum erat putantibus *unum* aliud formaliter non esse quam

ipsum ens indivisum et unitatis indivisionem. At [10. *Metaph.* q. 1. n. 4] nos arbitramur, unitatis rationem quidditative esse quid positivum, et indivisionem subinde non spectare ad formalem rationem unius, cum quaedam privatio sit, atque ita ipsa unitate posterior. Dicendum est igitur, unum et multa *proprie* et *per se contrarie* opponi: (1) sed *improprie* et *per accidens* privative, relative et *contradictorie*. *Declaratio* est ista: altera pars contradictionis est pura negatio; atqui *unum* et *multa* non dicunt puram negationem; ergo inter haec non versatur oppositio *contradictoria*. Et quidem unum non esse puram negationem, est manifestum, eo quod convertatur cum ente. Consimiliter *multum* non reperitur nisi in entibus. Nam *multum* aut est diversum, seu non idem, aut dissimile, aut inaequale: ii autem respectus sunt reales et positivi; ergo et positiva pariter sunt eorum extrema; non igitur *unum* et *multa* opponuntur *contradictorie*. Sed nec *privative*; quia tunc oporteret alterum extremorum esse privationem, alterum vero habitum. Id autem est falsum; quia utrumque est quid positivum. Nec denique opponuntur relative de ipsorum formali ratione; quia secundum hanc dicuntur absolute et ad se. Superest igitur ut per se et proprie *unum* et *multa* opponantur *contrarie*; quia quatenus opposita sunt, naturam ponunt. Verumtamen considerando *unum* et *multa*, secundum ea quae ipsis accidunt, etiam *privative* et *relative* dicuntur opponi. Cum enim *multum* significet ens sub divisione et *unum* ens sub indivisione, profecto inter ipsa versatur oppositio privativa; sed quia unitas non est privatio, sed dumtaxat privationem, vel negationem connotat; ideo hac oppositione improprie dumtaxat et per rationes accidentales contrariari intelliguntur *unum* et *multa*. Et consimiliter quatenus *multum* consideratur ut mensurabile, vel mensuratum per *unum*, relative opponuntur. Sed hae relativae rationes sunt extra conceptum obiectivum eiusmodi extremorum; quae propterea sola contraria oppositione proprie opponi dicenda sunt.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [10. *Metaph.* q. 13. n. 2.] concedo *maiolem*, loquendo de propria et perfecta contrarietate. Ad *minorem* autem dicendum, *multum*, vel *multitudo* posse considerari dupliciter: *Primo*, prout denominat pluralitatem excedentem; ut idem sit multum, ac pluralitas excedens: et tunc profecto opponitur pluralitati excessae, vel *paucio*, quod aliud non est quam pluralitas excessa. *Secundo*, potest accipi *multitudo* quatenus importat pluralitatem simpliciter: quo sensu multum dumtaxat *uni* opponitur; nam quia *unum* non est multitudo excessa, nequit dici *paucum*. Cum autem dicimus *unum* et *multa* per se contrarie opponi, accipitur *multum* ut idem est ac multitudo simpliciter.

AD SECUNDUM respondeo, [10. *Metaph.* q. 5. n. 3.] concessa *maiori*, negando *minorem*, scilicet *unum* esse *multum*, et e converso *multum unum*, secundum quod opponuntur. Nam *multum* in substantia opponitur *uni* in substantia, et *multum* in qualitate *uni* in qualitate. Quod ergo est *multum* non sub eadem ratione est *unum*; sed sub alia omnino, secundum quam non opponuntur. Nec est mirum, omne *multum* esse quodammodo

(1) Doctor 4. *Metaph.* q. 2. n. 14. dicit, unum et multa non opponi proprie ut contraria, sed quatenus contrarietas extenditur ad disparationem, ut haec non sit qualis est inter diversas species, sed quasi inter individua, quae proprie dicitur *discretio*. Unde nec est divisio proprie per opposita, ex Avicen. 3. *Metaph.* c. 6. Sed perinde ac si diceretur ens, aliud ens *unum* aliud entia: ita quod multa proprie non sunt ens, sed entia; sed ipsa multitudo una.

*unum*; quia sicuti non est malum, nisi in ente, quamvis ens et bonum convertantur: nec falsum vero opponitur, nisi in ente vero; sic *multum* non est nisi in *uno*, etsi alioquin *unum* et *multum* opponantur.

AD TERTIUM dicendum, [10. *Metaph.* ib. n. 3.] *unum* contrariari *multo*, secundum quod formam oppositam habet in actu; quo sensu haud constituit *multum*. Ut autem consideratur quatenus non est perfectum per formam specificam eius, sed potius ut perfectibile per formam *multitudinis*, sic revera *unum* esse constitutivum *multi*, et tunc haud esse opposita extrema. *Exemplum*: binarius, consideratus ut est quaedam species numeri, non est pars ternarii; at ut est in potentia ad formam ternarii, sic potest esse pars eius constitutiva.

AD QUARTUM, [10. *Metaph.* ib. n. 3.] concedo, *unum* *multo* contrarie opponi. Et cum contra *arguitur*; quia pars non habet formam distinctam a toto; *respondeo*: si *unum* consideretur ut est pars multitudinis, sic non contrariari *multo*, propter rationem quae tangitur. At ut intelligitur habere formam diversam a forma multitudinis, sic ipsi *multo* contrariari, ut expositum est.

AD QUINTUM et SEXTUM, [10. *Metaph.* ib. n. 2.] patet responsio ex dictis *in solutione*. Declaratum siquidem fuit, qualiter concedendum est, *unum* et *multa* opponi etiam privative et relative, improprie tamen et per accidens; quia sola contraria oppositione inter sese opponuntur proprie et directe. Nam neque privatio vel negatio, quae est sequela necessaria unius, neque ratio mensurae ingrediuntur rationem formalem unitatis; quae igitur sequuntur propter ea, quae circumstant unitatem, haud spectare queunt ad veram et propriam oppositionem ipsius unitatis, qua *multo* contrariatur. — Cum autem *subditur* in quarta obiectione, sequi *unum* esse *multo* posterius, si dicantur opponi; cum privatio posterior sit suo habitu; qualem privationem *unitatis* ratio videtur praeseferre: *responsio*: [10. *Metaph.* q. 1. n. 4.] in *unius* quidditativa ratione duo considerata sunt, nimirum et ipsa indivisio formaliter, et id ex quo eadem consequitur divisio. *Primo* modo, necessario indivisio est divisione posterior, sicuti privatio habitu: et ita *multum* prius conceptu unius (ut tactum quoque fuit in *art. praeced.* §. *Ad tertium*); at sub *posteriori* consideratione, quantum scilicet ad materiam ei indivisioni subiectam, *unum* prius est *multo*, imo principium cognoscendi ipsum *multum* in ordine naturae; licet e contra res se habeat respectu nostri, qui ex sensibilibus cognoscimus intelligibilia, et composita, vel plura sunt sensui notiora quam simplicia, quae nonnisi per privationem notificamus. Unde *punctum* dicimus esse, *cuius nulla pars est*: et primam causam, quid immateriale et immensum et infinitum: et ideo, etsi *unum* sit naturaliter prius, multitudo tamen est notior nobis. Quapropter, quemadmodum partes definitionis secundum unam considerationem sunt definito notiores, secundum aliam minus notae, ut ait Aristoteles, 1. *Phys.* text. c.4.; ita evenit in casu: et *unum* ordine naturae est prius et notius multitudine; respectu nostri e contra res se habet, ut in aliis pluribus. Quod [*De rer. princ.* q. 16. n. 19.] et diserte docet Avicen. 3. *Metaphys. suae* c.3.: *Videtur autem, dicens, quod multitudo notior sit apud imaginationem nostram, quam unum; et videtur quod unitas et multitudo sit de his, quae prius formamus: prius autem imaginamur multitudinem; et prius intelligimus unitatem.* Et subdit: *Unum est causa et principium multitudinis: et multitudo est id quod numeratur per unum.* Haec ille.



## ARTICULUS III.

## UTRUM DEUS SIT UNUS.

*Doct. Oxon. 1. d. 2. q. 3. - Report. ib. q. 4. - De primo Princ. cap. 4. c. 11. De rer. princ. q. 1. — Quodlib. q. 7. — 12. Metaph. q. 29. S. Thom. 1. p. q. 11. a. 3.*

VIDETUR Deus non esse unus, sed plures. Nam [*Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 1.*] id diserte scribit Paulus 1. ad Cor. cap. 8. dicens: *siquidem sunt Dii multi et Domini multi*; igitur non est tantum unus Deus.

2. PRAETEREA. [*10. Metaph. qq. 2. et 3.*] Esto tantum unus Deus; igitur unitas, quae dicitur de Deo, aut est unum, quod est principium numeri: aut unum, quod convertitur cum ente. Si unum principium numeri; ergo quoniam ea unitas spectat ad praedicamentum quantitatis, de Deo praedicabitur aliquid, quod est in genere; quod negatum est supra, *quaest. 3. art. 5.* Si [*12. Metaph. q. 29. n. 1.*] autem unum passio entis praedicatur de Deo; ergo cum haec unitas importet privationem divisionis, de Deo praedicaretur privatio: in Deo autem nulla est privatio; ergo neque potest esse unus.

3. PRAETEREA. [*12. Metaph. ib. n. 1. — Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 1.*] Plura bona meliora sunt paucioribus bonis: sed universum est quoddam bonum; ergo plura universa meliora sunt quam unum. Atqui unicuique universo oportet correspondere summum bonum, ad quod ordinantur omnia eius universitatis, illudque appellamus Deum; ergo non unus, sed plures ponendi sunt Dii.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Sicut Deum dicimus, quo maius cogitari non potest, ita Dii sunt, quibus maiores excogitari non possunt. Atqui ut aliquid sit quo maius excogitari nequit, oportet ut sit in effectum; alioquin quod in effectum existeret, maius foret eo, quod solum in intellectu esse haberet; igitur omnia ea, quibus maiora intellectui occurrere non possunt, sunt necessario in actu; ac proinde non est unus solummodo Deus.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Deus est; ergo Dii sunt. *Probatio consequentiae*: singulare et plurale idem significant, quamvis differant in modo significandi; igitur includunt idem praedicatum proportionaliter acceptum; ergo sicut singulare includit singulare, ita et plurale involvit plurale; ex eo igitur quod sit unus Deus, plures erunt Dii.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Deuteron. 6.: *Audi Israël, Dominus Deus tuus unus est.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib. n. 2. seqq.*] Deum esse ita unum, ut impossibile sit esse alium Deum ab ipso. Ad quod ostendendum multiplex ratio occurrit intellectui etiam lumine naturali rem hanc consideranti; etsi non nemo dicere voluerit id non posse ratione naturali demonstrari, eo quod fidei dogma sit; qua ratione profecto pariter concludendum foret, ne existentiam quidem Dei nos ostendere valere, cum perinde instruamur per doctrinam revelatam et Deum existere et unicum esse: et tamen primum Principium esse, non negatur persuaderi posse argumentis fidem facientibus. De qua re actum supra, *q. 2. art. 3.* Imo *conclusionem tertiam eiusdem articuli*, ostenditur unitas Dei; cum scopus eius sit demonstrare primitatem in triplici genere causae efficientis, finalis et eminentiae, re-

periri non posse in pluribus, diversisque naturis; sed idem quod est primum efficiens oportere omnino esse et finem ultimum omnium, et entium eminentissimum, sic ut impossibile sit quidquam eo superius, vel aequale existere. — *Sed ulterius* solutio certissimae veritatis ostenditur, cum per media deducenda *ad impossibile*, tum *ostensive*. Nam Deus (iuxta dicta *quaest.* 7. *art.* 1.) est intensive infinitus; igitur par perfectio esset attribuenda alteri Deo: uterque ergo haberet intellectum et voluntatem perfectionis infinitae; adeoque uterque perfectissime intelligeret, quantum scilicet est intelligibilis; aut igitur per essentiam propriam, aut per quidditatem alterius. Si per essentiam propriam; quia tantum haec est alteri similis, et non continens alterum virtualiter (infinita enim essentia in nullo potest virtualiter contineri), exinde non foret perfectissima intellectio, qualis est, cum quidpiam per seipsum intelligitur et comprehenditur. Si vero dicantur uterque intelligere utrumque per essentiam eius, qui intelligitur; ergo unus dependet ab altero in intelligendo; adeoque neuter est Deus; qui quoad omnes ipsius perfectiones est omnino independens ab alio extra se. [*Oxon.* ib. n. 3.] Consimiliter de voluntate; quia aut unus diligit alterum Deorum, quantum est diligibilis, et fruitur eo; aut non diligit, sed utitur: hoc nemo dixerit; quia voluntas infinite recta nequit uti infinito diligibili. Si autem diligat infinite fruendo, pariter id est impossibile; quia naturaliter quisque magis amat se, quam alium, cuius non est pars vel effectus; et insuper beatificaretur in duobus obiectis adaequatis; et ita neutrum de se quietaret voluntatem; quod est impossibile, cum utrumque ponatur obiectum infinitum. — *Deinde*, si existerent vel esse possent duo Dii, iam de facto infiniti essent; quo nihil stultius dici potest. *Sed probatur sequela*: [ib. n. 5.] omnis natura, quae de se non est determinata ad unum individuum, sed est indeterminata ad plura eiusdem rationis, quantum est ex se, potest esse in infinitis, ut est evidens in speciebus corruptibilibus. Si autem entis infiniti natura est reperibilis in duobus re distinctis, ex se ipsa non determinatur ad unum; igitur quantum est ex sui ratione posset reperiri in infinitis. Atqui infinitum est necesse esse; quia alioquin foret possibile esse et non infinitum: in simpliciter autem necessario quicquid potest esse, de facto est; igitur infinitus esset actu Deorum numerus, si unus alius saltem poneretur esse. — *Rursus*, [ib. n. 4.] infinita potentia est causa totalis respectu cuiuslibet effectus in ratione primae causae: impossibile est autem esse duas causas totales eiusdem effectus in eodem ordine causae; ergo respectu alicuius effectus nequit esse duplex potentia prima infinita; quia tunc una foret causa effectus eius, a quo tamen is effectus necessario non dependeret essentialiter; quia in eo genere dependendi adaequate dependet a potentia una infinita; quaelibet ergo alia, ut comparatur ad effectum, implicat contradictionem; quae contradictio, etsi formaliter respiciat aliquid posterius ipsa potentia infinita, tamen talis potentia virtualiter et eminenter continet omne causabile per ipsam: et ex compossibilibus non sequitur impossibilitas aliqua. Unde [ib. n. 5.] si forent compossibiles duae potentiae primae infinitae, compossibilis quoque foret utriusque actio respectu producendorum ab ipsis; quod tamen ratio naturalis reprobatur; quia vel altera earum nihil ageret, vel idem bis produceretur, vel aliquid essentialiter dependeret a causa, qua circumscripta, adhuc esse posset; quod est contra suppositum. — Ad haec argui potest ex eadem *potentia infinita*, ut creditur omnipotentia (sub qua ra-

ratione non esse nobis notum declarabitur infra, q. 25. art. 3. Etenim [Oxon. ib. n. 6]; omnipotens, quemadmodum suo *velle* potest producere omne possibile, ita actu nolendi valet impedire, vel destruere quicquid fieri potuit et factum est. Si unus itaque Deorum velit omnia possible accipere *esse*, non oportet sane alterum Deorum pariter eadem fieri velle; imo potest fieri nolle; cum eius voluntas, ut et alterius Dei, contingenter se habeat ad illa, quae vult unus Deorum; alioquin Deus non erit. Si autem nolit illa esse; ergo nullum eorum est; igitur si sint duo omnipotentes, uterque illorum faceret alterum nullipotentem: non quidem destruendo illum; nam esse deberet summe necessarium; sed prohibendo per suum nolle *esse* volitorum ab alio. Quod si dicas utrumque Deum concordare in volitione eorundem obiectorum, quasi ex conducto; *contra*, in eiusmodi ficta hypothesis, adhuc neuter eorum erit omnipotens. Nam [Oxon. ib. — Report. 1. d. 2. q. 4. n. 5.] si unus Deorum est omnipotens, potest suo velle producere quodcumque possibile aliud a se; igitur alter Deorum nullum ex illis potest producere: nam fieri non potest, ut eiusdem effectus sint duae causae totales; quia ex quo causatus est ab una, impossibile est fieri ab alia; ergo haec non erit omnipotens: et ita pariter sequitur de alia; atque ita neuter Deorum esse posset omnipotens; et ita nec Deus. Simpliciter igitur repugnat pluralitas Deorum. — Tandem, [Oxon. ib. n. 5.] ex his, quae tacta sunt supra, quaest. 3. art. 3. et 4. et quaest. 7. art. 1. de Dei infinitate, ostenditur propositum sic: Deus est ipsum *esse* infinitum, seu *esse* per essentiam; esse infinitum est ita implurificabile (1), ut si multiplicaretur, non foret infinitum; ergo Deus intensive infinitus est necessario unicus et implurificabilis. *Minor declaratur*; [Report. 1. d. 19. q. 5. n. 1.] quia quod habet a se aliquid, possidet illud in tota plenitudine, quae sibi potest competere. Nihil [Quodlib. q. 7. n. 31.] enim habetur limitate in aliquo, nisi sit ab aliquo agente determinante illud ad certum gradum; et ita omnia entia, citra primum, limitata sunt, quia ab alio esse acceperunt. Et quidem si habenti a se *esse* aliquid entitatis deesset, vel nolisset omnem perfectionem essendi accipere, vel una perfectionum alteri esset impossibilis. Utrumque est falsum; et quia voluntas sequitur ad *esse*, et quia etiamsi formaliter involveretur in ratione essendi, haud foret recta in volendo: et [De rer. princ. q. 1. n. 21. et 22.] si perfectio repugnaret perfectioni, omne infinitum intensive impossibile esset; cuius oppositum declaravimus, quaest. 7. cit.; ergo si omnis perfectio possibilis est in eo qui est a se et esse per essentiam, iam nihil perfectionis reperiri potest extra ipsum, ut ea confici queat alius Deus. Quemadmodum ergo infinitum est totum *esse*, sic ut nihil perfectionis ei desit, ut est universalissimum esse, ita et singularissimum, adeo ut unitas et singularitas et immultiplicabilitas idem sit in ipso ac totalitas et universalitas essendi, ut rectissime subinde dicatur [Oxon. 1. d. 4. q. 1. et 2. n. 4.] divinum *esse* de se, et ex se existere *hoc* et singulare; quia per suam ipsius essentiam est tale, unicum scilicet et immultiplicabile, adeo ut si multiplicaretur, atque esse intelligeretur vel in unica altera natura, iam desineret esse infinitum et universale et per essentiam et a se; quia non haberet entitatem in tota plenitudine perfectionis; ac propterea primum omnium Principium dicit per Prophetam: *Extra me non est Deus*, Isaiae 45.

(1) Damascen. lib. 1. c. 5: Si essent duo Dii, neuter esset perfectus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* I. d. 2. q. 3. n. 7.] patet responsio ex contextu Apostoli; loquitur enim de Idolis, quae a Gentibus dicuntur et putantur Dii, et non sunt nisi ligna et lapides et metalla. Unde subdit: *Nobis autem unus est Deus; quia omnes Dii Gentium Daemonia.*

AD SECUNDUM respondeo, [10. *Metaph.* q. 1. n. 4.] Deum esse essentialiter unum, unitate, quae est sequela entis; atque eidem quoque attribuendam esse unitatem, secundum proportionem et analogiam, quae convenit principio numerorum, quatenus scilicet, quemadmodum *uni*, ob eius simplicitatem et primitatem, recte adscribitur ratio mensurae, ita et primum Principium, propter eius simplicissimam unitatem et eminentissimam et universalissimam entitatem, vere est omnium entium atque omnium substantiarum extrinseca mensura. Non ergo unitas principium numeri inest Deo formaliter; sed analogice, et per proportionem (1). *Cum* [12. *Metaph.* q. 29. n. 2.] autem *instatur*, quia *unum* quod est passio entis involvit privationem, quae non dicitur de Deo; *Responsio: Unum* non importat indivisionem vel privationem de suo formali et quidditativo significato, sed solum secundum modum apprehensionis nostrae; eo quod non apprehendimus *unum*, nisi ut ens indivisum; de quo fuse dictum est, *in duobus praec. art.*

AD TERTIUM est responsio *dicentium*, [*Oxon.* I. d. 2. q. 3. n. 7.] plura bona finita utique esse meliora paucioribus eiusmodi bonis; non vero plura bona infinita. *Sed hoc nihil est dictu;* quia si plura bona finita meliora sunt paucioribus, multo magis plura infinita, si essent, meliora essent, ac proinde viderentur talia bona ponenda in entibus; praesertim cum in necesse esse quicquid potest esse, de facto sit. *Respondeo* [12. *Metaph.* q. 29. n. 2. — *Quodlib.* q. 3. n. 2.] ergo, plura bona meliora esse paucioribus, si sint possibilia; at si sint impossibilia, cuiusmodi sunt duo intensive infinita, nedum non fore meliora, sed nihil boni posse praeserferre, eo quod contradictionem implicent; et talia impossibilia nihil esse, neque a parte rei neque in intellectu.

AD QUARTUM est eadem responsio; [*Oxon.* ib.] quia plures Dii sine contradictione excogitari non possunt, ut diffuse extitit declaratum *in solutione.*

AD QUINTUM dicendum, [*Oxon.* ib.] consequentiam esse nullam, quia numerus non est talis modus significandi, quales alii modi grammaticales, qui praecise dicunt modum concipiendi rem, absque aliquo reali correspondente ei modo cogitandi. *Exemplum:* ut aliquod nomen sit generis masculini, satis est ut ab aliqua activitate sit acceptus talis modus concipiendi, nec oportet ei correspondere sexum masculinum. At numerus (ut diximus) non est talis modus, imo vere includere debet rem substratam; unde sequitur: *Homines currunt;* ergo *plures homines currunt.* Quoniam igitur subiectum illud, *Dii sunt*, includit impossibilitatem; ideo, etsi verissimum sit, *Unum Deum esse*, non propterea verum erit et *plures Deos esse.* Cum impossibilia sint duo infinita in entitate.

---

(1) De his, q. 30. a. 3. agendum.



## ARTICULUS IV.

## UTRUM DEUS SIT MAXIME UNUS.

*Doct. De rer. princ. q. 1. n. 27. et locc. infr. cit. — S. Thom. 1. p. q. 11. a. 4.*

VIDETUR Deus nequaquam esse maxime unus. Etenim [*Report. 1. d. 2. q. 4. n. 3. — Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 1.*] unum per participationem reducitur ad unum per essentiam: sed individua cuiuscumque speciei creatae sunt entia per participationem; alioquin haud essent multa; ergo reducuntur ad aliquid tale per essentiam; est igitur aliquis homo per essentiam, et aliquis bos per essentiam, et ita de caeteris. Sed quod est unum quid per essentiam, est maxime unum; ergo non tantum Deus est maxime unus, sed etiam quicquid est per essentiam unum.

2. PRAETEREA. [*4. Metaph. q. 2. n. 2. et 19.*] Unum aut est entis accidens (ut fertur sensisse Avicenna), aut est eius passio, consequens necessario ens ut ens, et caetera de quibus dicitur ipsa ratio entis. Si primum; ergo non Deus est maxime unus, sed potius id accidens, per quod reliqua sunt et dicuntur una; ei enim inest per essentiam esse unum: si secundum; igitur cum passio eodem modo dicatur de proprio subiecto, in quocumque tandem reperiatur, omnia entia perinde erunt una per unitatem, quae convertitur cum ente; nec aliquod erit magis unum quam aliud.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 3. q. 2. n. 1.*] Unum est negatio divisionis in se et divisionis a quocumque alio: sed negatio, vel privatio non suscipit magis et minus; ergo nec unum est magis unum prae alio; igitur nec Deus erit maxime unus, sed omnia entia potius paria in unitate.

4. PRAETEREA. [*10. Metaph. q. 6. n. 3.*] Illud censendum est maxime unum, cuius definitio est omnium partium exclusio: sed solummodo *punctum est, cuius nulla pars est*; ergo vel punctum dumtaxat est maxime unum; vel non solus Deus habet prae caeteris omnimodam maximamque unitatem.

CONTRA. [*12. Metaph. q. 11. n. 3.*] Deus est maxime ens; cum contineat omnia entia virtualiter et eminenter; ergo est maxime unus.

RESPONDEO dicendum, [*4. Metaph. q. 2. n. 19.*] primum Principium (qui est Deus gloriosus et excelsus) esse maxime unum, adeo ut in perfectione unitatis, ut in reliquis omnibus, in entium universitate, nihil possit illi comparari. Etenim omnis perfectio simpliciter, quae est entis in quantum ens, perfectiori modo est in perfectiori ente: sed in primo Principio est entitas secundum omnimodam perfectionem essendi, cum ipsum sit causa et principium universitatis rerum omnium: ergo oportet omnino esse in illo omnes perfectiones, quae consequuntur ens in quantum ens, in grado optimo atque eminentissimo: eiusmodi autem est unitas, sicuti et bonitas et veritas et caetera, quibus non repugnat infinitas; igitur, quemadmodum in primo est sapientia maxima et bonitas immensa et vita infinita, ita et unitas omnium maxima: quandoquidem [*Oxon. 1. d. 8. q. 2. n. 2.*] quicquid est ab illo, cum esse nequeat, nisi per recessum ab ipso, sit oportet alicui multitudini et compositioni subiectum, saltem ex positivo et negativo; ergo sicuti nullus numerus est unitati in simplicitate et potestate comparandus, ita et nulla creatura esse potest par unitati Creatoris; est ergo solus Deus maxime unus. Praeclare [*De rer. princ. q. 16. n. 8.*] Dionysius, c. 5. *De divin. nomin. In monade enim (inquit) omnis numerus*

*uno modo ante constat: continetque omnem numerum monas in se uno modo, et numerus omnis coniunctus est quidem in monade: sed quatenus a monade proficiscitur, eatenus distinguitur et crescit. — Deinde, [De rer. princ. q. 1. n. 21. et seqq. — 12. Metaph. q. 29. n. 2.]* propterea Deus est essentialiter immultiplicabilis (iuxta dicta in *praec. art.*) quia cum sit totum esse per essentiam, nequit extra ipsum aliud esse pariter reperiri; ac proinde tale esse est ex se indivisum et singularissimum, scilicet per propriam rationem talis essentiae: sed non est intelligibile aliquid magis unum eo, in cuius essentia clauditur unitas, ex plenitudine perfectionis essendi; ergo quia tale est esse divinum, ipse Deus est maxime unus. — *Denique*, essentiae divinae unitas talis est, ut sibi repugnet, atque formaliter excludat quicquid summae unitatis in omni ordine conceptui opponitur: sed hac unitate maior nulla est intelligibilis; igitur illa est maxima unitas, qua Deus est in sua substantia maxime unus. *Declaratur [De rer. princ. q. 1. n. 28.] assumptum* per locum a contrariis ex iis, quae obvia sunt in creaturis: harum enim unitas stat cum ipsarum substantiali pluralitate; siquidem procedunt ab uno ipsarum principio sub ratione pluralitatis; est enim in earundem naturis mensura sub qua processerunt, secundum gradus creationis et essentiarum numeros. *Rursus*, unitas earum stat cum inaequalitate, quatenus una est alia perfectior aut imperfectior: et *denique* per unitatem non excluditur in ipsis compositio; nam saltem ex esse et essentia, ex positivo et negativo componuntur; ex quo inest ipsis pondus inclinationis ad casum dissolutionis, iuxta illud Sap. 11. *omnia fecisti in numero, pondere et mensura*. Contra vero unitas divinae substantiae habet omnem modum singularitatis; cum sibi plurificatio omnis repugnet, eadem ratione, qua illa est totum et infinitum esse. *Rursus*, habet unitatem aequalitatis eorum, quae sibi insunt; cum sint infinita intensive, ac subinde omnem excludentia gradum inaequalitatis; potentia enim aequalis est scientiae et bonitati, et e converso. Ac *denique* pollet unitate simplicitatis omnem arcens compositionem, eo quod perfectissimo sit impossibilis vel minima imperfectio, quam imperfectionem necessario praesefert omnis compositio. Cum igitur nulla unitas aut gradus unitatis sit intelligibilis, quae non sit in primo omnium principio et substantia divinae essentiae, rectissime ac verissime Deus est dicendus maxime unus, utpote apicem tenens omnis et singularissimae ac excellentissimae unitatis, et in ratione efficientis, et causae formalis exemplaris, et in ratione finis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 2. q. 3. n. 6. et 7.] assumptam propositionem habere veritatem ab altera priori, estque ista: omne imperfectum reducitur ad perfectum: et cum omne ens per participationem sit imperfectum, et solum perfectum quod est ens per essentiam; ideo ens per participationem reducitur ad id quod est per essentiam et ab aliis participatur. Verumtamen imperfectum, aut est tale secundum perfectionem simpliciter, quae ex sui ratione non includit imperfectionem, ut hoc bonum, hoc verum, hoc ens; et de his imperfectis vere affirmatur, reduci ad perfectum eiusdem rationis per essentiam, scilicet ad bonum, verum et ens per essentiam, quod est ipsum esse infinitum. Aliud autem est imperfectum secundum perfectionem quae ex sui ratione involvit imperfectionem, quia limitationem, ut hic homo, hic lapis et caeterae naturae specificae creatae. Et eiusmodi imperfectum non reducitur ad

aliquid perfectum simpliciter, secundum perfectionem eiusdem rationis, quasi forent naturae specificae perfectae per essentiam, nullas involventes imperfectiones; quia tales naturae ob intrinsecam earum limitationem nequeunt esse simpliciter perfectae, ut extitit declaratum supra, *quaest. 4. art. 2.* Satis est ergo has naturas, eaque entia participata reduci ad simpliciter perfectum, quatenus contentivum ex virtute sua et plusquam aequipollenter eas perfectiones, quibus interius repugnat summa perfectio. Sunt igitur reducibiles perfectiones participatae ad aliquid per essentiam, idque maxime unum et solum tale; quia perfectiones simpliciter coincidunt in eandem rationem formalem cum illis, quibus pollet ens unum per essentiam; et perfectiones secundum quid reducuntur item ad maxime unum, quatenus sunt virtualiter et eminenter unum cum eodem esse per essentiam. Sed videndus citat. *art. 2. quaest. 4.*

AD SECUNDUM dicendum, [4. *Metaph.* q. 2. n. 19. et 20.] Avicennae mentem circa tactam dubitationem extitisse declaratam supra, *art. 1. respondeo ad oppositum* et loco *ibidem citato*. Est igitur unum entis passio, sicuti et verum et bonum. Et cum *instatur*: ergo talis passio erit maxime una, per quam caetera sunt talia, et non Deus; *respondeo*, quia totum quod est passio, a proprio habet subiecto et non e converso; nec passio est talis, sed potius subiectum per passionem, ex suis principiis egredientem: homo enim est risibilis et non aliqua ipsius passio; sequitur evidenter, eo perfectiorem rationem habere omnem passionem, quo perfectius est id, ex quo sequitur, subiectum. Non ergo aliqua entis passio est dicenda una, sed ens per talem passionem est unum; et ideo quo perfectius ens, eo et unum, et ita maxime ens, maxime unum. Cum *arguitur*; quia passio perinde convenit omni subiecto, cuius est passio; adeoque omne ens eodem modo est unum; *respondeo*, [4. *Metaph.* q. 1. n. 5.] ens praecisissime acceptum dici, et quidem univoce, de omnibus entibus, atque ita de Deo et creatura, et secundum hunc conceptum unumquodque ens esse perinde unum; quia eodem modo se habens respectu eius passionis: at unitatem, secundum quam Deus est maxime unus, non sequi ad conceptum entis inadaequatum et imperfectum; sed potius spectare ad entis realitatem, in qua Deus et creatura sunt extrema primo diversa et in nullo prorsus convenientia, ut longo sermone extitit declaratum supra, *quaest. 4. art. 3. § Ad tertium*. Haec enim unitas idem est ac esse primi entis; ut idem proinde sit *hic Deus*, ac natura et quidditas Dei; quia de se et ex se est *haec*: et rursus ratione realitatum et graduum essendi, omnia entia sunt magis et minus unum quid, secundum scilicet commensurationem eorum graduum cum propriis passionibus.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 3. q. 2. n. 4.] dictum esse frequenter in antecedentibus, negationes importatas per unum non spectare ad rationem formalem eius, sicuti nec privatio ingredi potest conceptum alicuius positivi. Quemadmodum ergo entium est aliud alio magis et minus unum positive; simplicia enim verius sunt unum, quam composita; ita et negationes sequentes ratione fundamentorum suscipiunt magis et minus; licet formaliter idem importare videantur, vel perinde connotentur a positivis rationibus diversarum unitatum.

AD QUARTUM dicendum, [*De rer. princ.* q. 21. n. 1. et 5.] dubium valde esse, an punctum (ut et caetera indivisibilia) sit a parte rei quid positivum in continuo, vel potius mera privatio ulterioris vel anterioris

extensionis in linea; ut tactum fuit supra, *quaest. 10. art. 4. § Cum itaque.* Dato tamen quod sit accidens, unitatem hanc, quae maxima dicitur, ac punctum consequitur, caeteraque indivisibilia, ex imperfectione entitativa ipsorum oriri formaliter; ac effective esse ab eo, qui dedit esse iis, quorum sunt indivisibilia.

## QUAESTIO DUODECIMA.

### QUOMODO DEUS A NOBIS COGNOSCATUR, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Quia in superioribus consideravimus, qualiter Deus sit secundum se ipsum, restat considerandum, qualiter sit in cognitione nostra, idest, quomodo cognoscatur a creaturis.

*Et circa hoc quaeruntur tredecim.*

1. Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. - 2. Utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. - 3. Utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri. - 4. Utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. - 5. Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato. - 6. Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. - 7. Utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. - 8. Utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat. - 9. Utrum ea, quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. - 10. Utrum simul cognoscat omnia, quae in Deo videt. - 11. Utrum in statu huius vitae possit aliquis homo essentiam Dei videre. - 12. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. - 13. Utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in praesenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

## ARTICULUS I.

### UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS POSSIT VIDERE DEUM PER ESSENTIAM.

*Doct. Oxon. 1. d. 3. q. 1. - Report. ib. - Oxon. 1. d. 22. q. 2. - Report. ib. q. unic. Collat. 20. - S. Thom. 1. p. q. 12. a. 1.*

VIDETUR nullus intellectus creatus posse Deum videre per essentiam. Etenim [*Oxon. 1. d. 3. q. 1. n. 1.*] videns Deum per essentiam, cognoscit atque intuetur ipsum *esse* infinitum: sed nulla potentia finita attingere valet obiectum infinitum; ergo nec videre Deum per essentiam. *Minor probatur* ex 1. *Phys.* text. 35: *Infinitum in quantum infinitum est ignotum*; nimirum, quia excedit in infinitum capacitatem potentiae finitae.

2. PRAETEREA. [*Collat. 20. - Oxon. 3. d. 14. q. 1. n. 1.*] Essentia divina sub ratione infinitatis et immensitatis, est nota, et quidem compraeensive, intellectui infinito: ergo sub hac eadem ratione nequit attingi ab intellectu finito. *Probatio consequentiae*; actus specificantur ab obiecto; ergo si actus potentiae finitae et infinitae attingerent idem obiectum et sub



eadem ratione *infinitatis*, necessario ii actus forent eiusdem speciei; quod nullam habet apparentiam veritatis.

3. PRAETEREA. [2. *Metaph.* q. 6. n. 23.] Inter potentiam et obiectum oportet esse aliquam proportionem: intellectus autem creatus est finitus in essendo, ac proinde etiam in operando; ergo necessario omne eius obiectum est finitum; igitur nequit attingere infinitum: cum nulla inter haec extrema inveniri queat proportio.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* i. d. 3. q. 3. n. 8.] Obiectum per se intellectus creati est ens in quantum ens; nam omne per se intelligibile, aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter, vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: sed [ib. i. d. 8. q. 3. n. 29.] Deus non est ens, sed *ipsum esse* per essentiam, a se praeaccipiens omnem perfectionem entis; ergo est supra omnem intellectum creatum immensae intelligibilitatis, et est pelagus infinitae perfectionis; igitur illius intelligibilitas ita superat omnem vim potentiae creatae, sicuti et *esse* est supra omne *esse* creatum et participatum.

5. PRAETEREA. [*Oxon.* i. d. 3. q. 8. n. 2.] Si intellectus creatus pertingere posset ad claram visionem Dei sub ratione infinitatis, profecto vel tota causa eius visionis foret tale obiectum immensum, vel praecipua causa eius: sed ex hoc videretur is actus esse infinitus et excedens captum potentiae finitae; ergo talis visio repugnat. *Probatio minoris*; intellectus attingens obiecta finita naturaliter, quia est principalior causa earum intellectionum, est causa et receptivum subiectum earum; ergo nequit eas recipere, cum producantur ab obiecto infinito, vel omnino, vel tamquam a causa principaliori.

CONTRA. [*Quodlib.* q. 6. n. 8.] Omnis perfectio cognitionis absolute, quae potest competere potentiae cognitivae sensitivae, potest eminentius competere potentiae cognitivae intellectivae. Est autem perfectionis in actu cognoscendi, ut cognitivus est, perfecte attingere primum cognitum, quod sane non ita attingitur, nisi in sua existentia reali sit potentiae praesens; ergo cum sensitiva habeat hanc perfectionem in cognitione sua, est attribuenda etiam intellectivae, respectu primi intelligibilis ipsius. Quam veritatem frequenter Scriptura divina testatur, ut i. ad Cor. cap. 13.: *Videmus nunc per speculum et in enigmate, tunc autem facie ad faciem.* Item i. Joan. 3.: *Cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est.* Et Apocal. 22.: *Et videbunt faciem eius.* Et alibi.

RESPONDEO: [*Report.* i. d. 22. n. 3.] Aliqui Catholicorum putaverunt, divinam essentiam, sub ratione immensitatis, esse intellectui divino dumtaxat notam; ac proinde Beatos intueri quidem primum obiectum beatificum, eoque frui perfecta ac quietativa fruitione, at nequaquam sub ratione infinitatis vel immensitatis. — *Verumtamen* haec opinio videtur minus concors sensui Scripturarum adductarum; cum Deus sit ipsum esse infinitum per essentiam, ac proinde si Beati intuentur eum sicuti est, profecto eiusdem obiecti infinitatem attingunt. *Ideo dicendum*, revera intellectum creatum posse videre Deum per essentiam, quatenus est immensus (1) et infinitus. *Probatio*: [*Report.* ib. n. 4.] nulla potentia operativa potest perfectissime quietari, nisi in obiecto includente summam

(1) Hic non loquitur de immensitate, ut est attributum, sed ut formaliter coincidit cum infinitate; sine qua nequit intueri Deitas a parte rei, nec ea circumscripta, beatificare.

perfectionem possibilem obiecto adaequato ipsius potentiae: sed immensitas sive infinitas est perfectio simpliciter possibilis enti, iuxta dicta *quaest. 7. art. 1.*, quod ens, vel verum, vel aliquod eiusmodi transcendens infinitati compossibile, est obiectum adaequatum intellectus; ergo intellectus creatus non perfecte quietatur, nisi in Deo sub ratione immensitatis seu infinitatis suae. *Minor* ex eo constat, quia quocumque alio habito, adhuc inclinatio potentiae est ad aliud non habitum; et eo magis inclinatur ad non habitum, quo illud est perfectius eo quod per propriam operationem attingit: at cum infinito coniuncta est, illico quiescit, quippe quae non habeat quid ulterius quaerat; ergo sub ratione infiniti Deus est attingibilis ab intellectu creato; ac certissime sub hac ratione intuetur a Beatis. — *Deinde*, cognitio intuitiva deitatis, sub ratione immensitatis, haud esset comprehensiva in intellectu creato: sed nulla cognitio Dei repugnat Beatis, nisi dicatur comprehensiva eius; ergo nulla est repugnantia, Beatos intueri Deitatem quatenus immensa et infinita est. *Probatio minoris*; [*Report. ib. n. 6.*] actus comprehensivus obiecti infiniti est infinitus intensivus; nam est perfectus in ratione actus, sicut obiectum in ratione obiecti, et ideo simpliciter adaequatus: sed obiecti ut immensi potest esse actus non infinitus: quia sicut obiectum potest esse simpliciter perfectius actu, sub ea ratione qua attingitur ab actu; ita et infinitum, sine infinitate actus; igitur Beatorum intellectus obiectum intuentes infinitum, non oportet habere actus infinitos; nec proinde obiecti infiniti comprehensivos. Nulla est ergo repugnantia, obiectum infinitum sub ratione infinitatis et immensitatis attingi a potentia finita. — *Postremo*: [*Collat. 20. n. 3. - Quodlib. q. 6. n. 9.*] potentia tendens in diversa obiecta per se non quietatur in uno eorum, nisi sub ea ratione qua continentur atque includuntur eminenter perfectiones caeterorum in illo uno. Unde potentia visiva tendens in omnia visibilia non quietatur in aliquo uno, nisi quatenus includuntur in eo perfectiones omnium visibilium. Intellectus autem creatus est cognitivus infinitorum; non igitur quietatur in essentia divina, nisi sub ratione qua includit perfectiones infinitorum intelligibilium. Haec [*Oxon. 1. d. 8. q. 2.*] porro ratio alia non est quam infinitatis: ex ea enim involvit, ac praeaccipit perfectiones omnes posibles; et ideo est necesse esse et a se, atque pollet caeteris perfectionibus in gradu eminentissimo; igitur sub hac praecise ratione est divina essentia quietativa mentium beatarum, adeo ut, hac non visa, nequeat mens esse beata: alioquin [*Collat. 20. n. 3. - Quodlib. q. 6. n. 8*] posset quis esse beatus in cognitione abstractiva, qua cognosceretur primum ens non sub ratione infiniti. Quod si id videatur esse contra rationem obiecti beatifici, cum hoc a parte rei includat necessario et per se infinitatem, nequit attingi intuitive, nec beatificare, nisi sub ratione qua includit omnium possibilem, idest, infinitas perfectiones.

*Quidam* [*Oxon. 1. d. 1. q. 1. n. 4.*] hanc veritatem ita fore persuadendam putant: in eo dumtaxat est ultima perfectio rationalis et intellectualis creaturae, quod ipsis est principium essendi: in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Deus autem sub propria ratione est principium rationalis et intellectualis creaturae; ergo pariter ita est ultimus finis perfecte quietativus earum. Cuius rationis *assumptum*, cum sit tantum creditum, non procedit nisi

contra fideles. Istis tamen *consequentia* non est necessaria, concesso *antecedente*. Nam etsi de facto idem sit primum efficiens et ultimus finis; tamen non quietat in quantum principium effectivum, sed in quantum obiectum perfectissimum; alioquin secundum ponentes animam sensitivam in nobis esse a Deo, concedendum esset, eam perfecte non quietari in alio, quam in Deo. Si aliud igitur non habens infinitam perfectionem foret principium essendi rationali creaturae, non propterea ipsius quies et beatitudo in tali principio esset statuenda, ut declaratur *in solutione*. Sed nunc idem est efficiens et finis; quia in efficiente est plenitudo perfectionis obiecti, quamvis in ipsa efficientis ratione, ut efficiens est, non includatur formaliter ratio finis et quietativi.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 20. - *De rer. princ.* q. 16.] neganda est *minor*; quia intellectio alicuius infiniti intensive non concludit infinitatem actus; siquidem non oportet actum habere talem modum, qualem habet obiectum. Actus enim sub ratione finiti potest esse ad obiectum sub ratione infiniti, nisi sit actus infiniti comprehensivus, qualem actum concedimus repugnare intellectui finito. Et *cum probatur*, quia *infinitum est ignotum*; dico, infinitum *potentiale* utique esse finito intellectui ignotum: unumquodque enim cognoscibile est, in quantum est in actu: modus autem infinitatis eius est accipiendo alterum post alterum, et intellectus cognoscens sic alterum post alterum, semper attingit aliquod finitum; ac proinde omni potentiae cognitivae creatae id infinitum esse ignotum oportet. At non proinde repugnat intelligi ab intellectu infinito; imo ab hoc intellectu comprahenditur totum simul, et non pars post partem. Etsi igitur creato intellectui repugnet attingere infinitum *potentiale*, valet tamen intueri infinitum *cathegorematicum*, seu infinitum virtutis, in quo est perfecta quies naturae intellectualis.

AD SECUNDUM, [*Oxon.* 3. d. 14. q. 2. n. 6.] neganda est *consequentia*; omnino enim sentiendum putamus, obiectum beatificum sub ratione infiniti videri ab intellectu beato; quia nihil, nisi sub ratione infiniti formaliter potest quietare intellectum; adeo ut si non in quantum infinitum formaliter apprehenderetur, sed infinitas tantum concomitaretur (ut quidam dicere voluerunt) non plus quietaret potentiam apprehensivam, quam aliud intelligibile: quemadmodum non plus quietaret visum triangulus ut albus, quam ut niger, si triangulus solum in quantum triangulus comparetur ad potentiam illam, et non apprehendatur per se illud concomitans. Quoniam igitur essentia divina non satiat mentis creatae capacitatem, nisi ut est essentia visa existens in tribus suppositis, atque id sibi non conveniat, nisi ratione infinitatis, sub hac ratione formaliter oportet ut attingatur a Beatis, ut etiam suadent inducta argumenta. *Cum itaque instatur*, quia tunc actus infinitus potentiae infinitae et finitus intellectus creati viderentur eiusdem rationis; quia essent ab obiecto secundum eandem rationem infinitatis; *respondeo*; eodem argumento concluderetur, eiusdem rationis esse oportere actus intellectus et voluntatis Beatorum; quia idem est obiectum utriusque potentiae. Quamvis igitur ex distinctione specifica obiectorum recte inferatur distinctio actuum, non propterea ex indistinctione, seu unitate obiecti deducenda est unitas specifica actuum; quia casualiter possunt distingui a diversis potentiis, ut in casu; sicuti ad idem *ubi* potest perveniri motibus diversis, nempe, recto et circulari, qui tamen ne-

dum specie distinguuntur, sed etiam sunt incomparabiles, secundum Philosophum, 7. *Phys. text. c. 21. et inde.*

AD TERTIUM respondeo, [2. *Metaph. q. 6. n. 29.*] inter finitum et infinitum esse proportionem perfectibilis ad perfectionem; nec aliam requiri. Nam [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 4.] si exigeretur aliqua alia proportio, ut puta in essendo, sic nec Angelus inferior posset intelligere superiorem: quia modus essendi superioris excedit inferiorem, secundum hanc rationem. Imo nec cum lumine gloriae, aut quovis alio habitu, possibile foret creaturae videre Deum; quia modus essendi ipsius Dei praecellit ultra omnem proportionem omni intellectui creato et creabili; et multo magis superat omne lumen omnemque habitum. Non [ib. n. 4.] requiritur ergo inter obiectum et intellectum nisi proportio motivi ad mobile: obiectum enim se habet per modum moventis potentiam; et inter talia magis requiritur dissimilitudo, quam similitudo. Quemadmodum ergo infinita distantia inter finem ultimum et ea quae sunt ad finem, non impedit, quin sit necessaria proportio, qualem exigunt ordinata ad finem; ita nec similis dissonantia et quantitativa dissimilitudo efficere potest, quin ipse finis sit terminus, et praesens obiectum potentiae cognitivae.

AD QUARTUM respondeo, eodem modo quo Primum est *esse* per essentiam, ita *esse* intelligibile, seu infinitae intelligibilitatis, ut est et entitatis. Cum ergo intellectus quilibet ad omne intelligibile cognoscendum habeat naturalem inclinationem, maximam habebit ad maximum intelligibile attingendum, in quo omne aliud cognoscibile continetur. Per hoc autem quod illius *esse* superat omnem aliam entitatem et subinde intelligibilitatem, tantum sequitur non *esse* obiectum naturalis attingentiae intellectus creati; non autem quod nequeat *esse* obiectum absolute ipsius. — Sed adhuc videtur ratio habere *difficultatem*, quia obiectum, quod est essentia divina, excedit improporcionabiliter in entitate potentiam cognoscitivam intellectus creati, quod versatur circa ens; ergo improporcionabiliter excedit intelligibilitatem; ergo non est obiectum intelligibile sibi proportionatum. *Respondeo*: si [Oxon. 4. d. 49. q. 11 n. 5.] loquamur de proportionem geometrica, qua continens est excedens contentum in aliquo certo gradu, tunc nulla est proportio finiti ad infinitum, quippe quod finitum excedat ultra omnem gradum excogitabilem; sed tamen ex hoc non sequitur, absolute non *esse* intelligibile infinitum ab intellectu finito: etsi [ib. n. 6.] enim ea sint improporcionata proportionem geometrica, non propterea sunt improporcionata proportionem alterius generis, puta, proportionem operationis ad suum terminum, sive cognitionis, vel potentiae ad obiectum.

AD QUINTUM respondeo, [Oxon. 1. d. 22. q. 2. n. 4.] solam intellectionem Dei *comprehensivam* repugnare intellectui creato; sed aliam respectu eiusdem obiecti sub ratione immensitatis *esse* posse non *comprehensivam*, atque recipi in potentia finita; quia obiecti ut immensi potest *esse* actus non infinitus: non enim apparet, cur circa obiectum sub ratione infinitatis nequeat actus *esse* perfectior in uno et minus perfectus in alio. Et *cum arguitur*, quia obiectum est tota vel principalior causa eius actus; *dico*, [ib. n. 6.] divinam essentiam nihil causare ad extra; quia tunc foret causa necessaria; sed Deum voluntate libera omnia producere: unde non oportet actum illum commensurari obiecto, a quo immediate non causatur, nec debet *esse* eius *comprehensivus*, sed tantae praecise perfectionis, quantam vult Dei voluntas ipsum habere.



## ARTICULUS II.

UTRUM ESSENTIA DEI AB INTELLECTU CREATO PER  
ALIQUAM SIMILITUDINEM Videatur.

*Doct. De cognitione Dei, q. 1. et 4. - Oxon. 2. d. 3. q. 9. - Report. ib. q. 4.  
S. Thom. 1. p. q. 12. a. 2.*

VIDETUR haud possibile esse, divinam essentiam videri ab intellectu creato per aliquam similitudinem. Nam Dionys. c. 1. *Divin. Nomin. Per similitudines*, inquit, *inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci*: sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae; ergo multo minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri; cum [*De Cogn. Dei, q. 4. n. 1.*] plus distet ab omni creatura, quam incorporea quaelibet substantia a corpore.

2. PRAETEREA. [*De Cogn. Dei ib.*] Essentia Dei est ipsum esse ipsius, ut *quaest. 3. art. 4.* extitit declaratum: sed nulla creatura esse potest, in cuius essentia claudatur existentia: quicquid enim ab alio est, de se non est *esse*, sed ab alio existat oportet; ergo fieri nequit, ut aliqua forma creata sit similitudo repraesentans videnti essentiam Dei.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 3. q. 9.*] Divina essentia est aliquod incircumscriptum continens in se supereminenter quicquid potest significari, vel intelligi ab intellectu creato: sed hoc ipsum nullo modo repraesentari potest per aliquam speciem creatam: omnis enim forma creata determinata est secundum aliquam rationem, vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius *esse*. Unde dicere, Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri. Est igitur impossibilis divinae essentiae aliqua similitudo creata.

4. PRAETEREA. [*De Cogn. Dei. q. 1. n. 1.*] Quod est in sua existentia praesens intellectui, si cognoscitur, cognitione *intuitiva* cognoscitur: est enim haec cognitio praesentis, ut praesens est, et existentis, ut existens est: sed Deus est intime praesens intellectui cognoscenti ipsum, ut et omnibus creaturis; ergo non per speciem, seu cognitione *abstractiva*, sed magis intuitiva attingitur, cum cognosci dignatur.

5. PRAETEREA. [*De Cogn. Dei ib.*] Impossibile est speciem unam creatam includere infinitam perfectionem intensive: eiusmodi foret haec similitudo, qua videretur Dei essentia; ergo fieri repugnat. *Probatio minoris*: Nam si una ratio creata nequit repraesentare intellectui angelico omnes, seu infinitas quidditates, quia esset infinitae perfectionis, seu contentiva virtualiter intelligibilitatis infinitorum cognoscibilium; multo fortius infinitae perfectionis reputari deberet species divinae essentiae repraesentativa, in qua sunt absolute, virtualiter et eminenter intelligibilia infinita.

CONTRA. [*De Cogn. Dei, ib. n. 4. - Oxon. 2. d. 3. q. 9.*] Secundum Augustinum, 10. *De Trinit. c. 7*, memoria et intelligentia sunt aequalis ambitus: quicquid igitur cadit sub intelligentia, vel quoad actum intensionis, vel quoad actum visionis, potest et memoria complecti. Habens ergo actum visionis divinae essentiae transeuntem, potest eius recordari; oportet igitur ut in tali memoria maneat species divinae essentiae, sine qua specie recordatio nulla fit. Et ita revera Paulus recordabatur vidisse se divinam essentiam in raptu; cum 2. *ad Cor. c. 12.* scriberet: *scio hominem in Christo*

*ante annos quatuordecim raptum* etc.: memoriam enim habebat ineffabilem arcanorum, quae sibi in extasi fuerant ostensa.

RESPONDEO dicendum, [*De Cogn. Dei*, ib. n. 7.] possibilem esse speciem repraesentativam divinae essentiae; adeo ut per talem similitudinem videri queat ab intellectu creato, visione distincta abstractivae. *Probatio*: divina essentia perinde in infinitum distat ab actu quo attingitur visione intuitiva ab intellectu creato, ac a specie, vel similitudine, qua cognosceretur abstractivae ab eodem intellectu. Sed non obstante infinita distantia, non repugnat obiectum infinitum attingi per actum expressivum ipsius, ut intellectio exprimit obiectum, quod potentia mediante actu attingit; ergo neque repugnabit infinitum repraesentari per speciem, qua cognoscatur cognitione abstractiva. — *Rursus*, [*Quodlib.* q. 7. n. 7. et 8.] sola cognitio intuitiva divinae essentiae, cum ponat hominem extra statum viae, repugnat intellectui viatoris; igitur cognitio etiam distinctissima abstractiva Dei, citra obiecti intuitionem, ex ratione cognitionis distinctissimae, non repugnat homini viatori. Atqui talis notitia abstractiva haberi potest de Deo: nam de quocumque obiecto scientiae potest haberi cognitio simpliciter distinctissima, citra intuitivam. Cognitio autem abstractiva scientifica de aliquo obiecto est per aliquod repraesentativum obiecti, in quo repraesentativo continetur virtualiter habitus scientialis, idest, veritates principiorum et conclusionum; igitur cum talis distincta cognitio sit simpliciter possibilis, perinde et possibile erit repraesentativum obiecti, in quo contineantur eius scientiae veritates. — *Denique*, [*De Cogn. Dei*, q. 4. n. 3.] in essentialiter ordinatis, cui non repugnat primum et ultimum, nec medium repugnare potest. Sed potentia intellectiva et ratio intelligendi et actus intelligendi sunt essentialiter ordinata: ratio enim intelligendi est media inter potentiam et actum: ergo cui non repugnat potentia intellectiva et actus intelligendi Deum abstractivae et distincte, nec ratio intelligendi repugnabit sibi: talis autem ratio intelligendi est species et similitudo obiecti infiniti, per quam abstractivae et distincte cognoscitur et videtur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 2. d. 3. q. 10. n. 15] propterea quod unicuique rei ac quidditati sua propria correspondet ratio cognoscendi, adeo ut impossibile sit intellectum unica specie intelligere plura quidditative distincta, vere et recte dixit Dionysius, fieri non posse, ut per similitudines inferioris ordinis rerum cognoscantur superiora, cum ad ea singillatim intelligenda necessario requirantur propriae eorum ac distinctae et diversae similitudines; ac subinde per species corporis haud cognosci queunt res incorporeae. At *cum infertur*; ergo multo minus per speciem creatam quamcumque potest Dei essentia videri; neganda est ista *consequentia*: cum in visione intuitiva, quae perfectior est abstractiva, attingatur per actum finitum et limitatum. *Ad probationem* qua dicitur: magis distat essentia divina a creatura, quam quaecumque creata inter se; *Respondeo*: [*De Cogn. Dei*, q. 4. n. 4.] si sermo sit de distantia *entitativa*, vera est propositio: quae nihilominus est neganda, si intelligitur de distantia secundum proportionem repraesentantis ad repraesentatum, per comparisonem ad actum, qui potest haberi a tali potentia circa infinitum obiectum. Igitur similitudine, vel specie finita repraesentatur obiectum ita perfectum, et sic perfecte, quemadmodum apprehenditur a potentia per talem actum, per quem repraesentatur.

AD SECUNDUM dicendum, [*De Cogn. ib.*] etsi creatura quaelibet non sit suum *esse*, sed dumtaxat capax recipiendi *esse* ab alio, id tamen non impedire, quominus aliqua repraesentare queat essentiam includentem ipsum *esse*; cum ad tale munus obeundum, non requiratur univocatio omnimoda, vel adaequatio in entitate, sed sola proportio repraesentantis ad repraesentatum in ordine ad actum possibilem potentiae creatae, ut dictum est: sed de hoc magis *art. seq.*

AD TERTIUM, [*Oxon. 2. d. 3. q. 9.*] *cum dicitur*: essentia Dei est aliquid incircumscriptum continens omnia, etc.; *Respondeo*: cum hac incircumscriptione seu illimitatione stat ipsam esse adeo determinatam et singularem, ut tale esse formaliter sit ipsa singularitas determinatissima, quae interim non est determinata ad certum gradum perfectionis, sed est perfectio omnis universalissima et simul singularissima. Et *cum subditur*; talis essentia nequit repraesentari mediante specie creata: *negandum* est: quia si potest exprimi actu intelligendi in intuitiva visione, poterit et videri in abstractiva per speciem repraesentantem obiectum infinite perfectum, ac subinde universalissimum et singularissimum. *Ad probationem*, qua dicitur: omnis forma creata determinata est secundum gradum propriae perfectionis; *Dico*, hic supponi repraesentativum oportere conformari repraesentato quoad rationem *essendi*: sed profecto talis adaequatio frustra requiritur; quia similitudo naturalis in essendo non spectat ad rationem formalem repraesentandi; ut est evidens in omnibus speciebus, quae in entitate sunt alterius rationis ab obiectis repraesentatis per ipsas: solum igitur concludi potest, divinam essentiam, cum per similitudinem videtur, *adaequate* non videri; nam hoc modo non attingitur, nisi a potentia infinita. At non sequitur proinde non cognosci per speciem, eo modo quo videri potest ab intellectu finito obiectum illimitatum: sicuti etsi oculus caecutiens perfecte non attingat excellens visibile, quantum est ex parte sua attingibile, non propterea tamen potest inferri, non videri per similitudinem, eo modo quo talis potentia actum valet elicere.

AD QUARTUM respondeo sic: [*De Cogn. Dei, q. 1. n. 5.*] *assumpta propositio* est manifeste falsa, quia intellectus viatoris seipsum intelligens est realiter sibi praesens, et tamen non intuitiva sed abstractiva est ea cognitio. Igitur cognitio intuitiva ulterius requirit, ut id, quod est potentiae cognitivae praesens, moveat ad sui cognitionem, quatenus in se existens est et non cognitum per sui similitudinem; quo pacto eveniret, si Deus similitudine suae essentiae intellectum aliquem ornaret.

AD QUINTUM [*Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 20*] concedo *assumptum*, et nego speciem divinae essentiae exinde fore intensive infinitam; quia non repraesentaret obiectum infinitum secundum ea quae virtualiter et eminenter continet in se, sed quatenus est formaliter infinitum, secundum quod nimirum est a parte rei unus et trinus; praesertim cum haec species repraesentet infinitum finito modo, quantum scilicet potest esse entitative perfectus actus, cuius est species causa partialis. Quemadmodum ergo non est eiusmodi actus, ad infinitum terminatus, perfectionis infinitae; ita nec species eiusdem obiecti erit infinita: de quo magis infra, *art. 8.*

## ITERUM ARTICULUS II.

UTRUM ESSENTIA DEI AB INTELLECTU CREATO PER ALIQUAM  
SIMILITUDINEM Videatur.

*Doct. et S. Thom. locc. art. praec. cit. — Item Henric. apud Doctorem.*

VIDETUR minime fieri posse, ut divina essentia videatur ab intellectu creato per aliquam similitudinem. Etenim [*Oxon.* 2. d. 3. q. 9. n. 2.] omnis propria ratio intelligendi aliquod obiectum per adaequationem repraesentat illud obiectum: nulla autem species, vel essentia creata potest adaequate repraesentare effigiem divinam increatam; ergo haec species est prorsus impossibilis. *Probatio minoris*; Primo, quia species creata unius rei magis assimilatur alteri rei creatae, quam Deo: utrumque enim est finitum; distinctius igitur repraesentat creaturam, quam Deum: Secundo, quia essentia divina est infinita: omne autem repraesentativum creatum est finitum; cum igitur finiti ad infinitum nulla sit proportio, nullum finitum esse potest infiniti repraesentativum.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Ratio formalis, secundum quam cognoscitur obiectum, debet esse determinata, sicuti et obiectum cognitum, vel repraesentatum: alioquin non magis hoc quam illud obiectum foret repraesentatum: sed Deus est maxime indeterminatus, dicente Augustino, 8. *De Trinit.* c. 3.: *Tolle hoc et tolle illud et vide ipsum bonum si potes*; ergo non est repraesentabilis per aliquam similitudinem creatam.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. n. 3.] Si species divinae essentiae esse posset in intellectu Angeli; igitur Angelus naturaliter cognosceret non solum essentiam, sed etiam Personarum Trinitatem: est enim ea essentia indivisa in tribus suppositis, propter ipsius infinitatem (1). Nemo autem dixerit Trinitatem esse naturaliter cognoscibilem; ergo neque possibilis erit species divinae essentiae repraesentativa.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Si eiusmodi species existeret in intellectu alicuius Beati, utique Angelus acumine intellectus sui eam speciem posset attingere; igitur is naturaliter cognosceret quicquid illa species repraesentat, ac subinde sciret divinam essentiam, et ita omnia quae in essentia continentur intelligeret. Id autem est impossibile; quia tunc naturaliter possent attingi ea quae nos fide ac divina revelatione tenemus.

5. PRAETEREA. [*De Cogn. Dei*, q. 1. n. 1 et 2.] In eo distinguuntur cognitio *intuitiva* et *abstractiva*, quod illa ad rei existentiam terminatur, haec vero ab omni abstrahat existentia: sed cognitio abstrahens a Dei existentia non est cognitio Dei: nam in quidditate eius includitur *esse*; igitur intelligens essentiam abstrahentem ab *esse*, non intelligit essentiam Dei; ergo cum abstractivè cognoscitur, non attingitur essentia eius: ac subinde est impossibilis species, in qua Dei essentia repraesentetur distincte.

CONTRA. [*De Cogn. Dei*, q. 1. n. 3.] Visio beatifica est perfectior actus quocumque alio intellectus creati: sed ex quocumque alio actu, iuxta Augustinum, 14. *De Trinit.* c. 9., derelinquitur quoddam vestigium in memoria, per quod potest recordari se habuisse eum actum; ergo pariter

(1) De his infra q. 32. a. 1.



id eventurum sentiendum est de visione beata, si quis excideret ab ea: id autem vestigium derelictum ad memoriam est repraesentativum obiecti beatifici; igitur est possibilis species, per quam divina essentia distincte cognoscatur.

RESPONDEO [*De Cogn. Dei*, q. 4. n. 3.] dicendum, Deum creare posse speciem et infundere intellectui creato, per quam distincte et abstractive videatur ipsius essentia. Cuius speciei possibilitatem ostendunt adducta *in praeced. solutione*: sed libet addere etiam, quia cuicumque propter suam imperfectionem non repugnat id quod est magis perfectum, nec sane repugnare poterit quod est minus perfectum: siquidem imperfectum in quantum tale non repugnat alicui, nisi ratione perfectionis suae: atqui exprimere essentiam divinam per modum actus ultimi est perfectius, quam exprimere eam per modum speciei: igitur quandoquidem cognitioni habitae de Deo, vel possibili haberi, non repugnat exprimi per actum, pariter minus, vel certe non repugnabit exprimi per speciem repraesentativam eiusdem obiecti, quod perfectius repraesentat actus intuitivus, quam species, qua potest distincte quidem, sed abstractive cognosci.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon.* 2. d. 3. q. 9. n. 12.] cum dicitur in *minori*: nulla essentia creata potest adaequate repraesentare effigiem divinam; haec locutio impropria est; quia *effigiati* nomen proprie non dicitur nisi de eo quod figuratum esse potest; ac proinde non congruit Deo. Utendo igitur verbis propriis, haec propositio: *omnis propria ratio intelligendi aliquod obiectum, per adaequationem repraesentat illud obiectum*: est distinguenda; nam alia est adaequatio omnimoda *entitatis ad entitatem*; alia secundum proportionem *repraesentantis ad repraesentatum* absolute; et tertio denique est adaequatio secundum proportionem non absolute, sed *per comparisonem* ad actum talem; idest, dicuntur adaequari repraesentativum et repraesentatum; quia tantum repraesentat, quantum est repraesentabile huic potentiae; ac proinde satis est actui eliciendo ab ipsa, per quem actum perfectum ratione potentiae et repraesentativi perfecte attingitur obiectum repraesentatum; non quia perfectius attingi nequeat, sed quia ab hac potentia tantum cognoscitur, atque exprimitur, quantum fieri potest. — Quantum ad *primam* adaequationem attinet, nulla ratio repraesentandi, vel cognoscendi, non cognita adaequatur ei quod per ipsam attingitur; ut constat de albedine et specie ipsius. At *secundo modo* aliqua ratio repraesentat per adaequationem, ut species perfectissima albi repraesentat album, et ipsa est ratio quasi comprehensive videndi album illud. *Tertio denique modo*, quaecumque albi species, etiam in oculo caecutiente, recte dicitur esse adaequata obiecto, non absolute; quia non repraesentaret album, quantum foret repraesentabile; sed dumtaxat per comparisonem ad actum sequentem, quia ita perfecte repraesentat, sicut requiritur ad habendum talem actum circa id obiectum. Nulla [*Oxon.* ib. n. 13.] igitur species creata per adaequationem potest essentiam divinam repraesentare *primo*, nec item *secundo modo*; quia cum ea essentia comprehendatur dumtaxat ab intellectu infinito, non potest comprehendi nisi per essentiam, ut per rationem; ac proinde nihil ab essentia diversum illam repraesentat quantum est repraesentabilis. Sed *tertio modo* intellectui creato potest infundi species illius, qua nempe specie vel similitudine ita perfecte essentia Dei repraesentatur, quemadmodum ab actu intellectus finiti abstractive intelligentis attingitur. — Cum primo *probatur minor*,

quia species quaelibet creata magis assimilatur creaturae cuilibet, quam Deo; *respondeo*: similitudo naturalis in essendo non est per se ratio repraesentandi unum respectu alterius; quia etsi album alteri albo sit simile, non est tamen ratio repraesentandi illud; quod nihilominus species praestat, quae in entitate est dissimillima illius repraesentati. Quamvis igitur species in casu, ob suam finitatem in entitate, magis conveniat cum essentia creata, quam cum divina; tamen cum hac habet convenientiam proportionis, quae est repraesentantis ad repraesentatum, cuius cum sit expers respectu creaturarum, has nequit repraesentare. — *Ad aliam probationem*, qua dicitur: obiectum infinitum nequit repraesentari per speciem finitam; *dico*: quemadmodum actus finitus potest attingere obiectum ex parte sui infinitum, quamvis actus immediatius attingat obiectum, quam species; ita species potest repraesentare obiectum infinitum sub ratione infinita; etsi ipsa interim non sit obiecto adaequata, eo adaequationis genere quae est in essendo, aut in cognoscendo, quantum obiectum est intelligibile.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 14.*] Deum esse maxime determinatum et singulare (ut dictum est *art. praeced. § Ad tertium*), accipiendo determinationem ut dicit singularitatem oppositam universalitati; ac proinde talem repraesentatum iri per speciem intellectui creato. Haec itaque determinatio non improbat speciem divinae essentiae, quia non aliter ostenderetur habenti ipsam similitudinem, quam sit in se; at non intelligeretur Deus, si repraesentaretur bonum aliquod limitatum et determinatum; et ideo dicit Augustinus: *tolle hoc et tolle illud* etc.; quia ista bona particularia includunt limitationem, qua sublata, statur in bono illimitato in communi, in quo intelligitur Deus in universali: sed ulterius cum acies figitur in bono universalissimo secundum perfectionem, intelligitur Deus magis in particulari. Et tale bonum illimitatum ostenderet species divinae essentiae creata.

AD TERTIUM potest dici, [*Oxon. ib. n. 15. et 16.*] speciem divinae essentiae in intellectu Angeli existentem, quamvis sit ratio distincte cognoscendi obiectum, cuius est similitudo, attamen non esse medium, per quod distincte cognoscatur modus quo in suppositis ea essentia subsistit. Quemadmodum et in creatis potest quidem distincte cognosci aliqua quidditas finita, licet non cognoscatur in quibus suppositis sit, vel qua demum ratione in ipsis reperiatur. Potest etiam dici, eam cognitionem, qua Angelus attingeret Trinitatem Personarum, non esse sibi naturalem; nec vere affirmari id obiectum ab Angelo naturaliter attingi; quia nec ex naturalibus suis, nec ex causis necessariis quorumcumque agentium virtute naturali valet quis eiusmodi speciem sibi acquirere. Itaque quamvis Angelus habens speciem essentiae divinae posset naturaliter uti ea, tamen ipsa species est a causa supernaturali, ac supernaturaliter agente.

AD QUARTUM respondeo: [*Oxon. ib. n. 16.*] aut habens speciem Deitatis, per ipsam novit supernaturalia revelata, aut non novit. Si scit et videt, concedi potest, pariter et alium videntem existentiam eius speciei, scire ac nosse eadem, quae per speciem repraesentantur: at non propterea eiusmodi visionem esse naturalem, nisi quatenus intellectus specie illa ornatus, naturaliter potest uti ea, ut dictum est *in praeced. solutione*. Si vero Angelus pollens tali specie Deitatis nesciat, citra specialem revelationem, supernaturalia, tunc nec alius videns eam, quidpiam de eiusmodi revelatis sciet.

AD QUINTUM dicendum, [*De Cogn. Dei*, q. 1. n. 5.] *maiolem* esse falsam, aut saltem non esse veram, nisi de cognitione abstractiva *confusa*, non vero de *distincta*, qualem ponimus parituram speciem deitatis in intellectu creato; quae proinde species erit ratio cognoscendi existentiam Dei, ut et caetera ipsius quidditativa praedicata. Ipsa [*Oxon.* 4.d.45. q.3. - 2.d.3. q. 11. n. 12.] igitur rei existentia potest cognosci in cognitione abstractiva; et revera cum recordamur praeteritorum, attingimus existentiam eorum cognitione abstractiva; quia menti occurrunt per species extitisse tali et tali tempore, et sub aliis circumstantiis existentiam concernentibus. Non in eo igitur distinguuntur intuitiva ab abstractiva, quod illa ad existentiam terminetur, haec vero ab existentia omni praescindat, cum et abstractivae existentia cognosci queat, imo et debeat, quum aliquid distincte intelligitur eo genere cognitionis. Distinguuntur [*De Cogn. Dei*, q. 1. n. 5.] itaque non ratione existentiae, sed per aliquid necessario coexactum, nempe, quia intuitiva coexigit rem secum actualiter coexistere, atque in ratione cognoscibilis esse praesentem potentiae in ipsam tendenti; abstractiva [ib. n. 2.] vero id non exigit, imo etiamsi id quod cognoscitur non existeret, adhuc eadem permaneret cognitio per speciem inexistentem cognoscenti obiectum in illa repraesentatum. Hac itaque specie divinae essentiae cognosceretur existentia Dei; et quia eam repraesentat obiectum, non ut in se praesentialiter existens, propterea cognosceretur cognitione dumtaxat abstractiva et distincte.

### ARTICULUS III.

UTRUM ESSENTIA DEI VIDERI POSSIT OCULIS CORPORALIBUS.

*Doct. locis inf. cit. — S. Thom. 1. p. q. 12. a. 3.*

VIDETUR Divina essentia esse visibilis et attingibilis oculo corporeo per Dei potentiam. Etenim [*Oxon.* 4. d. 49. q. 14. n. 4.] si actus ad Dei essentiam terminatus oculo repugnaret, utique quia potentia organica est et divisibilis, incapax proinde habendi visionem obiecti indivisibilis: sed hac de causa ea visio sibi non repugnat; ergo absolute possibile est, oculum divinitus ad visionem Dei elevari. *Probatio minoris*: quamvis de facto anima in corpore moveat ipsum organice, tamen post resurrectionem est motura proprium corpus inorganice, et non unam partem mediante alia, sed omnes simul; ergo pariter etsi vis videndi de facto organica sit, fieri tamen poterit, ut oculus inorganice videat, atque ita talis potentia operativa attingat obiectum indivisibile.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. q. 13. n. 12.] Constat Beatos post resurrectionem habituros sensum visus in actu, sicut et reliquos sensus, quorum actus non requirunt imperfectionem concomitantem; igitur visione pertingent ad videndum Deum. *Probatio consequentiae*, ex Augustino, 22. *De Civit.* cap. 29., ubi haec habet: *Vis itaque praepollentior oculorum erit illorum, non ut acrius videant, quam quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilae (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem quoque animalia nihil aliud possunt videre, quam corpora): sed ut videant incorporalia.* Et [*Oxon.* 4. d. 43. q. 1. n. 2.] huc pertinet illud *Iob.* 19., quod etiam adducit ibidem Augustinus: *Et in carne mea videbo Deum salvatorem meum.*

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 3. q. 11. n. 1.] Fieri potest, ut intellectus separatus accipiat immediate cognitionem a rebus corporalibus, a quibus proinde immutetur; ergo etiam corpus immediate attingere poterit et spiritum: neque enim magis distare, vel esse maior impropertio videtur spiritus ad corpus, quam corporis ad spiritum. Quod et tangit Augustinus, loco supra cit.: *sicut ergo constat, inquit, videri corpora spiritu; quid si tanta erit potentia spiritualis corporis, ut corpore videatur et spiritus?* Aut ergo repugnat spiritum immediate immutari a corpore, aut fieri poterit, ut et sensus corporeus immediate immutetur a spiritu.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 10. q. 9. n. 5.] Quamvis Corpus Christi nullibi esset, nisi in Eucharistia, tamen Deus posset causare visionem eius in oculo, seu glorioso seu non glorioso: sed Christi Corpus existens in Eucharistia habet modum existendi indivisibilem et spiritualem; ergo nulla est repugnantia oculo corporali attingi aliquid spirituale et indivisibile; igitur videri potest essentia Dei oculis corporalibus.

CONTRA. 1. *Timoth.* c. 1. Paulus appellat Deum immortalem et invisibilem: *Regi autem saeculorum* (inquit) *immortali, invisibili;* ergo perinde Deo repugnat videri et attingi visione corporali, sicuti et esse subiectus mortalitati (1).

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 4. d. 10. q. 9. n. 5.] fieri omnino non posse et absolute repugnare, Deum attingi visione corporali, aut quovis alio sensu materiali. *Declaratio:* nullum obiectum attingitur per visionem corporalem, nisi id obiectum aut sit causa eius visionis, aut saltem terminus: alioquin non esset ratio, cur potius unum, quam aliud videretur. Sed impossibile est obiectum immateriale esse causam, vel terminum visionis corporeae; ergo repugnat Dei essentiam attingi per visionem, aut alium sensum corporalem, de quibus omnibus in casu est eadem ratio. *Probatio minoris: Primo;* [*Oxon.* ib. n. 1.] quia quicquid videtur, sub pyramide attingitur, cuius basis est in re visa et conus in oculo; impossibile est autem obiectum incorporeum fundare basim ullam, quae necessario exigit extensionem rei visae, super quam fundatur; igitur sub tali pyramide non videretur obiectum immateriale, sed aliquid extensum et divisibile: non est igitur attingibilis per visionem oculi corporei Dei essentia. *Secundo;* [*ib.* n. 5.] quia obiectum visione attingendum, ad hoc ut causet aut terminet visionem sui, requirit necessarium dispositionem debitam secundum locum, nempe approximationem congruam et distantiam proportionatam. Quod autem non est in loco divisibili, ut immaterialia, non potest congrue et iuxta necessariam proportionem approximari, aut distare ab oculo; quod praesertim verificatur de Deo, quem nullus locus capere potest, atque intimissime est praesens omni enti creato. — *Deinde* [*Oxon.* 2. d. 3. q. 8. n. 16. - *De Anima*, q. 6. n. 2.] Philosophus, 2. *De Anima*, text. c. 128, ex determinato numero potentiarum organicarum concludit determinatum numerum actionum, vel obiectorum; quia ergo unumquodque organum requirit, atque constat specificis et diversis dispositionibus, ideo unaquaeque potentia organica praecise attingit propria sensibilia, et non ea quae congruunt alterius potentiae sensitivae dispositionibus: adeo ut nemo dixerit fieri posse, ut sonum percipiat visiva, aut colorem auditiva. Contra vero, eo

(2) Augustinus Epist. 112. c. 14. et 18. et frequenter.



quod intellectus non sit potentia organica, non aliquod genus intelligibile dumtaxat sub ipsius potestate cadit, sed absolute omnia intelligibilia, ac ad totum ens se extendere potest; ergo potentia organica et materialis, ut visiva, non potest per ullam potestatem elevari ad attingendum aliquid extra et supra suum proprium obiectum, quod scilicet suae specificae constitutioni congruit, cuiusmodi est omne visibile materiale et extensum, sive per se sive per accidens. Alioquin non videretur esse ratio cur unica potentia organica non satis foret omnibus sensibilibus percipiendis; quod tamen est omnino impossibile, stante specifica constitutione sensuum externorum. — Denique, quamvis visus corporis gloriosi possit elevari ad attingendum excellens sensibile; quia tamen gloria, cuius fit particeps, non immutat specificam constitutionem eius, sed perficit quantum fieri potest, remanet potentia organica, ut prius. Neque enim [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 11.] sensus potest esse potentia non organica; vel non potest non esse potentia non organica; ergo nequit, ne divinitus quidem, elevari ad videnda immaterialia. *Probatio consequentiae*: [ib. q. 14. n. 8.] potentia organica ea est, cuius operatio per se et primo recipitur in toto, composito ex organo et illa potentia; ergo contradictio est talem operationem recipi, vel in alterutro eorum, vel indivisibiliter in toto composito; cum tale subiectum, ex sui constitutione divisibile, non sit natum recipere operationem, nisi divisibiliter: operatio autem quaelibet potentialium sensitivarum est essentialiter materialis, et subinde divisibilis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, [Oxon. ib. n. 8. et 9.] animam rationalem post resurrectionem movere posse proprium corpus inorganice: potentia enim locomotiva, cum sit activa sive factiva, eadem invariata existens, potest esse organica et non organica; quia non causat actum informantem se, sed effectum in alio. At potentia operativa eadem nequit esse organica et non organica; quia quando totum est immediatum susceptivum alicuius formae, non una pars mediante alia, impossibile est eam formam recipi in altera parte, ut tactum fuit nuper *in solutione*. Visus igitur cum sit potentia operativa, excipit in se propriam operationem: si evaderet potentia non organica, tunc et operatio non in organo, sed in potentia sola, vel virtute animae reciperetur, quod includit contradictionem; quia non oculus, sed ipsa anima diceretur videns.

AD SECUNDUM, [Oxon. ib. q. 13. n. 12.] concedo Beatos post resurrectionem habituros in actu eos sensus, quorum operationibus non est annexa aliqua imperfectio repugnans statui Beatorum; atque ita per visivam potentiam, cum sit sensitivarum potentialium nobilissima, modo inenarrabili et mirabili esse visuros et perspecturos opera sapientiae et bonitatis Dei: attamen non propterea intuituros eadem corporali virtute essentiam Deitatis. *Ad Augustini auctoritatem*, dicendum, eo loci ipsum disputative tantum procedere, et nihil interim circa praesentem quaestionem definire. Sed deinde *Epistola* 6. luculentissime confutasse opinionem dicentium, Deum corporeis oculis videri; inter alia scribens: *omne quippe quod oculis corporeis conspici potest, in loco aliquo sit necesse est, nec ubique sit totum, sed minore sui parte minorem locum occupet et maiore maiorem*. Sed loco cit. *De Civit.* hanc suam sententiam visus est significasse, cum ait: *Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquod habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur,*

*quod ullis exemplis, sive Scripturarum testimoniis divinarum, vel difficile vel impossibile est ostendere.* Vult ergo expresse nullibi in Scriptura traditum esse, Deum oculis corporeis visum, aut posse videri. Et pergit: *Aut quod est ad intelligendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis etc.* Illud etiam quod ait *Iob*: et in carne mea videbo Deum: *resurrectionem quidem carnis* (subdit Augustinus *ibid.*) *sine dubio prophetavit, non tamen dixit, per carnem meam.* Quod quidem si dixisset, posset Deus *Christus intelligi, qui per carnem in carne videbitur.*

AD TERTIUM, [*Oxon.* 2. d. 9. q. 2. n. 33.] concedo *assumptum*; quia revera sensibilia quaeque immutare possunt intellectum separatum ad eorum cognitionem intuitivam, quae ab obiecto sensibili et intellectu producit, tamquam a causis partialibus: non quasi intellectio producat a sensibili, ut sensibile est; sed quatenus est intelligibile, in qua ratione omnia entia univoce conveniunt, quantumvis inter se dicantur differre. *Neganda* est tamen *consequentia*; nam [*Oxon.* 4. d. 49. q. 11.] sensibilia immediate immutare queunt intellectum, quia is est potentia inorganica, ac proinde totius entis; at visus, ob contrariam rationem, dumtaxat proprium obiectum sensibile valet attingere; et quemadmodum eius actio non recipitur nisi in quanto, sic nihil habens modum indivisibilem attingere potest. Ad Augustinum, dictum est eo loci ipsum disputative procedere, utrinque afferens motiva dubitandi: de eius tamen mente liquido constat, *ex Epist. 6. cit.*, ut dictum est in *praeced. responsione.*

AD QUARTUM concedo, [*Oxon.* 4. d. 10. q. 9. n. 5.] Deum de potentia absoluta posse causare visionem Corporis Christi in quovis oculo: visio enim est forma absoluta; ac proinde nulla est contradictio, ipsam fieri sine respectu praesentialitatis ad obiectum: nego tamen ea visione attingi posse Christi Corpus, quatenus indivisibiliter existens in Eucharistia; nam ut ibi existens, nequit esse causa, aut terminus eiusmodi visionis; cum non sit in loco, nec subinde habeat debitam approximationem et distantiam ad potentiam visivam: cerneret ergo tunc oculus Christi Corpus, sed non ut existens in Eucharistia. Unde nihil hinc potest inferri contra *solutionem.*

## ARTICULUS IV.

UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS PER SUA NATURALIA  
DIVINAM ESSENTIAM VIDERE POSSIT.

*Doct. Oxon.* 4. d. 49. q. 11. - *Report. ib.*, q. 10. - *S. Thom.* 1. p. q. 12. a. 4.

VIDETUR aliquis intellectus creatus, per sua naturalia, Dei essentiam videre posse. Siquidem, iuxta dicta in *art.* 2., esse potest aliqua creata similitudo in intellectu finito Deitatis repraesentativa, secundum ea omnia quae sibi formaliter insunt: sed habens sibi inditum eiusmodi repraesentativum, propriis viribus, distincte videret, etsi abstractive, Dei essentiam; ergo Deus est attingibilis ab intellectu creato per sua naturalia.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* Prol. q. 1. n. 1.] Omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto naturali, potest in quodlibet contentum sub illo, sicut in per se obiectum naturale; ut patet de primo obiecto visus et aliis contentis sub illo: alioquin id obiectum minime appellan-

dum foret potentiae adaequatum, si in aliquo reperiretur ratio eius, quod non esset a potentia naturaliter attingibile. Primum autem obiectum intellectus nostri naturale est ens, in quantum ens; ergo intellectus noster potest naturaliter attingere quodcumque ens: igitur et habere actum circa Deum, qui verissime est ens.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 1.] Unicuique data sunt ea quae necessario requiruntur pro consecutione propriae perfectionis; unde Philosophus, 2. *De Coelo et Mundo*, text. c. 50. et 59. dicit in sententia, eatenus stellis data non esse organa ad motum progressivum, quatenus carent potentia se movendi eius generis motu. Sed visio divinae essentiae est maxima perfectio hominis; ergo natura frustra ei tribuisset potentiam ad talem visionem, nisi simul et necessaria quaeque tribuisset, quibus ad eam valeret pertingere perfectionem.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Sensus non est capax illius, quod excedit ipsius naturalem facultatem; adeo ut verum sit, potentiam sensitivam propriis viribus attingere et potiri posse omni perfectione, cuius est capax; ergo par ratio erit de intellectu: ac proinde si obiectum beatificum, quod est divina essentia, nequit attingere propria virtute, nec ad illud aliquem ordinem videtur habere; quia in natura, omni potentiae passivae correspondet propria activa: alioquin illa frustra esset.

CONTRA. [*Oxon.* ib. n. 2.] Ad Roman. 6. *Gratia Dei vita aeterna*: in visione autem divinae essentiae, vel consistit vita aeterna, vel in ea necessario includitur talis visio; ergo videre Deitatem non est naturae intellectus creati, sed gratiae Dei. — *Rursus* [*Oxon.* ib. n. 3.] idipsum arguitur *ratione*; etenim cognitio alicuius contingit secundum quod cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis, vel per modum naturae suae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, necessario cognitio eius rei erit supra naturam illius cognoscentis: atqui modus essendi ipsius Dei excedit omnem creaturam, nec esse potest modus essendi alicuius creaturae; ergo si alicui creaturae conveniat cognitio Dei distincta, id plane erit supra modum naturalem cognoscendi creaturae, atque ita nonnisi supernaturaliter potest Dei essentia distincte cognosci et videri.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* ib. n. 9.] nullum creatum intellectum per sua naturalia Dei essentiam videre posse. Et *declaratio* est ista: impossibile est intellectum creatum esse causam visionis, nisi ipse habeat in se obiectum cognitum, vel aliud in quo eminentius contineatur eiusmodi obiectum cognitum: sed creatus intellectus non habet Deum in se, sibi in ratione obiecti praesentem, nec in alio in quo eminentius contineatur; cum impossibile sit in alio sic contineri; ergo fieri nequit, ut creatus intellectus ex suis naturalibus causet visionem divinae essentiae. — *Rursus*, visio est cognitio intuitiva rei in se; sed creatus intellectus non potest habere ex se praesentem Deum in ratione obiecti, licet sit sibi praesens per illapsum; ergo ex se nequit videre naturam divinam: supra igitur ipsius naturam est, intueri obiectum beatificum. — *Deinde* [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 16.] Deitas sub ratione distincta, ut *haec essentia* in se, non cognoscitur naturaliter ab illo intellectu, cui, quatenus ita cognoscibilis, est obiectum voluntarium et non naturale: atqui, ut comparatur ad intellectum finitum, est obiectum voluntarium (ut *art. seq.* magis declarabitur): est enim obiectum naturale dumtaxat intellectus infiniti. Nec etiam

aliquod obiectum a nobis naturaliter cognoscibile ostendit sufficienter Deitatem, ut est *haec essentia*: nec per *similitudinem univocationis*, nec *imitationis*: nam univocatio non est, nisi in generalibus rationibus: imitatio etiam deficit, quia imperfecta est: creaturae siquidem imperfecte admodum imitantur illam essentiam; est igitur nobis naturaliter incognita et omnino latens. — *Postremo*, [Oxon. Prol. q. 1. n. 14.] cognitionem omnem de Deo, quam naturaliter possumus acquirere, ab effectibus eius accipimus. Sed effectus non pariunt notitiam distinctam et certam illius, sed vel dubiam vel ducens in errorem. Nam natura illa in se una existens communicatur tribus: nihil tale ostendunt effectus; quia non sunt ab illa natura, in quantum est in tribus. Nec in creatis invenitur aliqua una natura in tribus, sed una in uno supposito. Est etiam proprium illius causare omnia ad extra libere et contingenter; et nihilominus eruditissimi Philosophorum oppositum tradiderunt. Nullis igitur naturae viribus potest divina essentia videri, aut distincte cognosci.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 2. d. 3. q. 9. n. 7.] speciem divinae essentiae repraesentativam (ut tactum fuit in *art. 2.*) non esse ita naturalem, quasi intellectus creatus propriis viribus, aut ex causis naturaliter agentibus causari et acquiri possit; cum aliam causam habere nequeat, nisi voluntatem divinam. Naturalis igitur eo dumtaxat sensu appellari potest, quatenus contradistinguitur a perfectionibus prorsus supernaturalibus gratiae et gloriae: qua ratione dicuntur pariter naturales perfectiones datae Angelo in sua prima creatione; quamvis non necessario sequantur naturam eius. Intellectus igitur virtute infusae speciei Deum cognoscens distincte, *naturaliter* quidem diceretur cognoscere, in quantum talis species non est principium gratuiti actus nec gloriosi; *non naturaliter* vero, quatenus ad istam speciem acquirendam non posset intellectus pertingere ex naturalibus suis, neque ulla alia actione naturali. Sed utrum intellectus creatus, saltem per speciem, ex suis naturalibus possit attingere ad Dei visionem, *art. seq.*

AD SECUNDUM, respondeo ex dictis supra, *quaest. 1. art. 1. iterum repetito*, § *Ad primum*. Ens, [Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 6. seqq. — *De Anima*, q. 21.] quatenus commune Deo et creaturis, esse quidem obiectum naturalis inclinationis intellectus creati, at nequaquam ab eo naturaliter attingibile. Omne igitur ad quod naturaliter virtus intellectus humani, vel angelici ex natura potentiae sese extendere potest, est praecise ens limitatum. Illud enim est naturale obiectum attingibile propriis viribus a potentia, a qua potest moveri et immutari; tale autem respectu intellectus finiti est solummodo ens finitum; illud enim est adaequatum intellectui nostro, ex natura potentiae, et intellectui angelico; quia quicquid potest intelligi naturaliter ab uno, et ab altero. Qualiter autem nequeat finita potentia ab obiecto infinito immutari, declarabitur, *art. seq.*

AD TERTIUM pariter responsum fuit *art. 1. cit. quaest. 1.* Sed nunc dicendum, *assumptum* esse verum et verificari etiam de homine; nam [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 11.] ipsi data sunt necessaria quaeque pro consecutione ultimae suae perfectionis, visionis scilicet et fruitionis Dei; eaque sunt organa, quibus meritorie operari potest, sic ut consequatur divinae essentiae visionem: sicut et potentiae activae et passivae; non tamen ut statim exinde ad eam pertingat perfectionem, sed mediis dispositionibus a divina sapientia praedefinitis.



AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. ib.*] intellectum ordinari ad aliquam perfectionem, quae non subest propriae causalitati, spectare ad amplissimam dignitatem eius, ob quam, cum attingere queat omne intelligibile, et unum ex istis non possit esse obiectum naturaliter motivum illius, non est sibi sufficiens propria virtus ad habendum actum perfectum circa illud. Contra vero, cum sensus tendat circa determinata sensibilia, quisque proprium obiectum et quicquid sub eo continetur naturali virtute attingit. Et *cum subditur*, quia potentiae passivae in natura oportet et activam correspondere; *vera est propositio* in coordinatione entium, in qua utique omni passivae invenitur activa proportionata; non vero in ipsa natura: nam potentia receptiva animae intellectivae est in corpore organico, quam tamen animam omnis natura creata nequit inducere in corpus.

AD RATIONEM quae subiicitur pro SOLUTIONE, quia inefficax videtur, *respondeo*, [*Oxon. ib. n. 4.*] concedendo *assumptum*, cognitum nimirum esse in cognoscente suo modo *essendi in*, nempe *intentionaliter*, seu per speciem obiecti cogniti id eveniat; seu per habitum, ut Henricus opinatur, sive per actum, ut omnes fatentur. *Deinde, cum additur*: cognitum est in cognoscente per modum naturae suae: hac propositione aliud vere non significatur, nisi cognitionem esse naturae cognoscentis perfectionem proportionatam, qua mediante et ipsum obiectum cognitum proportionatur naturae cognoscentis. *Cum autem concluditur* per conditionalem sic: *Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat naturam cognoscentis, necessario cognitio eius erit supra naturam cognoscentis; respondeo*; hanc conditionalem illationem inferri virtute huius propositionis: *Sicut se habet modus essendi cognoscibilis ad modum essendi cognoscentis, ita se habet cognoscibilitas eius ad ipsum cognoscentem*; quae est evidenter falsa; quia cognitio potest esse obiecti habentis modum essendi superiorem, ac sit modus essendi cognoscentis; alioquin Angelus inferior non posset cognoscere superiorem; nec intellectus creatus, etiam qualitercumque elevatus, valeret attingere Deitatem, ultra omnem proportionem geometricam excedentem omne creatum (de quo actum supra, *art. I. § Ad tertium et Ad quartum*). Nec propterea repugnat sibi attingi ab intellectu creato, cum fuerit in ipso per modum ipsius cognoscentis, idest, intentionaliter in specie, aut in propria existentia praesens. Cum igitur inter intellectum et obiectum non requiratur alia proportio, quam motivi ad mobile, atque haec extrema magis exigant dissimilitudinem quam e converso, sequitur non oportere cognoscentem aliquod obiectum habere eundem modum essendi ac cognitum; aut ea extrema proportionari inter se quoad cognoscibilitatem, sicut se habent et proportionantur in modo essendi: quia proportio, quae est potentiae ad obiectum, non est aequalitatis, ut dictum est, sed quaedam proportionalitas similis illi, quae est materiae ad formam, entis finiti ad ipsum finem, et motivi ad mobile. — Reducendo autem argumentum ad formam syllogisticam, ita est efformandum: si modus cognitionis est secundum modum naturae cognoscentis; ergo nulla cognitio naturalis excedit modum naturae cognoscentis; igitur nulla cognitio naturalis est de obiecto, cuius natura excedit modum naturae cognoscentis. Itaque cum modus cognitionis sit secundum modum cognoscibilis, si modus essendi rei cognitae excedit modum essendi cognoscentis, illa cognitio erit supra naturam cognoscentis, quae est rei excedentis modum essendi cognoscentis. Verumtamen huius argumentationis falsa est

haec propositio: *Modus cognitionis est secundum modum essendi cognoscibilis*. Item falsa altera, qua dicitur: *Nulla cognitio naturalis est de obiecto, cuius natura excedit modum naturae cognoscentis*; quia tunc perfectus numquam cognosceretur naturaliter ab imperfectiori; quod nemo concesserit.

## ITERUM ARTICULUS IV.

UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS PER SUA NATURALIA  
DIVINAM ESSENTIAM VIDERE POSSIT.

*Doct. Quodlib. q. 14. n. 10. seqq. — S. Thom. 1. p. q. 12. a. 4.*

VIDETUR aliquis intellectus creatus ex suis naturalibus divinam essentiam videre posse. Nam [*Quodlib. q. 14. n. 13.*] obiectum potentiae adaequatum habet unum eundemque modum immutandi potentiam, cuius est obiectum, naturalem scilicet vel non naturalem: atqui ens illimitatum movet naturaliter intellectum divinum; et aliquod ens movet naturaliter intellectum creatum; ergo simili modo quilibet intellectus ab omni ente movetur, seu illimitatum seu limitatum sit. *Maior probatur*: obiectum proprium secundum totam suam indifferentiam est adaequatum obiectum et respicit potentiam suam secundum totum genus suum, ut proprium extremum; aliquis igitur est modus proprius secundum quem hoc extremum respicit aliud; igitur eundem modum habere debent omnia extrema particulariter contenta sub illis primis extremis. Cum enim particularia quaeque se respiciant secundum quod includunt prima extrema, eodem modo se respiciunt quo illa prima.

2. PRAETEREA. [*Quodlib. ib.*] Omnis actus praecedens actum voluntatis est mere naturalis: sed actio essentiae divinae, etiam ut est obiectum movens intellectum creatum, praecedit actum voluntatis; ergo movet naturaliter omnem intellectum; ac proinde poterit a quocumque intellectu naturaliter cognosci. *Probatio minoris*: essentia, ut essentia, est obiectum beatificum, non autem essentia ut voluntas vel ut volens; igitur movere ad actum beatificum convenit essentiae ratione qua essentia est; et per consequens talis motio est prior actione voluntatis. *Antecedens declaratur*; [*Collatione 11. n. 10.*] nam sub eadem ratione Deus est obiectum intellectus sui, et intellectus Beati in Patria; alioquin non bearet se intuentes: est autem obiectum intellectus divini essentia quatenus essentia, et non ut volens; quia haec ratio sequitur ad essentiam. — *Confirmatur*: [*Quodlib. ib.*] si per impossibile Deus non esset volens, essentia sua naturaliter moveret intellectum ad videndum ipsam; igitur et modo similiter movebit; cum non moveat in quantum volens: sicut nec quatenus volens est obiectum primum.

3. PRAETEREA. [*Quodlib. ib.*] Obiectum omne gignit notitiam actualem sui: ea autem gignitio naturalis est, et propterea genitum dicitur *proles*, secundum Augustinum, 9. *De Trinit. c. 12.*; igitur visio essentiae divinae in intellectu Beati naturaliter et non libere producit ab illa essentia; ac proinde ad sui cognitionem necessario immutabit omnem intellectum.

4. PRAETEREA. [*Quodlib. ib.*] Si voluntas necessario concurrit cum essentia in ratione principii motivi ad actum beatificum intellectus creati,

quaero, quis est ordo essentiae et voluntatis in movendo? Voluntas enim nequit dici prima ratio motiva potentiae, et essentia secunda, quasi virtute eius movens; oportet igitur essentiam esse primam rationem movendi: sed prima ratio motiva in movendo tenet suum proprium modum; nec determinatur a secundaria ratione, sed magis est illius determinativa; unde activum naturaliter, quantum est de se, necessario agit; in illa tamen actione, in qua subiacet voluntati, non necessario agit; igitur essentia tamquam primaria ratio, necessario omnem potentiam movebit ad notitiam sui.

5. PRAETEREA. [*Quodlib. ib. n. 18.*] Voluntas, ut voluntas, non potest movere, nisi ad videndum voluntatem ut voluntas est; non autem ad videndum essentiam ut essentia est. Sed videre voluntatem ut voluntas est, et non essentiam qua essentia est, non est videre obiectum beatificum; quia sicut intellectus divinus non beatificatur in voluntatis visione, sed in essentia, ita et intellectus Beati. *Probatio minoris*; nam voluntas est quasi posterior ipsa natura; ergo nequit esse principium causandi perfectam visionem essentiae, quae est quodammodo prior et perfectior, iuxta illud Damasceni: *Totum in se ipso comprehendens, habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum etc.*

CONTRA. [*Quodlib. ib. n. 10.*] Ambrosius super Lucam, lib. 1. c. 1. (et adducitur atque approbatur ab Augustino, Epist. 112. c. 5.): *Non enim, inquit, similiter sensibilia videntur et is, in cuius voluntate situm est videri et cuius naturae est non videri, voluntatis, videri. Nam si non vult, non videtur; si vult videtur.* — Sed [*Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 3.*] *probat* hoc ipsum *ratione*. *Primo*: quia illud obiectum nequit naturaliter cognosci, quod non potest esse in cognoscente secundum modum, qui sibi competit: sed bonum increatum nequit esse in creatura per modum qui competit naturae cognoscentis; ergo non potest naturaliter cognosci ab intellectu creato. *Minor probatur*: nihil intelligitur, nisi quod se habet ad intellectum per modum informantis: sed Deus non ita se habet ad intellectum; quia non potest per speciem esse in intellectu creato. — *Secundo*: obiectum cognoscibile habeat oportet quantitatem determinatam et simplicem respectu potentiae cognoscentis: sed essentia divina non habet quantitatem determinatam ad intellectum creatum, cum finitussit, illa vero infinita; ergo non est naturaliter attingibilis a tali potentia. *Probatio minoris*: millesima pars grani milii est obiectum magis proportionatum visui, quam simplicitas divina intellectui nostro: sed illa pars ob exiguitatem sui fallit visum; ergo multo magis divinae essentiae simplicitas intellectum creatum. *Maior patet*; quia virtus visiva potest augeri quoad usque attingat illam particulam grani milii; nam est inter ea determinata distantia; non autem inter creatum intellectum et obiectum infinitum.

RESPONDEO dicendum, [*Quodlib. ib. nn. 10. seqq.*] creatum intellectum ex perfectione sua naturali attingere non posse ad notitiam Dei propriam, immediatam, atque distinctam, concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius intellectus creati ad cognoscendum. *Probatio*: notitia per se, propria et immediata alicuius obiecti, aut est intuitiva aut abstractiva: si *intuitiva*, oportet obiectum esse praesens in ratione obiecti, in sua existentia immutantis potentiam ipsum in se inluentem. Si vero cognoscatur *abstractiva*, pariter necesse est, ut sit praesens in aliquo perfecte repraesentante ipsum sub propria ratione obiecti

distincte cognoscibilis: sed Deus sub propria ratione divinitatis, est praesens dumtaxat intellectui infinito; creato autem nonnisi voluntarie; ut diserte testatur Ambrosius, *cuius naturae*, inquit, *non est videri, voluntatis, videri*: nempe, quia eius natura non est causa naturaliter productiva huius visionis respectu intellectus finiti. Nec etiam aliqua natura creata, quae est naturaliter activa, potest esse causa huius visionis, vel perfectae praesentiae obiecti; quia non potest continere in se perfecte essentiam illam secundum entitatem suam; igitur nec secundum suam intelligibilitatem. Non est igitur divina essentia naturaliter attingibilis ab aliquo intellectu creato *visione intuitiva* et terminata ad ipsam sub propria ratione obiecti, ut in sua existentia immutantis potentiam. Sed ne *abstractiva* quidem; nam repraesentativum per quod et in quo distincta abstractiva cognitione per se attingeretur Deus, nequit causari, nisi vel ab ipsomet obiecto cuius est repraesentativum, vel ab aliquo continente ipsum sub ratione suae cognoscibilitatis; quod continens nullum est, nec esse potest. Etsi igitur Deus distincte cognosci queat in aliquo repraesentativo (ut supra, *art. 2.* extitit declaratum), illud tamen repraesentativum nullis causarum naturalium viribus effici potest; sed dumtaxat esse immediate ab ipso Deo voluntarie causante. — Deinde, [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 23. seqq. — d. 2. q. 2. n. 20. seqq. — d. 3. q. 2. n. 16.] Causae primae est impossibilis necessaria habitudo ad aliquid posterius se et causabile; ergo divinae essentiae repugnat movere naturaliter et necessario aliquem intellectum creatum. *Assumptum* declaratur; ex hoc enim, quod aliquid est posterius esse infinito et ab illo causatum, est necessario alterius rationis et naturae a sua causa, quae est a se et incausata. Erit igitur omne causatum ab ea, et finitum et imperfectum; non habens scilicet omnem perfectionem; ac subinde possibile et contingens, seu potens non esse: nam Causa prima non potest non esse, quia est a se et necessaria et infinita. Cum igitur nullum causatum sit necesse esse, quia nec a se habet esse, oportet, ut sit potens non esse; ergo repugnat necesse esse involvere necessariam habitudinem ad tale esse; quia tunc magis necessarium posset non esse per defectum minus necessarii. Si autem prima Causa necessario causaret, vel essentia Dei naturaliter movere posset intellectum creatum, diceret necessariam habitudinem ad minus necessarium; haec ergo conditio causandi necessario repugnat primae Causae; adeoque quicquid extra se causat, voluntarie et contingenter causat; ideoque cum videtur, per suam voluntatem videtur: ac proinde fatendum, verissime ac rectissime pronunciatum fuisse ab Ambrosio et Augustino: *Si non vult, non videtur; si vult, videtur; quia eius naturae est non videri, voluntatis videri.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Quodlib.* q. 14. n. 17. seqq.] *maiorem* esse veram de obiecto immediate motivo suae potentiae: eiusmodi enim obiecto vere inest unus idemque modus immutandi potentiam sibi primo correspondentem, nempe, vel per modum naturae, vel libere. Et cum subditur: ens illimitatum movet naturaliter intellectum infinitum; verum est, sed non perinde movet intellectum creatum. Cum enim prima motio in entibus sit necessario naturalis, et primum mobile motione naturali (extensive loquendo de motione) sit intellectus divinus, primum eius motivum non erit aliud quam essentia divina. Tale igitur motivum semper unum, eundemque modum habet respectu potentiae, quam movet;



et haec solus est intellectus infinitus, et nulla alia potentia potest immediate ab illo motivo moveri: nam, quia nequit habere alium modum movendi, quam naturalem, nihil natum est immediate immutari a prima forma, nisi primum mobile, quod est intellectus infinitus. Consimiliter, enti limitato absoluto unus inest, idemque modus immutandi immediate, per modum naturae, intellectum finitum; sed non proinde immediate immutare potest intellectum illimitatum; quia is non est natus immediate immutari, nisi a prima forma, mediante cuius motione attingit omnia alia intellectus infinitus. Nec mirum intellectum creatum semper immutari naturaliter ab obiecto finito; quia nulla voluntas creata est motiva ad intellectionem perfectam alicuius essentiae, ut essentia est; eo quod nec perfecte eam contineat eminenter, vel unitive, sicut prima forma continet omnia eminenter, et eadem continentur a voluntate divina, quae est eadem illi unitive.

AD SECUNDUM [*Quodlib.* ib.] negandum est, movere ad actum beatificum creaturae intellectualis esse proprium actum essentiae divinae. Ad eum namque actum non movet essentia, sed voluntas divina, licet ad essentiam infinitam terminetur. Essentia igitur, ut quodammodo voluntate prior, licet sit obiectum primum et immediatum illius visionis in ratione terminantis, nequaquam tamen est obiectum immediatum in ratione moventis: sed dumtaxat est movens remotum, quatenus nimirum movet intellectum divinum ad visionem, quae praecedat actum voluntatis infinitae, quo tandem actu movetur intellectus Beati ad visionem terminatam ad obiectum beatificum. — Et cum instatur, quia idem est obiectum intellectus divini ac Beatorum; respondeo, [*Collat.* II. n. 10.] idem esse obiectum terminativum utriusque actus, sed non oportere ab eodem obiecto utramque potentiam moveri, cum una supra omnem proportionem alteram excedat; ideoque excedentis est motiva prima forma; finitae et excessae est voluntas divina, a qua fit ut tale obiectum videatur, cum voluerit et non videatur, si noluerit. — Et cum dicitur in confirmatione; si per impossibile Deus non esset volens etc.; dicendum [*Quodlib.* ib.] si Dei essentiae deesset voluntas, nihil omnino extra se causare posset: ea enim in hypothesi quicquid causaret necessario causaret: omne autem quod est extrinsecum illi, cum sit formaliter possibile, non posset esse a necessario productum naturali necessitate, sed oporteret esse contingens, aut penitus non esse: impossibile est ergo intelligere, Primum principium quidpiam producere extra se non contingenter, uti contingentia sunt omnia possibilia extra Deum (1).

AD TERTIUM respondeo, [*Quodlib.* ib. n. 19.] Augustino eo loci sermonem esse de notitia, quae est Verbum. Unde cum dixisset: *Nascitur proles ipsa Trinitatis notitia*, subdit in fine capituli: *est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia eius, quae est proles eius, ac de se ipsa Verbum eius et amor tertius*. Haec ille. Non igitur quaecumque notitia actualis obiecti est verbum eius, sed illa sola quae de ipso nascitur tamquam proles: hoc est, non tantum est naturalis similitudo eius, sed naturaliter quoque gignitur ab ipsogignente prolem. Ea itaque notitia actualis, quae producitur immediate per voluntatem, non est verbum obiecti; quia etsi sit eius similitudo naturalis, non tamen est naturaliter genita: ac

(1) De his infra, q. 19. a. 3.

proinde iuxta haec, Beati non sunt dicendi habere Verbum de Deo; quia quamvis visio, qua attingunt obiectum beatificum, sit imago divinae essentiae, ipsam naturaliter repraesentans; non tamen est imago naturalis, naturaliter ab ipsa procedens: sed illius essentiae est tantum unicum Verbum; idque in solo intellectu increato, in quo dumtaxat potest esse notitia illius obiecti naturaliter geniti (1).

AD QUARTUM [*Quodlib.* ib. n. 18.] negandum, essentiam et voluntatem se habere ut movens superius et inferius respectu intellectus creati, quasi utraque attingat ipsum motum: cum sola voluntas id efficiat. Essentia tamen non potest terminare visionem sui in intellectu creato, nisi in quantum praesupponitur iam movisse intellectum divinum ad visionem, quae praesupponitur ipsi velle divino, in quo movetur intellectus creatus: ut in responsione *Ad secundum* magis extitit declaratum.

AD QUINTUM respondeo sic: [*Quodlib.* ib.] Quoniam voluntas est perfectissime idem unum cum essentia, potest esse principium motivum videndi essentiam, ut essentia est; *neganda est igitur maior*. Nam etsi verum sit voluntatem movere posse ad visionem sui, falsum est tamen nequire esse causam effectivam visionis essentiae, quatenus essentia est. Et *cum probatur*; quia essentia est quodammodo prior voluntate; *dicendum*: prioritas illa est quasi prioritas fundamenti: et fundamentum tale nedum est perfecte idem cum illo quod intelligitur fundari in ipso, verum etiam ea voluntas vel proprietas est perfectionis formaliter infinitae; propter quod perfecte, identice et unitive continet perfectionem fundamenti: ob quam continentiam eadem voluntas est principium communicandi essentiam infinitam; ita et multo magis erit principium communicandi esse omnibus finitis, et movendi ad visionem obiecti infiniti; quandoquidem ipsa est identice omnino, eiusdemque perfectionis cum obiecto infinito.

RATIONES IN OPPOSITUM ADDUCTAE, quibus [*Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 2. seqq. — *Report.* ib. q. 10. per tot.] aliqui persuadere putant conclusionem omnibus Catholicis communem (siquidem asserere, Deum viribus naturae videri posse, est maior et detestabilior error haeresi Pelagii, qui bello indicto gratiae Christi, posuit hominem sine gratia posse iustificari), quia videntur inefficaces, respondeo ad *primam*, secundum omnem opinionem oportere negare *maiolem*, vel *minorem* destruere se ipsam. Nam si ad obiecti cognitionem non requiratur species impressa, tunc ab ita opinantibus neganda est *maior*, scilicet: obiectum non potest cognosci naturaliter ab intellectu, in quo non potest esse secundum modum sui, nimirum per informationem; siquidem tunc obiectum praesens satis esset ad imprimendum actum cognoscendi. Quod si ponatur obiectum praesens per speciem, et speciem subinde esse necessariam ad cognitionem; tunc *minor* est falsa. Porro, Deum distincte posse cognosci per speciem ab intellectu creato, supra, *art.* 2., extitit declaratum. — *Ad secundam*, cum dicitur, obiectum requirit determinatam distantiam ad potentiam, secundum quantitatem etc.; respondeo, id per metaphoram dictum esse; nam quamvis in corporalibus, activum et passivum exigant determinatam distantiam vel quantitatem, ad hoc ut agant et patiantur; eo quod corporalis actio recipiatur in quanto: in intellectu tamen, qui est totius entis, id locum habere non potest. Unde neganda est *minor*; quia quantitas virtutis obiecti,

(1) Aliam quoque responsionem ad hanc Augustini auctoritatem subiicit Doctor, eamque videtis n. 9; nam quae exhibetur praesenti instituto sufficit.

de quo agitur, et eius simplicitas est proportionalis in ratione obiecti cognoscibilis quantitati virtuali potentiae intellectivae cognoscentis. *Ad probationem*, cum accipitur, magis esse proportionatam visui millesimam partem grani milii, quam infinitum obiectum potentiae finitae; nonne hic assumitur quod est probandum? Et sane licet essentia divina secundum esse infinitum plus distet a potentia omni creata, quam finita quaecumque inter se; in ratione tamen obiecti cognoscibilis non distat in uno gradu a virtute cognitiva intellectus: alioquin non possemus videre Deum, quibuscumque additis, quia totum finitum est: nec poterit intellectus fieri proportionatus per ullum habitum sui informativum; quia cum semper limitata virtute finiatur, erit magis improporcionatus eliciendae visioni obiecti infiniti, quam sit potentiae visivae millesima pars grani milii improporcionata.

## ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM PRIMUM OBIECTUM INTELLECTUS NOSTRI  
SIT QUIDDITAS REI MATERIALIS, VEL ALIQUID ALIUD.

*Doct. Oxon.* 1. d. 3. q. 3. — *Report. ib.* q. 1. — *Quodlib.* q. 1. n. 10. seqq.  
*De Anima*, q. 19. 20. 21. — 2. *Metaph.* q. 3. a n. 4.  
*S. Thom.* 1. p. q. 12. a. 4. § in solutione.

VIDETUR quidditas rei materialis esse primum obiectum intellectus nostri. Nam [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. n. 2.] triplex est potentia cognitiva: quaedam omnino separata a materia quoad esse et operari, ut intellectus angelicus: quaedam coniuncta materiae et quantum ad esse et operari, ut potentia organica: alia denique est coniuncta quidem materiae in essendo, sed non utitur organo corporali in operando, ut intellectus noster. Istis omnibus oportet correspondere obiecta proportionata; ergo sicuti cognitivae penitus a materia segregatae correspondere debet quidditas a materia separata: et secundae singulare materiale; ita tertiae assignanda est pro obiecto primo quidditas rei materialis, quae etsi sit in materia, tamen cognoscitur non ut in materia singulari.

2. PRAETEREA. [*De Anima*, q. 19. n. 1.] Potentia passiva tantum se extendit ad illa recipienda, ad quae potentia activa correspondens se extendit facienda; sed intellectus agens ea tantum quae in phantasmatibus repraesentantur, potest facere actu intelligibilia; ergo intellectus possibilis est in potentia ad illa tantum intelligenda: ea autem sub ratione quidditatis materialis percipiuntur et attinguntur; ergo talis quidditas est primum obiectum intellectus nostri.

3. PRAETEREA. [*De Anima*, ib. n. 9. — 2. *Metaph.* q. 3. n. 2.] *Sicut oculus vesperilionis ad lucem solis vel diei, ita animae nostrae intellectus ad ea quae sunt manifestissima naturae*, 2. *Metaph.* text. c. 1. Sed manifestissima naturae sunt substantiae separatae, omnis expertes materiae; ergo nos non pertingimus ad illorum cognitionem, nisi quatenus in materialibus quodammodo relucet, atque in iis conceptibus, qui sub sensum cadunt.

CONTRA. [*De Anima* ib.] Complura ostendere nititur Philosophus de substantiis separatis, et de Deo 12. *Metaph.*, ut puta esse sempiternum, movere sicut appetibile non motum, insuper vivere vita nobilissima, sem-

per seipsum intelligere, tamquam primum obiectum, et alia id genus; ergo quidditas rei materialis nequit esse primum obiectum intellectus nostri; quia tunc ad nihil non materiale posset eius actus per se terminari, et porro intelligere.

RESPONDEO dicendum [*De Anima*, ib.n.2. seqq. - *Oxon.* ib. n.2. seqq.] *primo*, obiectum motivum nostri intellectus pro praesenti statu naturae lapsae, esse quidditatem rei materialis, vel forte specialius quidditatem rei *sensibilis*, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili. Etenim ratio praesentis status postulat, ut nihil intelligere valeamus, nisi convertendo nos ad phantasmata, quae sibi cudit phantasia ex speciebus sensuum externorum; ipsum ergo sensibile, et inclusa essentialiter vel virtualiter in sensibilibus, sunt obiectum motivum nostri intellectus via *generationis*.

*Secundo* dicendum, [*Locis.cit.*] obiectum adaequatum nostri intellectus ex natura potentiae esse non posse quidditatem rei materialis, vel sensibilis: *Probatio*: nulla potentia eadem manens tendere potest in aliquid, quod non sit eius obiectum, vel sub eius obiecto contentum: sed intellectus Beati, et Viatoris est eadem potentia, et Beati intelligunt substantias a materia separatas; ergo huius potentiae obiectum esse nequit quidditas rei materialis, cum intelligere possit quae non continentur sub tali quidditate; ad quae attingenda, nulla ratione, virtute, aut lumine elevari posset, si extra vel supra ipsum obiectum adaequatum esse dicerentur: sicuti nec visus elevari potest ad videndum sonum, aut immaterialia quaeque. Et rursus obiectum primum habitus vel continetur sub obiecto potentiae cuius est habitus, vel saltem non excedit; alioquin haud foret habitus talis potentiae, sed magis alterius, quae nempe ex se posset in primum habitus obiectum. — *Deinde*, anima naturaliter desiderat, cognito effectu, cognoscere causam: sed omnia, citra Primum, sunt effectus Dei; igitur ad ipsum Deum cognoscendum habet naturale desiderium: sed naturale desiderium non est ad impossibile; ergo Deus naturaliter a nobis est cognoscibilis: ac proinde primum nostri intellectus obiectum non est quidditas rei materialis ex sui natura; imo primum obiectum eius includat oportet per se et ipsum immateriale, quod cognoscere desiderat ex materialium cognitione. — *Denique*, intellectus noster etiam in via potest cognoscere ens sub ratione entis, atque illud per se intelligere per habitum Metaphysicae: eius autem ratio universalior est quidditate rei sensibilis; igitur haec quidditas nequit esse obiectum adaequatum nostri intellectus. Nam nulla potentia potest cognoscere aliquid universalius suo obiecto adaequato; alias non foret id sibi adaequatum. Exemplum: nec visus cognoscit aliquid sub ratione communiori, quam sit ratio coloris, vel lucis; nec imaginatio percipere valet aliquid imaginabili communius: nec ex eo quia ex notitia sensibilium devenimus in cognitionem Dei, et rationum communium sensibilis et insensibilis, statuendum est, sensibilium quidditatem adaequari nostro intellectui ex natura sui. Etenim vel in Dei vestiganda notitia ex creaturis, sistitur per se in conceptu proprio ipsius Dei, vel in conceptu causati tantum. Si *primum*; igitur intellectui, ut potentia est intellectiva, non proportionatur quidditas rei materialis, sed quod est commune omnibus entibus. Si *secundum*; igitur non quietatur appetitus naturae, sed ulterius pergit, inquirendo conceptum proprium Dei. Consimiliter, nisi per se intelligeretur ratio entis omnibus communis, et ea quae illum consequuntur, sed dumtaxat ut includuntur



in sensibilibus, Metaphysica non foret scientia magis transcendens quam Physica.

*Tertio* dicendum, [Locis. cit.] supponendo ens reale univoce dici de substantia et accidente, Deo et creaturis, (de quo supra, q. 4. art. 3., et infra, q. seq. art. 5.) quamvis non sit praedicabile *in quid* de omni per se intelligibili; quia nec de ultimis differentiis, nec passionibus eius (de quo infra, cit. art. 5. q. 13.), tamen ipsum ens reale esse statuendum primum obiectum nostri intellectus ex natura potentiae. Nam in ipso ente concurret duplex primitas, scilicet *communitatis* et *virtualitatis*. Siquidem omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter, vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis; omnia enim genera, et species, et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum, includunt ens quidditative: omnes differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, vel quidditative: omnes passionibus entis includuntur in ente, et in suis inferioribus virtualiter; igitur illa, quibus ens non est univocum *in quid*, includuntur in illis, de quibus univoce *in quid* praedicatur. Habet igitur ens primitatem communitatis ad intelligibilia, quibus est commune univocum. Respectu eorum vero, quibus non est ita univocum, habet primitatem virtualitatis, quatenus includuntur in intelligibilibus, de quibus *in quid* praedicatur.

*Quarto* denique dicendum, [Locis. cit. et Prologi q. 1. n. 32.] etsi intellectus naturaliter inclinatur ad omne omnino ens, naturali tamen virtute sui dumtaxat potest attingere ens finitum, modo, si relativum sit, ad infinitum non terminetur. *Declaratio*; nam omne ens ab intellectu creato est intelligibile, atque omnium intellectionibus naturaliter perficitur; ergo ex se ad omne intelligibile intelligendum naturaliter inclinatur. Sed non propterea propriis viribus quodcumque potest intelligere sub propria ratione; siquidem ad hoc ut potentia aliqua possit ex sui naturali virtute aliquid obiectum attingere, oportet tale obiectum habere ordinem naturalem ad illam potentiam: Deus autem haud dicere et praeseferre potest ordinem naturalem ad intellectum finitum (ut in *antecedentibus duobus articulis* fuit declaratum), nisi forte sub ratione alicuius generalis attributi; obiectum igitur naturaliter attingibile ab intellectu omni creato (eadem enim est ratio de intellectu nostro ex natura potentiae, ac angelico; quia quicquid potest intelligi ab uno, et ab alio), est dumtaxat ens finitum, a quo potest naturaliter immutari, atque proinde inter potentiam et tale obiectum est mutuus ordo naturalis. Additum denique est, relationem esse naturaliter attingibilem, modo ad infinitum non terminetur. Cum [*Quodlib.* q. 14. n. 23.] enim relatio non cognoscatur, nisi cognitis extremis, si fundamentum terminum non includit ratione cognoscibilitatis, ipsum nequit esse causa sufficiens attingendi relationem, cuius cognitio postulat ut intelligatur utrumque extremum: nunc autem evidens est, fundamentum finitum minime continere posse terminum infinitum in ratione cognoscibilitatis; ita nec relationem continet, ut cognoscibilem per seipsum tantum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Oxon.* I. d. 3. q. 3. n. 4. - *De Anima* q. 19. - 2. *Metaph.* q. 3. n. 16.] ex modo essendi potentiae non potest concludi similis modus essendi obiecti, quod ex sui natura primo respicit; imo magis oppositum: potentia enim et obiectum se habent ut motivum et mobile, adeoque oportet ea extrema esse dissimilia; quia ut actus et potentia: et nihilominus interim sunt apprimè proportionata;

quia proportio haec exigit dissimilitudinem proportionatorum, sicut patet de materia et forma, parte et toto, causa et causato. Et quamvis potentia cognoscens assimiletur cognito per actum suum cognoscendi, qui est quaedam obiecti similitudo, vel per speciem disponentem de proximo ad cognoscendum; ex hoc tamen inferre, oportere intellectum habere modum essendi similem modo essendi obiecti, aut e converso, est *fallacia accidentis*, et *figurae dictionis*, ac si argueretur: idea in mente divina, quae est obiecti similitudo, immaterialis est; ergo pariter et lapis, cuius est idea, immaterialis erit: vel, oculus videns per speciem obiecti, assimilatur obiecto; ergo visus habet modum essendi similem modo essendi obiecti: quod nemo concesserit; quia sicuti non recipit species cum materia, ita multo minus immutatur ab obiecto, secundum modum essendi eius. Quemadmodum igitur non est alius visus, qui videt coelum, et inferiora, quae tamen differunt secundum corruptibile et incorruptibile, ita multo fortius intellectus idem potest intelligere sensibile et insensibile. Alioquin si ex natura sua pro primo obiecto respiceret quidditatem rei materialis, cum post resurrectionem naturaliter informet corpus, pariter et tunc non aliud erit statuendum illius obiectum, quam eandem quidditatem substantiae materialis. Imo si propter proportionem obiecti ad virtutem per se primum obiectum nostri intellectus sit materialis quidditas, Angelus haud cognoscere valeret quidditatem substantiae materialis, quae est in materia; quia intellectui omnino separato putant esse attribuendum obiectum ita proportionatum et similem in modo essendi, ut perinde sit abstractum et a materia segregatum. Sed de his iterum est rediturus sermo infra, q. 84. a. 7.

AD SECUNDUM dicendum, [*De Anima*, ib. n. 8.] *assumptum* esse verum, quantum ad primam receptionem potentiae passivae, et primam pariter operationem activae; potentia tamen passiva mox atque receperit speciem efformatam ex sensibilibus, vel phantasmatibus relucens in illis, potest in plura, quam activa potuerit in prima operatione. Nam postquam intellectus est factus in actu per speciem intelligibilem, potest abstrahere conceptus, et intentiones, et ad invicem copulare (ut declarabitur infra *art.* 12.) usquequo habeat conceptum proprium Dei, vel spiritualium substantiarum.

AD TERTIUM respondeo, [2. *Metaph.* q. 3.] Averroem ita exponere praefatum Aristotelis textum, quasi Philosophus voluerit non esse prorsus impossibile nobis cognoscere quodammodo manifestissima naturae, sed admodum difficile, sicuti difficile est vespertilionem videre lumen solis. Et reddens Commentator rationem suae expositionis, subdit; quia si impossibile nobis foret intelligere substantias separatas, tunc natura illas ociose et frustra fecisset. Quae ratio non videtur probanda; quia etiamsi a nobis nequirent aliquo modo intelligi, non propterea frustra essent; quia non est finis illarum substantiarum, in quantum intelligibiles sunt, ut intelligantur ab intellectu nostro. Deinde, nulla est haec argumentatio: non sunt intelligibiles ab intellectu nostro; ergo a nullo; possent enim intelligi a seipsis; et ideo est *fallacia consequentis*.

## ARTICULUS V.

UTRUM INTELLECTUS CREATUS AD VIDENDUM DEI  
ESSENTIAM ALIQUO CREATO LUMINE INDIGEAT.*Doct. locis infra cit. — S. Thom. 1. p. q. 12. a. 5.*

VIDETUR intellectus creatus ad videndum divinam essentiam minime aliquo lumine creato indigere. Nam [*Oxon. 3. d. 14. q. 1. n. 3.*] in intellectione naturali lumen praecedens visionem requiritur propter obiecti imperfectionem; vel quia, cum sit tantum in potentia intelligibile, ad hoc ut attingatur, oportet fieri actu intelligibile virtute intellectus agentis; vel si est actu intelligibile, non est de se sufficiens movendi intellectum ad actum secundum: sed essentia divina est ex se summa lux, et de se intelligibilis, et perfectissime motiva intellectus; ergo nullum lumen requiritur cooperativum sibi: quo magis enim obiectum habet de se rationem, et perfectionem luminis, eo minus coexigit ipsum lumen; ergo obiectum ex se summa lux nullum videtur coexigere lumen, ut perfecte videatur ab intellectu creato.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si lumen vel habitus praecedens visionem ponatur necessarius, vel sufficiens ratio visioni Deitatis eliciendae; igitur recte et vere dici posset, intellectum ex puris naturalibus videre divinam essentiam: hoc autem fuit improbatum in articulis immediate praecedentibus; ergo nec subsistit id unde sequitur. *Probatio antecedentis:* quamvis caecus ex miraculo lumen recipiat, tamen semel illuminatus, exinde naturaliter videnda videt; ergo pariter etsi non nisi divinitus ornari queat intellectus lumine, quo ut forma sufficienti attingere possit Deum; cum id lumen, vel habitus sit quid creatum, et naturaliter intellectus perfectivum, ipse suis viribus, et naturaliter videre poterit Deum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 1. q. 4. n. 15.*] Quo quis potest simpliciter operari, illud est potentia; ergo si intellectus nequit habere actum circa obiectum supernaturale sibi praesens, sine habitu luminis, is habitus est simpliciter potentia intellectiva, aut pars eius: utrumque est manifeste falsum; ergo intellectus non indiget hoc habitu luminis, ad hoc ut videre queat divinam essentiam.

4. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 2.*] Perfectio inferioris ordinis potest contineri in specie superiori: sed habitus luminis gloriae, quo potest potentia ad actum visionis Dei, est perfectio ordinis inferioris: est enim accidens perfectivum intellectus; ergo est possibilis intellectus, in quo includatur perfectio inferioris intellectus et habitus. Is autem intellectus posset in visionem Deitatis sine habitu a se distincto.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 9*] Non oportet ponere in Beatis speciem intelligibilem in memoria, ad hoc ut sit perfecta ex parte intellectus; quia obiectum in se praesens sufficit visioni causandae: sed minus videtur necessarius habitus luminis quam species; ergo nulla necessitate adstruitur tale lumen in intellectu Beati. *Probatio minoris:* quanto obiectum est magis in se lux, tanto minus propter ipsum requiritur de lumine; ergo cum obiectum beatificum sit summe lux, nullo lumine opus erit Beato ad illud contuendum.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 31. n. 1.] Est ponendus in Beatis habitus charitatis, dicente Apostolo, 1. ad Cor. c. 13.: *Charitas numquam excidit*; ergo pariter et habitus luminis gloriae in intellectu. Unde et scriptum est: *In lumine tuo videbimus lumen*. Psalm. 35.

RESPONDEO. [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 36.] Etsi non sit qui communiter neget in patria habitum luminis gloriae in intellectu, qui habitus et lumen corresponsdeat charitatis habitui ex parte voluntatis, per quem et habitus et actus ipsius sunt grati, acceptique Deo; ut constet tamen de ipsius ratione, necessitate, fine, atque energia, esto:

*Primum dictum*: [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 8. - 3. d. 14. q. 2. n. 2. - Collat. 11. per tot.] si intellectus creatus *tantum passive* se habeat respectu visionis beatæ, non indiget habitu luminis gloriae, ut sit aptus recipiendae visioni. *Probatio*; nam quamvis nihil intelligatur superaddi naturae humanae aut angelicae, ipsa de se est capax beatitudinis: et ut summe inclinata ad maximam sui perfectionem, ita et optime disposita ex se ad illam recipiendam. Nam si evaderet disposita vel capax illius per habitum sibi superadditum, igitur natura intellectualis manens eadem non beatificaretur, nisi per aliquid sibi accidentale extrinsecum: id autem non videtur probabile; quia ipsa creatura intellectualis per proprias potentias est beatificabilis, atque mediis earumdem operationibus unitur obiecto beatifico: qui proinde actus recipiuntur citra omne medium in potentiis; igitur haec receptio actuum, quibus potentiae animae uniuntur obiecto beatifico, non indiget aliquo habitu supernaturali, per quem actus recipi queant in illis. — *Rursus*, ratio recipiendi visionem obiecti beatifici non potest esse habitus aliquis in intellectu; quia nec modo per habitum recipitur actus: cum enim habitus generetur ex actibus, habitus sequitur actus, ex quibus fit, non e converso. Quod nedum est evidens in habitibus acquisitis, verum etiam in infusis; nam cum ex actibus supernaturalibus iustificatur peccator, utique non recipiuntur in anima mediis habitibus; ergo si habitus in via non est ratio recipiendi actum, multo minus in patria. — *Rursus*, susceptivum, quod ordinatur ad plures formas ordine quodam recipiendas, maxime ex se propendit ad perfectissimam, qua maxime perfici potest: sed intellectus se ipso ordinatur ad multas intellectiones, quibus immediate afficitur et non mediante alio subiecto; ergo maxime ordinatur ad recipiendum perfectissimam, quae est intuitio Deitatis. Si enim aliquam intellectionum sine medio ullo in se recipit, ut constat; quia ex actibus gignitur habitus, sane multo magis de se ordinatur ad perfectissimam, qua maxime perfici potest. — *Deinde*, si lumen necessario requiritur, ad hoc ut intellectus recipere queat visionem Deitatis, maxime ut per illud habeatur praesentia obiecti; sed per habitum luminis gloriae non aliter esset obiectum intellectui praesens, quam sine eo: obiecto autem eodem modo praesente intellectui, potest intellectus perinde recipere visionem obiecti; ergo si intellectus sit tantum susceptivus visionis beatificae, non est sibi necessarium aliquod lumen praeivium. *Probatio maioris*; nam posito luminis habitu in intellectu, non propterea est obiectum praesens, nisi voluntarie se repraesentet, ut extitit declaratum supra, *art. 4.*; ergo id lumen nihil conferre potest ad hoc ut obiectum sit praesens potentiae tamquam visum: imo eo non posito, obiectum potest voluntarie fieri praesens intellectui recipienti visionem ad ipsum terminatam. — *Tandem*, si in intellectu necessario aliqua forma foret ponenda prior visione Deitatis; aut ergo se



haberet ad visionem in ratione causae efficientis, aut in ratione causae materialis, ut proprium eius receptivum, sicut superficies respectu coloris. Si *primo modo*; ergo absolute sine eiusmodi habitu potest visio in potentia recipi; quia quicquid Deus potest per causam efficientem mediam, potest etiam immediate seclusa tali causa. Sed neque *secundo modo* potest poni lumen esse necessarium: tum quia tunc intellectus, ut est aliquid animae, esset beatus in tali lumine; quia receptivum multarum formarum, cum habuerit perfectissimam illarum, immediate quietatur: eiusmodi est lumen in contraria hypothesi, quia intellectus ex se nequit alias recipere formas, nisi per istam: et ita intellectus, ut est aliquid animae, quietaretur naturaliter prius, quam sibi inesset visio Verbi, quod est impossibile: tum quia intellectus non beatificaretur, nisi per accidens, sicut substantia, quantum ad potentiam passivam eius, quietaretur per accidens, per colorem possibilem inesse superficiei. Imo, si luminis habitus per se esset, cum sit quid absolutum et ratio recipiendi visionem (ut putatur), posset illam recipere; et ita is habitus per se existens posset beatificari visione; quod nemo dixerit. Et insuper [Oxon. 4. ib.] anima rationalis *secundum quid* tantum perficeretur beatitudine. sed habitus visioni praeexactus *simpliciter*; atque ita habitui conveniret videre Deum, et non animae, nisi per accidens et *secundum quid*. Praestat ergo dicere, naturam intellectualem, citra omnem habitum praeivum, recipere visionem divinae essentiae, si potentia intellectiva se habeat tantum passive ad illam.

*Secundum dictum*: [locis cit.] sicuti lumen gloriae non est ponendum in intellectu Beatorum, si intellectus sit potentia dumtaxat visionis receptiva, ita si intellectus *active* concurrat ad omnem sui intellectionem, sibi non est necessarium lumen praeivum ad visionem, ex parte obiecti, tamquam species ipsius, qua nimirum actu obiectum evadat visibile. Neque rursus est necessarium sibi, ut gerat vicem in potentia habituata actus absentis: nec denique quasi sit intellectui principium totale simpliciter operandi. *Declarantur* singula: *Primum*: quia in naturali intellectione ideo est necessarium lumen praecedens visionem, quia obiectum vel non est de se actu intelligibile, sed potentia solummodo; vel quia per se non est sufficiens ad movendum intellectum: essentia autem divina est summe lux ex se, et efficacissima ad movendum, cum immutare voluerit intellectum ad notitiam sui; ergo intellectui *active* se habenti ad suas operationes opus non est habitu luminis, per quem obiectum fiat sibi actu intelligibile, vel tamquam cooperativum sibi, evadat sufficiens ratio movendi ipsum intellectum. — *Secundum* declaratur: habitus in nobis habet hanc perfectionem, ut maneant in anima transeunte actu; eoque fit, ut intellectus, qui nequit habere notitiam plurium obiectorum simul, habeat saltem notitiam eorum sicut potest, nempe per habitum; sed si aliquis actus ex natura sua foret ita permanens, sicut habitus dicitur permanere, equidem respectu eius actus non oporteret ponere habitum. Atqui visio beata ex natura sui est forma ita permanens in intellectu, sicut habitus, qui ponitur prior: ob praesentiam enim perpetuam obiecti, perpetuus est talis actus; cum ergo habeat perfectionem actus primi et secundi, nullus est huic visioni necessarius habitus, quasi gerens vicem actus; quippe qui in se perinde maneant ac habitus. — *Tertium* denique probatur; quia si lumen sit intellectui omnimoda ratio simpliciter agendi; ergo tunc ipse mere passive se habebit respectu visionis, contra suppositum; sicut aqua, quae

per calorem sibi extrinsecus advenientem, calefacit: et rursus, quomodo illa visio erit vitalis et intellectiva, cum lumen non habeat in se eas rationes? Sicut ergo a lumine visio est supernaturalis, ita ab intellectu vitalis; nequit igitur lumen esse ratio simpliciter agendi intellectui, sed partialis. Non cogimur ergo admittere lumen in intellectu Beatorum, neque ut necessaria dispositio recipiendi visionem, si solummodo is visionem recipiat: neque, si sit causa activa illius, oportet habitum luminis ponere, quasi coadiuvans obiectum ad sui manifestationem; neque ut gerens vicem actus, qui non praeterlabitur, sed semper manet; nec tandem ut totalis et omnimoda ratio agendi intellectui, obiectum beatificum attingenti.

*Tertium dictum:* [locis cit.] intellectu active se habente ad visionem, est admittendus in ipso habitus luminis gloriae, quo supernaturaliter et perficiatur et elevetur ad attingendam visionem Dei supernaturalem; idque de facto et de potentia ordinaria; absolute enim valeret eandem attingere visionem, Deo supplente concursum causae alterius, vel habitus spectantis ad actum primum. *Declaratio:* siquidem, sicuti eadem est natura intellectus nostri in via et in patria, ita eandem pariter utrobique habet potentiam videndi obiectum beatificum: at in via ea potentia est remota, in patria vero propinqua; igitur oportet ut fiat potentia proxima virtute alicuius formae sibi inhaerentis, ac spectantis ad actum primum, per quam actus supernaturalis secundus, vel visio sit illi proportionata: eiusmodi autem forma vel habitus appellatur *lumen gloriae*, eo quod detur intellectui, ac per ipsam eliciat actum perfectum, prout sibi obiectum ostenditur, iuxta leges a divina providentia praefixas. Cum ergo possit intellectus active se habens recipere duas perfectiones ordinatas, scilicet habitum luminis ut actum primum, et visionem ut actum secundum, congruum est, ut illis ordinate perficiatur. Nec aliter de facto evenire potest, ut est evidens in voluntate recipiente actum primum charitatis, cum quo exinde exit in actum secundum fruitionis: quamvis uterque actus absolute possit esse sine alio; igitur de facto est in intellectu forma supernaturalis in ordine ad actionem supernaturalem seu visionem, sicuti datur in voluntate respectu fruitionis. — *Deinde*, [Oxon. 1. d. 1. q. 4. n. 20. — 4. d. 49. q. 5. n. 6.] voluntati non elevatae per charitatem, et habenti actum dilectionis erga ultimum finem clare visum, non foret is actus supernaturalis, imo nec beatificus: eiusmodi enim actus cum non excederet facultatem potentiae elicientis, profecto esset sibi naturalis; et quoniam ea voluntas ordinate posset et deberet velle habere sibi inhaerentem charitatem, qua ipsa, eiusque fruitio foret Deo accepta, haud esset beata, quia non haberet quicquid ordinate potest desiderare; ergo consimiliter videns obiectum beatificum, et carens habitu supernaturali, unde potentia elevatur et completur et redditur potens supernaturaliter operari, nec is actus videndi esset supernaturalis, nec visio beatifica; requiritur ergo, ac de facto reperitur in Beatis ex parte intellectus, forma elevans potentiam hanc: sicuti per charitatem elevatur et perficitur voluntas ad eliciendum fruitionem beatificam et supernaturalem. *Confirmatur:* [Oxon. 4. d. 6. q. 10. n. 15.] quemadmodum ex habitu naturali est, ut potentia habituata facilius, delectabilius et intensius operetur, ita ab habitu supernaturali est, quod potentia simpliciter supernaturaliter operetur; adeo ut citra eum regulariter nequeat operari, nisi naturaliter: is itaque habitus est principium, quo quis potest in actum supernaturalem; ergo cum visio essentiae divinae sit su-

pernaturalis, omnino talis actus erit a potentia elevata et constituta per formam supernaturalem, supra sphaeram suae naturalis potestatis et activitatis.

Quod autem [*Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 9. — 3. d. 14. q. 1.] absolute possibile sit, Deum ab intellectu creato videri supernaturaliter sine ullo habitu praevio in intellectu, ex eo constat quia ipse potest supplere quicquid praestat lumen intellectui. Cum enim haec forma adstruenda sit in Beatis gratia operationis intellectivae eliciendae (non enim propter receptionem operationum ponitur; neque est ponenda aliqua forma in intellectu et voluntate Beatorum solum ad decorem et pulchritudinem), et Deus omnem causam secundam in genere efficientis valeat supplere, posset intellectus active videre divinam essentiam, sine omni lumine, vel forma, per quam regulariter et de facto Beatorum intellectus evadunt proxime apti ad visionem Dei supernaturalem, atque eadem est ratio de voluntate respectu charitatis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, ex dictis *in secunda assertionem*, revera ex parte obiecti nullum esse necessarium lumen; quia verissime ipsum de se est summe lux intellectualis et infinitae efficaciae ad movendum; adeoque intellectui attingenti tale obiectum nullum est necessarium lumen, quo fiat obiectum visibile. Verumtamen de facto, nisi praevio lumine vel forma aliqua supernaturali reducatur ad actum intellectus creati potentia remota, et subinde evadat proxime apta eliciendae operationi supernaturali, licet possit habere actum naturalem et attingere obiectum sibi praesens, haud tamen elicere valeret intellectionem supernaturalem et beatificam. Hac igitur de causa adstruendus est habitus luminis in intellectu Beatorum: scilicet, non ex parte obiecti, sed potentiae indigentis elevari supra naturales vires ad eliciendos actus supernaturales: nisi quicquid praestat is habitus, aliunde suppleatur; qui tamen casus non comprehenditur in dispositione praesentis providentiae divinae.

AD SECUNDUM dico, [*Oxon.* 3. ib. n. 4.] declaratum esse *in 2. et 3. assertionem*, habitum infusum tribuere quidem potentiis intellectivis vim operandi supernaturaliter, sed non tamen dare iisdem omnimodam potestatem simpliciter operandi, si ponantur activae respectu obiecti beatifici. Nam visio Deitatis nedum est supernaturalis, sed etiam vitalis et intellectiva, quae rationes a lumine sibi communicari nequeunt. Itaque visio beatifica, quia pendet ab habitu supernaturaliter infuso et a voluntaria praesentia obiecti, nequaquam appellari potest naturalis; imo ex parte principii et termini absolute est supernaturalis. Et quamvis regulariter ad eum habitum sequatur praesentia obiecti et visio subinde eiusdem, absolute nihilominus et habitus esse potest sine visione, et ipsa visio, e converso, sine lumine; licet tunc non foret appellanda supernaturalis, nisi supernaturaliter Deus suppleret omne id quod sibi tribueretur a lumine, si inesset.

AD TERTIUM, respondeo ex proxime dictis, habitum non praebere potentiae simpliciter operari, sed dumtaxat *supernaturaliter* operari; ac proinde non sequi, quod infertur.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 12. — 1. d. 17. q. 3. n. 10. — 2. d. 23. n. 9.] non omnem perfectionem inferioris posse contineri in superiori, etsi aliqua contineatur. Igitur, quoniam potentia et habitus, non eiusdem sed alterius rationis habent causalitatem, etsi ad unum eundemque actum simul concurrant: habitus enim ex ratione sui est causa

secunda, et potentia prima; quantumvis potentiae virtus augeretur, nequaquam evaderet causa secunda, sed semper foret prima, productiva actus, una cum habitu; et ita pariter quantumvis habitus virtute actus intelligatur, semper causa secunda erit: quemadmodum virtus generativa patris quantumcumque augeretur, non posset fieri virtus generativa matris; imo quo maior esset potentiae virtus, eo sine habitu foret imperfectior: quia quanto aliquid est aptum ad maiorem perfectionem, si ea caret, tanto est imperfectius. Intellectus igitur sine habitu supernaturali posset in visionem Deitatis, si fieret sibi praesens; sed nequaquam ei visioni inesset perfectio, quam alias nata esset habere ex habitu infuso; itaque neque supernaturalis neque beatifica esse posset.

AD QUINTUM, [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 10.] concedo *maiorem*, ob probationem quae subiungitur. Et *cum dicitur*: minus videtur necessarius habitus luminis, propterea quod obiectum sit in se lux: *respondeo*: utique minus esse necessarium lumen ex parte obiecti, quam speciem: sed iam expositum fuit in praemissis, qualiter non gratia obiecti adstruitur, se ob diminutam virtutem potentiae, quae aliter nequiret elicere operationem supernaturalem. Caeterum forma haec supernaturalis in intellectu, praevia ad visionem essentiae divinae, non nisi per metaphoram appellatur *lumen*, eique id vocabulum aptatur, ex eo quod spectet ad intellectum, cuius est intellectualiter videre: verumtamen hic non exercet haec forma aliquod proprium munus luminis materialis, per quod colores redduntur actu visibiles, ob rationem iam dictam; quia obiectum beatificum de se est intelligibile actu et summe visibile. Ad hoc igitur munus obeundum, concedendum est minus esse necessarium lumen, quam speciem obiecti intelligibilem. Sed non ideo negatur, aut recte neganda est forma aliqua supernaturalis in intellectu Beatorum, sicut docet fides, dari aliam in ipsis ex parte voluntatis; quae charitas a Scriptura appellatur.

AD ARGUMENTUM *in oppositum* respondeo, [Oxon. ib. — 3. d. 31. n. 2.] necessario ponendam esse charitatem in voluntate Beatorum, iuxta Apostolum citatum; idque propter operationem eliciendam: unde minus recte sentire videntur, qui putant voluntatem tantum passive se habere ad fruitionem; quia tunc voluntati opus non esset charitate, qua tamen, secundum fidem, in patria Beati ornati reperiuntur. Sed non eadem certitudine constat dari pariter lumen in intellectu Beatorum, per modum habitus; quia id in Scriptura expressum non reperitur. Et *cum adducitur* illud Psalmi: *in lumine tuo videbimus lumen*; *respondeo*: [Oxon. 3. d. 14. q. 2. n. 3.] cum ipsa visio sit lumen perfectum, eadem facilitate diceretur ipsam esse lumen, quo formaliter videtur Deus in patria, et non aliquis habitus intellectui inhaerens. Cum enim creatus omnis intellectus indigeat auxilio supernaturali ad videndam divinam essentiam, neque ullae naturae vires ad id satis esse queant, ipsum auxilium actuale, quo elevatur potentia ad visionem Dei, recte potest appellari lumen, ut idem sit *in lumine tuo*, ac in auxilio, vel per tuum auxilium videbimus te.



## ARTICULUS INCIDENTS.

UTRUM FIERI POSSIT CREATURA QVAE DEUM NATURALI  
SUA VIRTUTE VIDEAT.

*Doct. locis infra cit. — S. Thom. 1. p. q. 12. a. 5. § At tertium.*

VIDETUR possibilis creatura intellectualis, quae Deum ex naturalibus suis videat. Nam [*Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 2.] Deus intuetur ab intellectu habitu luminis gloriae ornato et instructo, ex *praec. art.*; sed nulla est repugnantia fieri intellectum unitive continentem perfectionem habitus luminis gloriae; ergo is intellectus tunc naturali sua virtute Deum intuitive videret.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 23. n. 2.] Deus potest facere in creatura quicquid non repugnat limitationi ipsius: sed non videtur esse contra rationem creaturae, Deum creare unam ex ipsis, in qua contineatur perfectio habitus luminis gloriae: is enim habitus est quid finitum; addita ergo eius perfectione alteri finitae, non conflatur aliquid infinitum, vel repugnans creaturarum limitationi; ergo cum Deus possit omni creatura data nobiliorem creare, poterit et in tali gradu aliquam condere, quae contineat unitive perfectionem habitus luminis gloriae, ac potentem subinde ex sua naturali perfectione Deum videre.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 1. q. 4. n. 20.] Voluntas non informata habitu charitatis posset elicere actum fruitionis circa obiectum beatificum clare visum; etsi interim concedatur non esse beatam, quia deberet velle actum suum esse Deo acceptum per charitatem, qua caret; ergo Deus tantum perfectionis posset addere illi actui fruitionis, ut nihil in eo foret desiderandum: et consimiliter in actu visionis. *Probatio consequentiae:* Deus absolute posset acceptare actum fruitionis elicited a sola voluntate; ergo in alterius providentiae ordine, non repugnat fruitionis actus sine charitate: eadem autem est ratio de actu intellectus; ergo sicuti tum voluntas ex naturalibus frueretur Deo, ita et intellectus videret.

CONTRA. [*Report.* Prol. q. 2. n. 10.] 1. *ad Timoth.* c. 6. Apostolus dicit de Deo: *Qui lucem habitat inaccessibilem, quam vidit nullus hominum, sed nec videre potest;* est igitur impossibilis intellectus creatus, qui ex naturalibus suis Deum videat.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 11. per tot.] esse impossibile creaturam intellectualem, cui sint connaturales habitus supernaturales luminis et gratiae. Nam si creatura aliqua intellectualis unitive contineret perfectionem habitus luminis gloriae, sic ut habitus evasisset substantia, ut calor ignis; igitur intellectus inferior non esset capax talis habitus supernaturalis, nec posset elevari ad visionem essentiae divinae: id autem nemo dixerit; ergo existimandum impossibile id unde sequitur. *Probatio sequelae:* etenim quod est intrinsecum alicui, ut proprius et supremus gradus substantiae eius, aut sequela, vel passio, talis perfectio sibi propria nulli alteri ab illo potest convenire; per eam namque rationem distinguitur ab aliis, et praesertim inferioris gradus et perfectionis; ergo si natura esset intellectus perfectissimi intueri Deum clare, iam haec perfectio repugnaret omni alii intellectui, qui non foret perfectissimus. — *Deinde,* [*Quodlib.* q. 14. n. 10.] Deus est tale obiectum, *ut eius naturae sit non*

*videri, voluntatis videri*, ut ait Ambrosius super 1. *Lucae*; nempe, quia eius natura non est causa naturaliter activa visionis creatae, terminatae ad ipsum (ut supra *art. 4.* extitit declaratum): sed creata intellectuali natura cum omni perfectione sibi possibili, non propterea alia posset intelligi natura Deitatis, vel obiecti beatifici; nam adhuc illius *naturae esset non videri, et omnino voluntatis et libertatis videri*; ergo impossibilis est creatura, cui sit connaturalis visio essentiae divinae: etenim omnem creaturam, seu factam seu possibilem, perinde in infinitum et ultra omnem proportionem Deitas excederet, et eodem modo sibi repugnaret immutare naturali concursu intellectum perfectissimum ac infimum. Si ergo repugnat intelligere potentiam creatam, cui sit connaturalis visio essentiae divinae (quia nequit contingere, nisi ex voluntate et gratia obiecti illius), pariter fieri non poterit intellectus, in cuius natura includatur habitus luminis gloriae, sic ut in ipso unitive contineatur. — *Denique*, [*Oxon. 2. d. 23. n. 9.*] quando aliquid ex sui ratione formali habet esse perfectivum alterius, alterum vero esse eius perfectionis susceptivum et perfectibile ab illo, fieri non potest ut unum in altero unitive contineatur: siquidem hae rationes, ut tales, sunt primo diversae; ergo impossibile est, unum continere reliquum unitive, quantumcumque intelligatur augeri in sua perfectione substantiali et essentiali in suo genere: exemplum de materia et forma, substantia et accidente; imo quo magis intelligitur unum in sua perfectione essentiali crescere, eo magis alterum excludat oportet: unde, quo profectior est forma, eo actualior et excludens rationem formalem materiae, quae est potentia receptiva formarum: atqui habitus supernaturales sunt perfectiones potentiarum finitarum; ergo quantumcumque hae potentiae producantur perfectae, non poterunt continere unitive perfectionem habituum; imo, quo perfectiores, eo magis capaces perfectionum, quas ab habitibus supernaturalibus mutuare possunt, et tantumdem sine habitibus imperfectiores.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon. 4. d. 49. q. 11*] quantumvis potentia finita intelligatur habituata supernaturaliter, semper nihilominus obiectum beatificum est ipsi voluntarie et non naturaliter ostensum: sicuti ergo non ex intrinseca virtute habitus de facto videtur Deus intuitivae, sed ex gratuita voluntate, qua vult videri; ita de possibili intelligendo habitus virtutem esse alicui intellectui connaturalem, non propterea naturaliter videretur; quia nullius intellectus possibilis potest esse obiectum necessario motivum, iuxta dicta supra, *art. 4.* Caeterum, cur implicet talis creatura unitive continens perfectionem habitus gloriae, vel charitatis (eadem enim est ratio de uno, ac de reliquis habitibus supernaturalibus) dictum fuit in *assertionis declaratione*. Non enim quia aliqua perfectio inferioris potest contineri in superiori, ideo quaecumque potest contineri: imo si fieret summa voluntas et summus intellectus, eodem modo se haberent respectu visionis et fruitionis divinae essentiae, sicuti de facto ad eosdem actus comparantur intellectus et voluntas finitae perfectionis. Imo (ut tactum fuit in *solutione*), ut suprema et infima potentia intelliguntur carere habitibus, quibus possunt perfici, eo est imperfectior suprema reliqua infimae perfectionis, quo magis est capax habituari et perfici per habitum supernaturalem. Et siingas, supremae potentiae habitum transisse in eius naturam, tunc profecto (ut deduximus in prima ratione) infima potentia non posset habituari per talem perfectionem, cuius nempe

ratio sit unire animam obiecto beatifico mediante actu, per quem attingitur, atque illi unitur natura intellectualis.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 23. n. 9.] fieri non posse, ut natura perfectionis limitatae contineat unitive suas extrinsecas perfectiones, ut exemplificatum fuit de materia et forma; quo enim perfectior intelligitur forma, eo in sua formali ratione excludat oportet id, quod sibi est primo diversum, sicuti est potentia receptiva: oporteret ergo talem substantiam esse formaliter infinitam, ad hoc ut unitive contineret suas perfectiones. Etsi ergo habitus supernaturales sint finitae perfectionis, tamen nullus gradus entis, vel substantiae, vel maximus, est possibilis, in quo contineantur unitive perfectiones habituum supernaturalium. Quomodocumque igitur et qualitercumque contrarietur gratia, vel alius habitus supernaturalis alicui creaturarum, semper tamen gratia esset gratiae et liberae voluntatis divinae, nec esse posset naturalis, nec intelligi ut consequens necessario naturam.

AD TERTIUM [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. nn. 29 et 33.] concedo *maiores*, ob causam quae subiicitur: et *cum infertur*; ergo Deus posset addere quicquid ei deest ad fruitionem; *est responsio*, id fieri non posse de lege communi; quia nulla potentia habitualis potest habere actum ita perfectum sine habitu, sicut cum illo: imo, quanto potentia est perfectior, tanto minus est habitura actum proportionabilem suae perfectioni, si careat omni habitu, ut dictum est in antecedentibus. *Ad probationem*, qua dicitur: Deus in alterius providentiae ordinatione acceptare posset actus fruitionis sine charitate; *verum* est, quia potuisset disponere esse acceptandam naturam beatificabilem, existentem in puris naturalibus, et ita actum fruitionis eius. Sed ex his nulla est illatio ultimae *consequentiae*; quia nec tunc voluntas ex natura sua frueretur Deo, quasi naturae illi deberetur ea fruitio, quia foret ex gratuita Dei voluntate et liberalitate: nec pariter intellectus de sua naturali virtute et perfectione Deum videret, sed ex gratia, qua libere et volens ostenderet se videndum intellectui creato.

## ARTICULUS VI.

### UTRUM VIDENTIUM ESSENTIAM DEI UNUS ALIO PERFECTIUS VIDEAT.

*Doct. Oxon.* 4. d. 50. q. 5. — *S. Thom.* 1. p. q. 12. a. 6.

VIDENTUR omnes contuentes divinam essentiam, aequaliter omnino videre. Siquidem [*Oxon.* 4. d. 50. q. 5. n. 1.] Matth. 20. scribitur: *singuli acceperunt singulos denarios*. Ubi est sermo de redditione sempiternae mercedis ob temporales labores; ergo si par merces retribuitur laborantibus in vinea, omnes Beati Deum videntes in patria, aequaliter vident: *Visio* [*ib.* d. 49. q. 4. n. 1.] *enim est tota merces*, secundum Augustinum, 1. *De Trinit.* c. penult.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 50. *ib.*] Augustinus, 83. qq. q. 32.: *eandem rem non posse alium alio plus intelligere, non est dubitandum*; quod et probat per hoc, quia aliter intelligens rem quam est, fallitur; ergo cum Beati contuentes Deum sicuti est, falli nequeant, profecto omnes, qui eandem summam rem vident, aequaliter vident.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Augustinus, super Ioan. *homilia* 67. (et adducitur a Magistro, 4. *dist.* 49. c. 4.) *omnium*, (inquit) *erit par gaudium*. Gaudium autem vel est idem quod operatio, vel certe consequitur operationem; ergo aequalis delectatio sequitur ad parem operationem; igitur videntium essentiam Dei, unus alio perfectius non videt, sed magis aequaliter intuentur.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. q. 6. n. 7.*] Sint duo Beatorum inaequaliter essentiam divinam contuentes; igitur ea inaequalitas in actu, aut est ab influxu intellectus active se habentis ad illum; aut a luminis habitu. Si ab intellectu esse dicatur; ergo inaequalitatem actus supernaturalis causat intellectus secundum proprias vires naturales: si vero sit per habitum infusum; igitur nobilior intellectus non habens intensum habitum, ut ignobilior, non poterit aequaliter videre obiectum beatificum; quod videretur inconveniens.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Esto intellectus nobilior et ignobilior habeant aequalem habitum supernaturalem: si dispares sunt actus videndi in patria, utique perfectior est habiturus actum perfectiorem: atqui habitus supernaturales in patria regulariter correspondent meritis acquisitis in via; ergo paribus meritis non retribueretur par gloria et beatitudo; quod est inconveniens.

CONTRA. [*Oxon. ib. q. 5. n. 1.*] Psal. 61. *Reddens unicuique secundum opera sua*; opera sunt inaequalia; ergo etiam videntes essentiam Dei, eaque fruentes, inaequaliter vident atque fruuntur.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib. q. 6. per tot.*] seu Beatorum potentiae (per quarum actus illi obiecto uniuntur beatifico) sint aequales, habitus vero, quibus eleuantur supra vires naturales, inaequales, vel contra, habitus aequales, et potentiae inaequales, visionem et fruitionem essentiae divinae esse inaequalem: ut proinde sit indubitatum, mercedem esse reddendam pro operum mensura; et sicuti differt stella a stella in claritate, ita distinguendos esse Beatos, ut ait Apostolus, 1. *ad Corinth.* cap. 15. per magis, scilicet et minus intensam Dei fruitionem. *Probatio*: effectus ordinarum causarum communis potest esse maioris et minoris perfectionis, tam ex perfectione causae primae, quam secundae: si enim natus est esse minus intensae perfectionis, et intensioris pro mensura causarum eius, profecto aucta una ex illis causis, maior perfectio est in effectum redundatura: sed [*Oxon. 1. d. 17. q. 2. n. 8 — d. 22. q. 2. n. 4.*] potentia est causa prima, habitus vero causa secunda respectu effectus communis; ergo pro diversitate alterutrius causae, alius et alius erit effectus. Sive igitur videntium Deum intellectus sit nobilior, et efficacioris subinde operationis, ut angelicus respectu intellectus humani, sive quis intensiorem habitum promeruerit, semper visio et fruitio erit his in casibus inaequalis: et alioquin non apparet ulla repugnantia, quin circa obiectum sub ratione infiniti cognitum possit esse vel haberi actus perfectior in uno, quam in alio. Hic faciunt dicta *art. 2. et 3. q. 93. Supplementi*; et porro videnda pro praesentis quaesiti exactiori intelligentia. — *Deinde* [*Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 4. seqq. - d. 4. q. 7. et 3. - 2. d. 11.*] in Principe Deo, et Rectore universitatis rerum est ponenda iustitia commutativa, quae proprie est in ordine ad praemia, et poenas rependendas; ut scilicet pro meritis, quasi commutando, reddantur praemia, et pro peccatis supplicia; non quasi proprie sit in Deo talis iustitia, cum nequeat esse, nisi inter aequales, sed secundum



aliqualem proportionem, sicuti inter servum et dominum; ut quemadmodum servus facit quod suum est, ita et dominus reddat, prout decet suam magnificentiam, retribuendo maius bonum, quam servus possit mereri, ac puniendo citra id, quod meritus fuit: atqui hunc Principem et Rectorem non decet paria omnibus irrogare supplicia, ac iisdem plectere poenis, quos legem a se latam constat non pariter esse transgressos; ergo consimiliter nec paria praemia reddere omnibus; quia non omnes pari affectu, studio et diligentia eius mandatis obtemperaverunt. Quotquot ergo cum paribus meritis redire ad patriam contigerit, his paria praemia rependenda esse, non est dubitandum; et qui cum sola gratia baptismali hinc emigrant; vel sanguinis Baptismo abluti, propriorum meritum praerogativa carentes, pares in gloria futuros esse, pro certo tenemus. Credibile est etiam, aliquos ex hominibus, de largitate gratiae divinae, sibi acquisivisse merita Angelorum, ac pari gloria cum illis esse donatos, iuxta promissum Salvatoris: *Erunt sicut Angeli Dei in Coelo. Matth. 22.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 4. d. 50. q. 6. n. 10.*] nomine *denarii* Patres intelligere vitam aeternam, quam parem unumquemque Beatorum accipere certum est. Et tamen interim unum esse alio beatiorem, prout causae effectivae actus beatitudinis sunt magis et minus perfectae, pro indubitato tenemus.

AD SECUNDUM, [*Oxon. ib.*] cum ait Augustinus: *qui intelligit rem aliter ac est, fallitur*; ea *alietas* vel determinat *actum intelligendi*, et sic est propositio falsa; quia omnis intellectus creatus intelligit rem aliter ac est, cum intellectio sit accidens; quod autem intelligitur esse possit substantia; quo sensu Augustini propositio non est alia ab illa Philosophi dicentis; *ab eo quod res est vel non est, oratio dicitur vera vel falsa*: vel *alietas* refertur et afficit *rem*, quae intelligitur; quo pacto intellectus intelligens rem aliter ac in se sit plane fallitur; quia non intelligit rem, quam cognoscere opinatur. Cum hoc tamen bene stat, unum clariorem intelligendi modum habere prae alio, pro ratione et mensura perfectionis suae potentiae intellectivae.

AD TERTIUM dicimus sic: [*Oxon. ib.*] interest referre antecedentia et subsequantia verba Augustini: *Multae*, inquit, *mansiones in una domo erunt, scilicet, variae praemiorum dignitates: sed ubi Deus erit omnia in omnibus, erit etiam in dispari claritate per gaudium*. Vult igitur praemiorum dignitates in dispari gradu futuras in illa domo, ubi mansiones multae sunt; sed et disparem esse claritatem contuentium Deum. Cum itaque subdit, ad disparem claritatem sequi par gaudium in omnibus; profecto non *intensive* intelligit id esse eventurum, sed *extensive*, quatenus de omni re, unde gaudebit unus, gaudebunt et caeteri omnes. Actus ergo fruitionis ac visionis, quoad sui intensivam perfectionem, dispar erit secundum inaequalitatem causae productivae ipsius, et subinde delectatio inde sequens magis et minus intensa sit oportet; quippe quae ad actus proportionem crescat et diminuatur.

AD QUARTUM dicendum, [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 8. seqq.*] non esse in actu visionis beatificae aliquid praecise correspondens uni causarum eius, et aliquid alteri; sed totus ille effectus ex aequo correspondet totali causae, etsi integretur ex duabus necessario. Si esset enim a solo lumine, non foret vitalis nec intellectivus: et si dumtaxat ab intellectu produceretur, minime esset supernaturalis; totus igitur secundum omnem sui perfectio-

nem est a duobus principiis ordinatis in diverso ordine principiandi. Et *cum subditur*; igitur perfectior intellectus, habens habitum minus intensum ac imperfectior, non eliciet visionem parem imperfectioris intellectus; *respondeo*, ad scopum praesentis quaesiti, satis esse ut producat visionem, iuxta perfectionem causae integratae ex intellectu et lumine.

AD QUARTUM respondeo: [*Oxon.* 4. ib. n. 7. seqq. - 2. d. 1. q. 6.] si in dispari intellectu reperiatur habitus luminis aequae perfectus, parem fore visionem utriusque; quia perfectior intellectus non aget toto conatu, secundum quem conatum producit actum suum imperfectior. Neque tali in casu perfectior non erit perfecte beatus, aut conabitur perfectiorem actum producere, nempe, iuxta vires sibi innatas; quia Beatus non potest velle aliquid contra beneplacitum divinum, et praesentis providentiae leges, secundum quas Deus attemperat suum concursum cum Beatis, ut actus, quibus uniuntur obiecto beatifico, correspondeant praerogativae meritiorum. Nihil ergo Beati vivacioris intelligentiae, et parium meritiorum, cum minus natura praestantioribus habent intuitu naturalium prae aliis, quibus sunt in merito pares: nec propterea ulla vis his infertur, per subtractionem concursus attemperati propriae capacitati, sicuti nec aliqua intervenit violentia, ex eo quod non expleatur eorum capacitas naturalis, quae in omnibus est ad summam fruitionem. Quemadmodum ergo haec regitur et moderatur per rationalem appetitum, ita et is regulari debet secundum leges a divina sapientia praescriptas, quibus statutum est, singulis esse reddendam mercedem iuxta eos, quos sustinuerunt labores in praesenti vita, pro observantia mandatorum Dei.

## ARTICULUS VII.

### UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM IPSUM COMPREHENDANT.

*Doct. locis infra cit. — S. Thom. 1. p. q. 12. a. 7.*

VIDETUR visio intuitiva Dei esse comprehensiva ipsius; ac proinde videntes Deum per essentiam eum comprehendere. Nam [*Oxon.* 1. d. 1. q. 1. et 5.] comprehensores contuentes Deum vident ipsum per essentiam, et ut infinitum bonum, ex dictis supra, *art.* 1., nec sub alia ratione foret quietativus se contuentium: sed ex hoc vident ipsum unum in tribus Personis, in quibus subsistit, eo quod infinitus; et exinde omnes aliae perfectiones illis innotescunt; ergo plane comprehenditur a Beatis: tunc enim dicimur aliquid comprehendere, cum nihil eius quod cognoscitur latet videntem: quae fuit Augustini doctrina, *Epist.* 112. c. 8.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 14. q. 2. n. 9.] Possibile est intellectum creatum cognoscere omnia quae relucent in Verbo (ut de Christi anima dicitur 3. *part.* q. 10. *art.* 2. et 3.): sed exinde sequitur eum intellectum videntem omnia in Verbo ipsum comprehendere Verbum; ergo saltem fieri potest, ut videntes Deum per essentiam eum comprehendant. *Probatio minoris*: quo plures effectus cognoscuntur, eo perfectius attingitur causa illorum; ergo potens attingere omnes vel infinitos effectus causae primae, potest et ipsam comprehendere causam primam.

3. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 5. n. 19.] Si repugnaret intellectui Beato-

rum visio comprehensiva essentiae divinae, maxime ob intensivam infinitatem illius; igitur eo quod relationes et personalitates divinae non sint formaliter et intensive infinitae, poterunt comprehendi ab intellectu creato: sed non videtur posse perfecte comprehendi aliquid, nisi simul comprehendatur quicquid est unum realiter cum illo; ergo si comprehendi queunt relationes in divinis, non videtur essentia, cui sunt identificatae, incomprehensibilis.

CONTRA. Ambrosius, *super Lucam, lib. 1. c. 1.* (et approbatur ab Augustino, Epist. 112. c. 5.) *Et ideo (inquit) Deum nemo vidit umquam, quia eam, quae in Deo habitat, plenitudinem divinitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit.*

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 3. d. 14. q. 2. n. 6.] videntes essentiam divinam nec comprehendere id obiectum, nec fieri posse ut comprehendant. Nam obiectum tunc vere ab intellectu comprehenditur, cum inter ea est perfecta commensuratio et adaequatio; adeo ut tanta sit intelligibilitas obiecti, quanta perfectio potentiae tendentis in illud; tunc enim neutrum est respectu alterius excedens, et ita utrumque quasi finitum alteri, quia penitus adaequatum. Unde Augustinus, 12. *de Civit. c. 18. Quidquid, inquit, scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*; non quod absolute finiatur per cognitionem intelligentis, sed quia respectu eius perinde se habet ac si foret finitum. Atqui impossibilis omnino est talis adaequatio et commensuratio inter potentiam finitam et obiectum infinitum; ergo pariter impossibile est infinitum ab intellectu finito comprehendi. *Minor declaratur*; quia [Quodlib. q. 5. n. 2.] nomine entis infiniti intelligimus id quod excedit quodcumque ens finitum, non secundum aliquam determinatam proportionem, sed ultra omnem prorsus proportionem determinatam vel determinabilem; ergo obiectum infinitum excedit omnem potentiam finitam, non in aliquo certo gradu perfectionis, sed ultra omnem gradum assignabilem. Profecto contradictio est tale obiectum comprehendi ab ullo intellectu finito; quia tunc non ultra omnem proportionem finitum excederet, sed magis finito commensuraretur et adaequaretur, et subinde non esset infinitum. Beati igitur videntes Deum minime dicendi sunt ipsum comprehendere; quia [Quodlib. q. 1. n. 19.] id dumtaxat competere potest intellectui divino infinito, inter quem et obiectum infinitum completa et perfecta adaequatio reperitur. Idque perinde esse verum de intellectu animae Christi, dicitur 3. *part. q. 10. a. 1.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 3. d. 31. et 18. - 2. d. 20. q. 1.] Beatos non dici comprehensores, eo quod perfecte *comprehendant* obiectum quo fruuntur vel cui uniuntur per visionem et dilectionem, sed ita magis appellari, quia iam tenent id in quod desiderio ferebantur dum essent in via; iuxta illud Augustini, 9. *De Trinit. cap. ult. : Appetitus inhiantis fit amor fruentis.* Comprehensores igitur dicuntur qui sunt in termino, ad differentiam eorum qui in vita mortali dies ducunt malos; eo quod iis frequenter incommoda multa accidere necesse est. Contra vero illis nihil obvenire potest contra affectionem *commodi*; quia enim coniuncti sunt Deo affectione *iustitiae* perfectissime, etiam exinde summum commodum sentiunt, propter unionem cum summo bono, in quo possident quicquid est desiderabile ad cumulum sempiternae felicitatis. *Cum ergo arguitur*: comprehensores vident Deum sub ratione infiniti, quia unum in tribus; *concedo*, infinitatem illis perspectam esse felicissime;

at *nego* proinde eam visionem esse comprehensivam. Talis quippe nulla dici potest, nisi obiecto adaequetur; huic autem visioni obiectum prae-  
cellit in infinitum. *At instatur*; quia hos videntes nihil latet obiecti quod  
cognoscitur. *Falsum* est; imo infinita eius obiecti latent omnem faculta-  
tem creatam; etsi enim attingatur uti est a parte rei infinitas, cogno-  
scitur tamen finita cognitione et finite. Actus autem [*Oxon.* 1. d. 22. q. 2.  
n. 4.] comprehensivus obiecti infiniti est necessario infinitus intensive, quia  
oportet esse perfectum in ratione actus, sicut obiectum in ratione obiecti;  
igitur infiniti potest esse actus non infinitus; quia sicuti obiectum potest  
esse simpliciter perfectius actu, quatenus est obiectum eius, ita et infinitum  
sine infinitate actus. Etsi igitur Beati videant Deum sicuti est, unum nempe  
in tribus, et infinitum, tamen intelligibilitas eius obiecti, tamquam in infi-  
nitum excedens facultatem intellectus creati, ultra omnem proportionem  
superest intelligenda, et tantumdem latet videntes. Vident ergo infinitum,  
sed finite, ac propterea perfectio ipsius patens est finita, infinita quae non  
atingitur; et nihilominus in eo perfecte quietantur, quia quod prospectui  
eorum obiicitur, excedere eorum intelligentiam in infinitum distincte co-  
gnoscunt. Atque haec fuit expressa mens Augustini *loco citato*: ubi ad  
quem sensum dixerit, tunc aliquid comprehendi cum nihil eius latet viden-  
tem, declarans, subdit: *aut cuius fines circumspici possunt, sicut te nihil  
latet praesentis voluntatis tuae, circumspicere autem potes fines oculi tui.*  
Loquitur igitur expresse de cognitione perfecta finiti obiecti, quod subinde  
potest comprehendi a potentia finita.

AD SECUNDUM, [*Oxon.* 3. d. 14. q. 2. n. 10.] dicendum: cum visio di-  
stincta divinae essentiae, vel infiniti intensive, non sit comprehensiva eius  
obiecti; quia inter actum qui ad obiectum terminatur et ipsum obiectum  
est infinita distantia; multo minus sequitur aut inferri potest, fore ut sit  
obiecti comprehensivus, si terminari dicatur ad infinitum extensive, quod  
in illo relucet, vel ad infinitos effectus causae primae. *Exemplum*: si in-  
telligens definitionem non comprehendit subiectum, multo minus com-  
prehendetur ex eo quod passio illius intelligatur. Consimiliter infinita re-  
lucere in essentia divina, vel posse in effectus infinitos, est ab infinitate  
intensiva illius; quandoquidem igitur non sequeretur comprehendi per  
hoc quod videatur intensiva infinitas, minus potest id deduci ex visione  
infiniti extensive, quod ab infinito intensive est, veluti passio ab essentia.  
Sed de hoc magis *art. seq.*

AD TERTIUM, [*Quodlib.* q. 5. n. 22.] concedo *assumptum* et *nego con-  
sequentiam*; quia et relationes divinae sunt incomprehensibiles ab in-  
tellectu creato, iuxta illud Isaiae 53.: *Generationem eius quis enarrabit?*  
Quod exponens Hieronymus super 1. c. *Matthaei*, de generatione aeterna  
Filii dicit esse intelligendum, *quod*, inquit, *impossibile Propheta dixit  
effectu etc.*: quod autem est impossibile effectui, est incomprehensibile ab  
intellectu finito. *Cum itaque arguitur*: illae relationes non sunt forma-  
liter infinitae, ergo intellectus finitus valet eas comprehendere; *respondeo*:  
intellectui finito est comprehensibile id quod formaliter et positive finitum  
est: sed quod ita non est finitum est ab eo incomprehensibile. Etsi autem  
relationes in divinis non sint infinitae, attamen non sunt finitae: et cum  
ad illarum intellectionem moveat obiectum formaliter infinitum, et subinde  
incomprehensibile, et ipsae similiter incomprehensibiles erunt, utpote in-  
comprehensibili identificatae, non quidem ratione infinitatis formalis, sed



quia nec finitae sunt, nec sane esse possunt, et quia eadem nec movent intellectum creatum, nec aliquid creatum sic motivum eius illas virtualiter continere potest.

## ARTICULUS VIII.

### UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM OMNIA IN DEO VIDEANT.

*Doct. Oxon. 3. d. 14. q. 2. a. n. 9. — Collat. 20.*

*S. Thom. 1. p. q. 12. a. 8.*

VIDENTUR ii, qui contuentur Deum per essentiam, pariter et videre quaecumque in Deo continentur. Etenim [*Collat. 20. n. 4.*] si quaedam dumtaxat et non omnia quae sunt in obiecto illo cernerent, profecto id eveniret aut propter diversitatem speculi repraesentantis, aut propter impotentiam intellectus nequeuntis omnia illa attingere. Non primum; quia essentia divina simplicissima omnia uniformiter repraesentat: nec secundum; quia ea intellectus impotentia in eo sita esset, quod unum obiectum foret perfectius cognoscibile, prae aliis quae conspicit et intelligit: sed nihil perfectius esse aut excogitari potest essentia divina; ergo cum intellectus creatus eam videre queat, multo magis poterit videre quaecumque in illa continentur, cum in perfectione non sint ei comparanda.

2. PRAETEREA. [*Collat. 20. n. 5.*] Intellectus lumine gloriae perfusus, contuens Dei essentiam ut infinitam, in ea perfectissime conquiescit: sed nisi una videret quaecumque in illa continentur, seu infinita, sane non quiesceret; ergo is quem latent contenta in essentia divina non est beatus. *Probatio minoris*; nam cognitis quibusdam dumtaxat, posset concupiscere et reliqua conspiciere: id enim videtur Beatos recta ratione appetere posse; igitur eius desiderium non esset complete expletum; nec possideret quicquid vellet, contra rationem status Beatorum.

3. PRAETEREA. [*Collat. 20. nn. 2. 4.*] Beati aut intuentur Dei essentiam ut formaliter infinitam, aut non ut ex se infinitam. Si non vident eam infinitam; ergo desiderium eorum non potitur ultimo fine, in quo quiescat, atque ita non erunt Beati. Si perspecta ipsis sit infinitas obiecti beatifici; ergo in eo vident omnia quae Deus novit. *Probatio consequentiae*; infinitum est indivisibile et simplicissimum; ergo cum attingitur uti est a parte rei, semper continet infinita, tamquam causa illorum; igitur ea omnia patent, manifesta sunt intuentibus causae primae infinitatem.

CONTRA. [*Quodlib. q. 15. n. 22.*] Creaturae omnes, quae relucent in Verbo Dei, atque continentur in eo ut effectus in causa omnium prima, non spectant ad rationem beatitudinis; nec ad visionem obiecti beatifici sequitur intellectio illarum, tamquam per necessariam sequelam; ergo non ex eo quod Beati Deum videant ut ens infinitum et causam primam, cernunt omnes illius effectus. *Assumptum probatur* [*Oxon. 1. d. 35. n. 13.*] ex Augustino 5. *Confess. c. 4.*: *Beatus est qui te et illa novit, nec propter illa beator.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 3. d. 14. q. 2. n. 9. seqq.*] Beatos videndo divinam essentiam, non contueri in illa omnia quae facit ipse Deus aut facere potest. Et *declaratur ab aliquibus* per hoc; quia non aliter videntur ea omnia in Deo, nisi secundum quod sunt in ipso: sunt autem

cuncta quae fiunt vel possibilia sunt, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sed manifestum est, quo aliqua causa perfectius videtur, eo plures effectus eius in ipsa cognosci; is igitur solus intellectus potest omnes causae cognoscere effectus, qui causam penitus comprehendit; ergo quoniam nullus creatus intellectus Deum comprehendere potest, restat ut nulla eiusmodi potentia creata attingere valeat quaecumque Deus facit aut facere potest, sive omnes effectus primae causae, qui plane sunt infiniti. Tanto igitur aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt. — Verum *haec declaratio non videtur probanda*, quia (ut innuimus *art. praec. Ad secundum*) etiamsi creatus intellectus attingeret omnes effectus primae causae, non propterea ipsam comprehenderet causam; nam ex infinitate intensiva Dei est ipsum continere et posse producere infinitos effectus, quod ad infinitatem extensivam spectat; igitur si Beati non comprehendunt Deum, attingendo ipsius infinitatem intensivam, multo minus sequitur eiusdem comprehensio ex visione infinitatis extensivae: ut si nequeat quis hominem comprehendere intelligendo eius definitionem, multo minus comprehendere poterit, cognoscendo aliquam eius proprietatem. Nam [*Quodlib. q. 7. n. 19.*] cum causa aequivoca respectu effectuum habeat virtutem activam eminentem et non formalem, quia tunc foret causa univoca, cognitis etiam omnibus eiusdem effectibus, adhuc superest cognoscenda ipsius virtus eminentialis per comprehensionem omnium quae formaliter sunt in ea, quoad omnem gradum intelligibilitatis; ergo etsi liceat inferre ex causae aequivocae comprehensione cognosci omnes effectus eius, non tamen e converso; quia cognitio etiam comprehensiva effectuum eius causae non manifestat videnti gradus virtutis eminentialis ipsius causae, sed dumtaxat eorum quae continentur formaliter, vel etiam virtualiter in tali effectu. Quoniam ergo actus attingens omnes effectus primae causae non foret ex eo adaequatus, nec proportionatus obiecto beatifico, in cuius virtute omnes continentur, manifestum est, iuxta dicta in *praeced. art.*, non fore eiusmodi actum causae primae comprehensivum; quia cognitis omnibus eius effectibus, adhuc infinita et ultra omnem proportionem est distantia inter intensivam infinitatem illius et extensivam creaturarum. *Exemplum*: [*Oxon. Prol. q. 1. n. 16.*] sit impossibile alicui intellectui concipere triangulum sub propria ratione, sub qua nihil prorsus eius latet intelligentem, possit tamen abstrahere rationem figurae a quadrangulo, eamque intelligere, certe perinde est illi impossibile concipere primitatem, quatenus est propria passio trianguli, qui est prima figurarum. Nam haec passio non est nata sciri, nisi per trianguli rationem, in cuius virtute eiusmodi passio continetur: posset tamen conceptum primitatis abstrahere ex aliis primitatibus, atque hanc complexionem formare: *aliqua figura est prima*; at non ex ea sequeretur eum habere distinctam et adaequatam cognitionem de triangulo, quod sit prima figura; quia id non est natum sciri nisi per trianguli comprehensionem, quod est sibi (uti supponitur) scitu impossibile. Ita, cum plane impossibile sit Dei infinitatem a potentia finita comprehendere, etsi ad aliam inferiorem infinitatem cognitio eius terminetur, non sequitur tamen comprehensio illius: imo est *fallacia consequentis*, et a *secundum quid ad simpliciter*; quia illud infinitum non est natum comprehendere, nisi ab actu sibi commensurato et adaequate pervadente gradus omnes infinitos intelligibilitatis. — *Deinde*, [*Report. Prol. q. 1.*] videns unum causatum, non propter hoc comprehendit causam,

ut causa eius effectus perfecte: neque videns effectum secundum, propterea videt causam illius effectus, ut causa est perfecte; neque plus de causa, in quantum est causa primi effectus; cum ista sint obiecta disparata; igitur non ex eo quod videat quis omnes effectus, perfectius cognoscit causam, in quantum huius effectus; ergo ex visione omnium effectuum non sequitur comprehendi et causam, in quantum causa. Sed complementum huius sermonis habes 3. *part. q. 10. art. 2.*

Est ergo accipienda ratio *solutionis* ex dictis supra, *art. 4.* (quicquid sit de intellectu animae Christi, qui sane quoad dona gratiarum non venit in numerum cum aliis Beatis, etsi ex his quae sibi attribuantur de facto, iuxta ea quae disseruntur, constet de possibilitate respectu caeterorum Beatorum 3. *p. q. 10. art. 2 et 3.*) Nam [*Quodlib. q. 14. n. 10.*] essentia divina intellectui finito est obiectum voluntarium: *eius enim naturae est non videri, voluntatis videri* (ut inquit S. Ambrosius); quemadmodum ergo ex gratuita voluntate et libere se praebet contuendum iis qui illius visionem meruerunt, ita eadem libertate et voluntate, haec et illa, his vel illis Beatis revelat et alia non revelat, quia non vult talia eis innotescere, sed magis in thesauris scientiae suae inenarrabilis et abyssio iudiciorum suorum latere et penitus abdita esse. Nam ea nosse non spectat ad beatitudinem essentialem, ac subinde, stante visione et fruitione obiecti infiniti, citra omne visionem aliorum, quisque est perfecte et complete beatus: Beatus [*Oxon. 4. d. 10. q. 8. n. 12. — d. 45. q. 4. n. 4.*] enim non distinguitur a non Beato, nisi per visionem et fruitionem obiecti beatifici et eorum quae includuntur in ipso, ut est tale obiectum; ergo cum omnia, quae de obiectis creatis sciri et Deus revelare potest, nec sint obiectum beatificum, nec inclusa in illo, ut tale obiectum est, quia cuncta finita, sequitur eorum scientiam non pertinere ad essentialem beatitudinem comprehensorum, sed dumtaxat ad accidentale gaudium et gloriam, et ut sint coadiutores Dei in procuranda salute electorum, ea ratione et modo quo id ipsis competere potest; ei igitur muneri obeundo necesse est pleraque ipsis a Deo revelari, quo divinam Maiestatem interpellent pro illis, qui inter saeculi aerumnas, perpetuasque vicissitudines, stationem supernae felicitatis intenta acie spectantes, eorum auxilium et patrocinium interno devotionis affectu implorant.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: quia ad visionem obiecti beatifici non essentia, sed divina voluntas movet intellectum creatum, sicuti in potestate moventis est actus substantia, ita et modus eiusdem. Quare etsi essentia sit simplicissimum et uniforme repraesentativum omnium, vel infinitorum intelligibilium, tamen non ostendit ea omnia, nisi cum voluntas voluerit, et quomodo et qualia ostendere voluerit. Quod tangitur de intellectus virtute, qua attingit infinitum *intensive*, non probat debere propterea intellectum creatum intelligere et infinitum *extensive*; quia id est in potestate voluntatis ostendentis. Potest tamen inde deduci possibilitas intelligendi omnia simul; pro qua re videndus *art. 3. q. 10. 3. p.*

AD SECUNDUM est responsio ex dictis; [*Quodlib. q. 15. n. 22.*] cum enim finita omnia non spectent ad rationem obiecti beatifici, ideo hoc unico ostenso et viso, et reliquis ignoratis, adhuc stat essentialis beatitudo et quies perfecta; in tantum ut nihil aliud Beati cupiant scire et videre, nisi quod Deus eis revelare voluerit: ex quibus laetitiae quaedam et gaudium accidentale in Beatis redundat quidem, sed tamen si lateant, nulla

exinde molestia afficiuntur, aut desiderio tanguntur eadem videndi, nec eorum beatitudo aliquod patitur detrimentum; quia (ut dictum est) in tali obiecto non consistit naturae intellectualis felicitas, sed in clara Dei visione et fruitione.

AD TERTIUM dicendum, Beatos intueri obiectum beatificum infinitum, alioquin haud quieturos: sed negandum propterea videre omnia quae Deus videt. *Et cum probatur*; quia tale obiectum a parte rei continet infinita; *respondeo*, continere infinita videnda respectu intellectus quem naturaliter movet; nam a tali perfecte et adaequate infinitum cum comprehendatur, necessario ostendit ea omnia quae in ipso relucent; sed respectu intellectus libere et contingenter moti est continens praecise eorum quae illi libere ostenduntur: non quasi sic comparatum non pariter contineat omnia, sed quia perinde se habet ac si in determinato numero contineret.

### ARTICULUS IX.

UTRUM EA, QUAE VIDENTUR IN DEO A VIDENTIBUS DIVINAM ESSENTIAM, PER ALIQUAM SIMILITUDINEM VIDEANTUR.

*Doct. locis infra citand. - S. Thom. 1. p. q. 12. a. 9.*

VIDETUR quaecumque in Deo a Beatis intuentur per aliquam similitudinem videri. Etenim [*Oxon. 4.d.45.q.1.n.3.et4.-q.3.*] in anima separata manent eadem species intelligibiles quas coniuncta acquisivit, memoriam intellectivam constituentes: sed irrationabile videtur, species in anima separata manere, et actus producere nequire; igitur intellectus una cum speciebus potest elicere intellectionem eorum quae in illis relucent obiectorum; igitur si contingat eadem ipsis ostendi in essentia divina, per eas quibus pollent similitudines ab ipsis intelliguntur: et si quaedam per species attinguntur in Deo, pari ratione poterunt attingi et reliqua quae ibi intuentur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 14. q. 3. n. 4. et 5.*] Angelis et Animae beatissimae Christi Domini inditae fuerunt species intelligibiles omnium quidditatum: sed per visionem essentiae divinae non eas perdiderunt, nec deterioris conditionis effecti sunt, imo sublimioris et praestantioris; ergo per ipsas intelligunt rerum quidditates in Verbo: alioquin cum Deum contuentur, nulli usui ipsis eae species forent; imo frustra collatae atque inditae viderentur.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 14. q. 4. n. 3.*] Si quae a Beatis cernuntur in Deo, per rerum species intelligibiles non viderentur, maxime id esset eo quod dicantur Deum et quae ipsis ostenduntur intuitive videre: sed non est dicenda ea cognitio intuitiva; quia [*ib. 2. d. 3. q. 11. n. 12.*] Beatus nequit habere cognitionem intuitivam singularium in Verbo: et etiamsi cognoscerent intuitive creaturas in essentia divina, non propterea negandae sunt species intelligibiles respectu eius visionis. *Quod probatur*; [*ib. q. 9. n. 6. et 7. - 1. d. 3. q. 6. n. 5.*] nam sensitiva cognitiva intuitive dicitur sentire et attingere proprium obiectum: sed visiva (et alii sensus externi) habet speciem obiecti, quod intuetur; ergo et visio intuitiva potest esse per speciem. — *Amplius*, [*ib. 2. d. 3. q. 9. per tot.*] Angelis beatis indita fuit species divinae essentiae, dum essent in via:



sed, stantibus his speciebus, vident Deum intuitive; ergo visio intuitiva intellectus est a specie obiecti, quod intuetur.

CONTRA. [*Quodlib.* q. 6. n. 8.] Visio Dei quam expectamus est *facialis*, seu terminata ad ipsum Deum ut in se existentem, et non per aliquam ipsius similitudinem: unde Apostolus 1. ad Corint. cap. 13.: *Videmus, inquit, nunc per speculum et in aenigmate; tunc autem facie ad faciem*; ergo si visio intuitiva Dei non est futura per aliquam similitudinem (cum enim abstractiva sit aequae existentis et non existentis, tunc beatitudo posset esse in obiecto non existente, quod est impossibile), neque visio eorum quae cernunt Beati in Deo potest esse per aliquam similitudinem.

RESPONDEO dicendum, contuentes Deum per suam essentiam ea quae in Verbo vident non attingere per aliquas species, sed per eandem essentiam divinam, ad quam visio eorum terminatur, iuxta dicta *art. 4. iterum repetito. Declaratio*: quae a Beatis videntur in essentia divina attinguntur per visionem intuitivam: ad hanc cognitionem intuitivam non requiruntur, nec facere possunt similitudines illorum ita visorum; ergo eorum quae in Verbo Beati vident non habent similitudines vel species intelligibiles efficientes, vel quomodolibet deservientes intuitivae visioni. *Probatio maioris*: tunc [*Oxon.* 1. d. 2. q. 7. n. 42. - 3. d. 14. q. 3. n. 4.] aliquid dicitur intuitive cognosci, cum vel attingitur in sua actuali existentia, sic ut terminet actum potentiae ut obiectum ei praesens atque realiter in se existens, vel in alio eminenter continente totam entitatem ipsius: Deus autem eminenter continet quidquid entitatis est in omnibus, quae sunt per participationem entis infiniti; ergo et quoad cognoscibilitatem eorum omnium; ergo intellectus attingens contenta eminenter in essentia divina intuitive ea videt et longe perfectius cognoscit ac si in propria earum existentia cognosceret. *Probatur itaque minor principalis*: [ib. 4. d. 45. q. 2. n. 12. — 2. d. 3. q. 11. n. 12. - *Quodlib.* q. 6. n. 8.] species intelligibilis uniformiter repraesentat rem cuius est, seu existat seu non existat, seu sit praesens seu absens, etiamsi per ipsam existentia rei cognoscatur. Non enim oportet cognoscentem existentiam rei attingere ipsam rem intuitive. Cum igitur ad cognitionem intuitivam necessario debeat concurrere obiectum reale, vel ipsa res ut praesens in se, vel in alio eminenter eius contentivo, profecto haec cognitio esse nequit a specie vel similitudine aliqua, quae non necessario pendet a re in sua reali existentia praesente potentiae tendenti in illam. *Maior* ex eo patet, quia communiter ponuntur species intelligibiles ut intellectus habitualiter perfectus per illas, in absentia eorum quae repraesentant obiectorum, exire queat in actum, atque intelligere ea quae alias sine iis similitudinibus haud cognoscere valeret: quaecumque igitur a Beatis in divina essentia videntur minime per eorum similitudines attinguntur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM ET SECUNDUM est eadem responsio. Concedendum [*Oxon.* 3. d. 14. q. 3. n. 4. et 8. - *Quodlib.* q. 14. n. 14.] est enim in anima separata superesse species quas in corpore acquisivit: et Angelos, Animamque Christi beatissimam ornari speciebus inditis vel infusis in primo instanti creationis; iisque subinde speciebus posse uti cum libuerit, nec proinde ipsis fore superfluas, sed potius complentes naturalem potentiam, omnemque addentes perfectionem cuius sunt naturaliter capaces: sed tamen quae per ipsas species cognoscuntur non attingi in Verbo, sed magis

in genere proprio; propterea quod quum aliquid per suam propriam speciem cognoscitur, ea cognitio terminatur ad ipsam rem in se, seu in specie relucens: cognitio vero eorum quae attinguntur in essentia divina non terminatur ad ipsas res in se, sed quatenus relucens in obiecto, in quo eminentialiter continentur, divina voluntate movente intellectum creatum ad eorum intellectionem, terminatam non quidem ad obiecta cognita, sed ad id in quo relucens. Etsi igitur Beati habeant species eorum quae ipsis ostenduntur in essentia divina, nihil tamen eos iuvant ad intelligenda quae repraesentantur in Verbo, cum intuitive attingantur: sed inserviunt intellectioni abstractivae, quam habere possunt de iisdem obiectis cognoscendis in genere proprio, de quibus propterea verbum proprium gignitur a memoria praeeistente: quod tamen verbum non gignitur per visionem eorundem obiectorum in essentia; quia nulla praeeexistit eorum memoria distincta: sed primum sunt in intelligentia, quae non gignit verbum, sed solius memoriae est proles.

AD TERTIUM respondeo, concedendo *sequelam maioris*, iuxta dicta in *solutione*. Et cum *improbatur primo*, quia Beatus non habet cognitionem intuitivam singularium in Verbo; *dico*, id verum esse, quatenus ad cognitionem intuitivam concurrat obiectum, ut in se praesens. Nam [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. et d. 36.] revera lapis relucens in Verbo non concurrat ad visionem intuitivam sui causandam ab intellectu creato. Cum enim ut relucens habeat dumtaxat esse cognitum, nequit movere aliquem intellectum ad cognitionem intuitivam sui. Movetur ergo intellectus creatus ad talem cognitionem a voluntate divina, libere causante eam, et non ab obiectis cognitis, ad quae deinde terminatur, quatenus relucens in obiecto primario. — *Ad secundam improbationem*, [2. *Metaph.* q. 2. n. 19. — *Oxon.* 3. d. 14. q. 4. n. 3.] concedendum est sensus externos, saltem aliquos, attingere intuitive propria sensibilia per species, concurrentibus una cum ipsis sensibus ad eas sensationes. Nam quia species sensibilis praecise repraesentat obiectum quatenus actu existens, adeo ut si non existeret, nequiret ita repraesentare, imo nec produci ab obiecto sensibili, hinc fit ut sensus per speciem attingat sensibile sensatione intuitiva, idest, terminata ad obiecti existentiam, ut sibi per speciem praesentem. Unde si visus posset habere speciem in absentia obiecti, numquam illa species esset principium intuitive cognoscendi sive videndi obiecta visibilia. At alia est ratio sensuum internorum et intellectus: cum enim hae potentiae organicae et inorganicae ob ampliorem virtutem attingere queant obiecta, etiam absentia et non existentia, non debuerunt similitudines quibus ornantur et instruuntur repraesentare obiecta dumtaxat sub ratione qua existunt et praesentia sunt; quia tunc haud data ipsis fuisset virtus illimitatioe ea qua pollent sensus externi. Etsi igitur intellectus ornetur specie intelligibili rei visae in essentia divina, ea res si moveret intellectum tendentem in ipsam, non ageret in potentiam ut in specie relucens, sed magis quatenus in se praesens; ergo quoniam obiectum ut relucens non movet, sed id efficit ac praestat voluntas divina, gerens vicem ac supplens ea quae faceret obiectum in se praesens, nequaquam dici potest nec debet visio illa intuitiva procedere a similitudine obiecti, si intellectui inest. Non negamus ergo intellectum intuitive videntem lapidem in Verbo habere eius similitudinem intelligibilem, sed affirmamus ad eam visionem tunc speciem non agere, sed tantum vel obiectum in se praesens, vel aliquid efficiens id quod

obiectum in se praesens esset praestaturum atque effecturum. — *Ad tertiam improbationem*, [Quodlib. q. 13. n. 19. — Oxon. 2. d. 3. q. 10. n. 13. — q. 9. n. 6.] concedo Angelis inditam fuisse speciem divinae essentiae, pro eorum statu viae; ac Beatos eam retinere in faciali Dei visione: siquidem intuitiva et abstractiva eiusdem obiecti simul sese compatiuntur, cum aliud et aliud sit formale motivum utriusque. Et sicuti Angelus potest se cognoscere intuitive et abstractiva, ita et alia quaecumque obiecta. Unde et Beati dicuntur habere de creaturis cognitionem *matutinam*, scilicet intuitivam in Verbo; et abstractivam, prout cognoscuntur in genere proprio per proprias eorum similitudines, quae cognitio *vespertina* appellatur.

## ARTICULUS X.

UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM  
SIMUL VIDEANT OMNIA QUAE IN IPSO VIDENT.

*Doct. Oxon. 3. d. 14. q. 2. a. n. 16. — Report. ib. a. n. 22.*  
*S. Thom. 1. p. q. 12. a. 10.*

VIDENTUR Beati contuentes Deum per essentiam simul inspicere omnia quae in ipso vident. Etenim [Oxon. 3. d. 14. q. 2. n. 17. — Prol. q. 3. (4. lat.) n. 27.] secundum Augustinum, 15. *De Trinit. c. 16. : Non erunt volubiles* (in patria scilicet) *nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes : sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus*; igitur videntes Deum visione intuitiva, simul unicoque actu conspiciunt quaecumque Deo ipsis ostendere placuerit.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 3. q. 6. n. 1.] Ideo nos nequimus plura simul intelligere, quia multa per diversas species intelligimus: diversis autem speciebus non potest intellectus unicus simul actu informari ad intelligendum per eas: sicut nec unum corpus potest una diversis figuris figurari; ergo quum aliqua plura intelliguntur, una eademque specie simul intelliguntur: sed quae in Deo conspiciuntur non videntur per proprias similitudines, sed per unam Dei essentiam, iuxta dicta in *praec. art.*; ergo simul et non successive ea omnia videntur: quemadmodum in unica specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum et caetera quibus integratur et consistit.

3. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 14. q. 2. nn. 9. seqq.] Si repugnaret Beatis simul intelligere omnia quae Deus ipsis manifestat, id verum perinde esset de intellectu animae Christi; cum sit finitus in entitate, ut intellectus caetorum Beatorum: id autem videtur inconveniens et contrarium dictis Sanctorum, asserentium in primo instanti suae conceptionis simul vidisse omnia, et praeterita et futura; et si potuit omnia futura unico intuito in Verbo videre, non est ratio, cur non potuerit et caetera omnia, quae non sunt aliquando futura, sed solum possibilia pariter in eodem obiecto cognito contueri.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 13. seqq.] Quo plura numero a potentia finita attinguntur, eo indistinctius videntur; quia nequit potentia finita eadem attentione perinde attingere plura, ac pauciora: quaecumque autem in Verbo a Beatis cernuntur, distinctissime et perfectissime videntur; ergo non uno eodemque actu simul omnia inspiciuntur.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. ib.] etsi probabile sit intellectum

animae Christi simul attingere in Verbo quaecumque videt, alios nihilominus Beatos non omnia simul contueri, sed cum successione: quamquam quaecumque asseruntur *de facto* concessa fuisse intellectui animae Christi, *de possibili* non repugnent intellectui creato, ex ratione intellectus. Et quidem quantum attinet ad intellectum animae Christi, est videndus *art. 3. q. 10. tertiae partis*, ubi habes modum defendendi, eius animam in Verbo vidisse ac videre actu infinita sibi a primo instanti conceptionis suae in Verbo ostensa. Etenim attribuenda est illi omnis perfectio, cuius est capax aliqua creatura: perfectionis est autem in ipso attingere simul omnia, quae in Verbo relucent, uno eodemque actu intelligendi ad infinita terminato; ergo si rationes, quibus contrarium quidam persuadere nituntur, sunt solubiles, oppositum earum veluti probabilius est tenendum: *Quiquid enim* (inquit Augustinus 3. *De lib. arbit.*) *tibi vera ratione melius occurrit, scias hoc Deum magis fecisse, quam non fecisse.* Unde Magister 3. *dist. 14. cap. 2.* dicit, Christum, quemadmodum caetera Spiritus Sancti dona sine mensura accepit, ita et sapientiam accepisse non ad mensuram; ac propterea simul videre omnia, quae Verbum videt, licet alioquin intellectio infinita Dei in infinitum excedat intellectionem animae Christi. Quamvis etiam haud improbabile sit, Christi animam videre omnia non actu, sed *quasi habitualiter*, pro quanto habet sibi praesens Verbum ostensivum omnium, quae sibi placuerit videre successive, ut declarabitur 3. *part. quaest. 10. art. 2.*; quia cuicumque virtuti activae finitae correspondet aliquis effectus adaequatus intensive, et extensive plures; adeo ut supra illos sese extendere non possit: soli enim infinitae virtuti nihil extra illam adaequatur: magis tamen videtur congruere excellentiae animae Christi et conformius esse dictis Sanctorum, attribuentium Christo omnem perfectionem, quae infra Deum esse potest in creatura; praesertim cum non ponatur is intellectus activus respectu infinitarum intellectionum, sed receptivus unius visionis essentiae ad objecta infinita, ut innuimus supra *q. 7. a. 4. § Ad tertium.* — At [*Oxon. 4.d.45. per tot. — 2. d. 33. n. 3. — d. 1. q. 5. n. 3. — Prol. q. 3. (4. lat.)*] alia omnino est ratio de caeteris Beatis, qui omnes sunt membra unius capitis, qui est Christus. Quemadmodum ergo caput decet habere omnem perfectionem facientem ad capitis eminentiam, unde in membra omnes descendunt influxus: ita cum nulli membrorum conveniat par excellentia, nec aliqua subinde earum perfectionum, quae Christum consequuntur, recta ratione ipsis attribui potest. Cum enim nequeant ordinate velle videre in Verbo, nisi ea quae divina voluntas ipsis ostendere voluerit; et ad conditionem membrorum corporis mystici non consequatur debere omnia, quae vident, simul videre; quemadmodum successive decet divinam providentiam ipsis quaedam revelare, quae concernunt statum beatitudinis eorum, ut nempe sint coadiutores Dei in procuranda electorum salute, mediis eorundem intercessionibus; ita et successive eadem contueantur oportet. Idque nedum est verum de orationibus viatorum, quae ipsis a Deo revelantur eo ordine quo in Ecclesia fiunt, de quibus subinde dici posset, evenire ut non simul intueantur; quia non simul revelantur, ut nec simul fiunt; sed etiam de compluribus complexionibus necessariis. Si enim immobilitati status eorum non repugnat de novo et successive intelligere contingentia, quae a Deo ipsis ostenduntur; consimiliter nec repugnabit, aut ullum inconveniens erit, eos de novo intelligere, ac cogno-



scere aliquod verum necessarium, quod prius perspectum non habebant; et ex una simili veritate necessaria aliam deducere veritatem: etsi haec nova cognitio dicenda esset rei in genere proprio intellectae, et non scientia beata; qua ratione negandum est Christi intellectum discurrere, aut ex noto vero aliud deducere ignotum; quia ipsa novit omnia a principio, ac nihil omnino eius intellectum latuit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 3. d. 14. q. 2. n. 17.] primo, iuxta dicta *in solutione*, Augustini auctoritatem esse intelligendam de anima Christi, de qua sola tamquam beatissima, videtur probabile, non habere cogitationes volubiles, ac proinde omnia attingere in Verbo actualiter. At de caeteris Beatis, de facto non videri concedendum; quamvis si uni intellectui creato id non repugnat, sit possibile respectu omnium aliorum. — *Respondeo* etiam, [*Oxon.* Prol. q. 3. (4. lat.) n. 27.] Augustini auctoritatem minus cogere, cum non assertive id dicat, sed dubitando: *fortasse*, inquit, *non erunt ibi volubiles etc.*, nec intendit asserere eo loci id ad quod adducitur, sed magis (ut constat ex litera) verbum nostrum, vel distinctam cognitionem essentiae divinae et contentorum in ea, non esse aequale Verbo Dei, quantumcumque perfectum esse intelligatur. — *Denique*, potest etiam dici, Augustinum voluisse non esse in patria volubiles cogitationes nostras, sed scientiam nostram unico intuitu videre, quatenus unico intuitu videntur essentialia in Deo et quae ex natura rei insunt obiecto beatifico: at prout respicit visio beata obiecta secundaria, quae in Deo continentur, non oportere unico intuitu omnia simul attingi.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 10.] cum simul stet intellectum creatum intueri essentiam divinam et praeterea intelligere plura disparata in genere proprio, non eadem quidem intellectione, sed potius diversis iuxta diversitatem specierum una concurrentium cum intellectu ad expressionem eorum quae virtualiter continent obiectorum, videtur *assumptum* negandum, praesertim cum ipsi potentiae visivae conveniat plura simul distincte intueri, diversis visionibus. Et *cum probatur*, quia nequit intellectus informari diversis speciebus, sic ut per ipsas simul intelligat, sicut nec corpus diversis figuris figurari; *respondeo*, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 6. n. 29. - q. 2. n. 18.] nullam esse paritatem corporis et specierum intelligibilium, vel intellectionum; quia species et intellectiones carent in mente ea ratione impossibilitatis, quam habent diversae figurae respectu unius corporis. Unde, secundum Aristotelem et Comment. 7. *Metaph.* text. c. 23. rationes oppositorum non sunt oppositae in intellectu: et sane si duae intellectiones obiectorum diversorum haberent oppositionem in intellectu, eandem viderentur habere oppositionem et species illarum. Quapropter absolute negandum est, per unicam speciem plura disparata intelligi posse, nisi unum includatur in alio, ut pars eius essentialis, sicuti exemplificatur de homine et animali; vel nisi sint obiecta necessario connexa, ac veluti subordinata, ut paries et tectum et alia id genus respectu domus unius. Et *cum subditur*: quae in Deo videntur, non per eorum similitudines, sed per unicam Dei essentiam videntur; ergo simul omnia conspiciuntur; *respondeo*: si specificetur deductio ad animam Christi, concedo id probabile esse et forte opposito probabilius; sed nequaquam extendi debere ad omnes Beatos; quia non repugnat immobilitati status eorum, aliquid de novo et successive intelligere in genere proprio: quemadmodum et successive cognoscunt quae ipsis in dies a Deo

revelantur, ut dictum est *in solutione*; neque aliqua conditio membrorum corporis mystici id necessario de facto videtur postulare.

AD TERTIUM est responsio ex dictis: putamus enim [*Oxon.* 2. d. 14. q. 2. nn. 9. seqq.] esse attribuendam omnem excellentiam animae Christi; ac subinde intelligere, ac intellexisse omnia simul in Verbo a primo instanti suae conceptionis: nec propterea repugnare omni intellectui creato parem perfectionem.

AD ARGUMENTUM *in oppositum* [*Oxon.* ib. nn. 13. seqq.] quatenus videtur concludere impossibilitatem respectu intellectus creati videndi omnia simul in Verbo; *dicendum*, ea ratione probari intellectum creatum elicere non posse simul plures intellectiones, quibus pari distinctione et claritate intelligat plura ac pauciora; at si respiciat eas aliunde causatas, posse perinde cuncta intelligere, ad quae illae terminantur: sicuti putamus factum esse cum anima Christi; ac proinde aequae distincte vidisse omnia ac quaedam ex illis: quae autem conveniunt de facto intellectui animae Christi, eadem posse competere omni intellectui creato, non est ambigendum. Sed videnda q. 10. 3. p.

## ARTICULUS XI.

### UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT VIDERE DEUM PER ESSENTIAM.

*Doct. Oxon.* 4. d. 49. q. 12. — *Report. ib.* q. 11. — *S. Thom.* 1. p. q. 12. a. 11.

VIDETUR aliquis in hac vita posse videre Deum per essentiam. Etenim [*Oxon.* 4. d. 49. q. 12. n. 1. — *Report. ib.* q. 11. n. 1.] Christus in hac vita erat nobiscum viator et mortalis, et tamen videbat Deum per essentiam; erat enim perfecte beatus; nulla est ergo repugnantia, aliquem in praesenti vita videre Deum per essentiam.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* et *Report.* loc. cit.] Augustinus, 83. qq. *quaest. antepenult.*, disertis verbis affirmat, Paulum in raptu, cuius ipse meminit, 1. *ad Corinth.* c. 13., vidisse Deum eo modo quo Beati in patria divinam essentiam contuentur: et tametsi ea visio fuerit ad aliquod breve tempus, potuit nihilominus Dei potentia conservari et continuari per totam vitam eius; ergo fieri potest, ut factum est, ut aliquis in praesenti vita videat Deum per essentiam.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* et *Report.* loc. cit.] Visio et fruitio essentiae divinae non recipiuntur in corpore, sed in anima, quae mediis suarum potentialium actibus obiecto beatifico unitur; igitur nihil ex parte corporis se tenens impedit quin videatur Deus; ergo nec mortalitas quae conditio corporis est, ullum impedimentum afferre potest visioni essentiae divinae.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* et *Report.* loc. cit.] Si a mortalitate praesentis vitae sit, ut stante tali conditione, Dei visione careamus; igitur cum nobis insit naturale desiderium videndi Deum per essentiam, pariter idem desiderium se extenderet ad finem praesentis vitae, adeo ut naturali appetitu desideraretur mors, qua tolleretur impedimentum visionis divinae. Hoc autem est contra Apostolum, 2. *ad Corinth.* c. 5. dicentem: *Nolumus expoliari, sed supervestiri*; ergo naturali appetitu non desideramus mortem, sed magis perseverare in vita, etiam mortali.

5. PRAETEREA. [*Oxon. et Report. loc. cit.*] Secundum Augustinum, 13. *De Trinit. c. 4. Incognitum amari non potest*: quemadmodum igitur aliquis amatur, ita et cognoscitur. Sed Deus in praesenti vita immediate diligitur; ergo et immediate cognoscitur: ac per consequens in praesenti vita potest videri. *Et si dicatur*, quia in praesenti vita Deus cognoscitur abstractivè, non intuitivè, ut in vita immortalì; *contra*: actus quo nunc cognoscitur Deus et quo cognoscetur in patria sunt eiusdem speciei: obiectum enim est idem et potentia eadem; ergo si intellectus in vita mortali potest in unum illorum, poterit et in reliquum.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 2. — Report. ib. n. 2.*] Exodi 33.: *Non videbit me homo et vivet*; ubi Glosa: *Deus in hac vita mortali videri non potest*. Quod et Augustinus, 13. *De Trinit. c. 8.* probat per hoc, quia tunc beatitudo amitteretur per mortem, idque homo sciret; nam non ignoraret se moriturum; igitur aut volens amitteret; et tunc beatitudo sibi non esset summum volubile: aut nolens; ergo timeret imminens damnum et tristitia afficeretur: aut nec volens nec nolens; et tunc is Beatus non curaret de maximo bono suo; quod est inconveniens. Nequit ergo homo in vita mortali esse beatus.

RESPONDEO [*Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 3. — 4. d. 45. q. 2. n. 3. — Quodlib. q. 6.*] Deum videri non posse per essentiam a puro homine, nisi ab hac vita mortali separetur. *Aliqui ita declarandum putant*: modus cognitionis sequitur modum naturae cognoscentis; ergo quamdiu anima nostra est in corpore mortali, aliud cognoscere nequit, nisi formas in materia, vel quae per eiusmodi cognosci possunt. Per naturas autem rerum materialium divina essentia cognosci non potest; cum impossibilis sit aliqua similitudo divinae essentiae repraesentativa; oportet ergo hominem excedere ex vita mortali, ut Deum videre queat. Cuius rei etiam signum est, quia quanto magis anima nostra a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior: unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis magis divinae revelationes percipiuntur. Ergo elevatio ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, exigit separationem ab hac vita mortali. — *Quantum ad assumptum probationis attinet*, supra *art. 4.* fuse extitit declaratum, qualiter habet instantias, et negandum proinde absolute videtur; quia cognitio potest esse obiecti habentis modum essendi superiorem ac sit modus essendi cognoscentis. Quare ex illo principio inferre, animam existentem in corpore mortali non posse Deum attingere per essentiam, conclusio vera deducitur, atque innititur falso fundamento. Similiter possibile esse speciem divinae essentiae, ostensum est supra *art. 2.*; licet tunc anima non videret per illam Deum cognitione beata. Haec enim cum sit perfectissima, necessario est intuitiva; possibilis vero haberi per similitudinem est dumtaxat abstractiva. — *Contra signum* arguitur; nam non ideo in somno videntur vera, quia anima recedit a corpore in operando, ut ab obiecto; quia tunc profecto quo somnus esset profundior, eo magis immaterialia viderentur; id autem esse falsum constat, quia experimur somnia non accidere in somno profundissimo, sed in tenui. Nihil igitur aliquis in somno vel extasi videt, nisi causa extrinseca intellectum eius immutet; et si de congruo talis magis dispositus videatur, quatenus non est distractus circa alia obiecta, tamen revera maius miraculum est a Deo revelari quaedam in somno, quam in vigilia; quia naturale est hominem in somno carere usu rationis, quo tamen pollet in vigilia.

*Dicendum* est ergo, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 12. n. 3. seqq. — *Report.* ib. q. 11. n. 3. seqq.] de potentia Dei absoluta non repugnare hominem in praesenti vita videre divinam essentiam, etsi id fieri nequeat secundum legem ordinariam a sapientia divina praefixam. *Declaratio*: nam si quae hic occurreret repugnantia, sane vel esset ex parte *agentis*, vel ex parte *passi*, in quo reciperetur visio intuitiva divinae essentiae. Respectu Dei nulla est implicantia, quia potest homini mortali infundere visionem intuitivam sui, vel immediate, vel praevisis dispositionibus ab ipso producendis, quaecumque tandem requiri dicantur. Ex parte autem hominis mortalis, si absolute id repugnaret, ne animae quidem Christi potuisset ea perfectio communicari, dum esset nobiscum viator et mortalis: imo anima omnino esset incapax beatitudinis. Omnis igitur ratio repugnantiae refundenda atque accipienda est ab effectu visionis beatae, qui de lege ordinaria est impossibilis mortalitati; quia enim gloria animae regulariter redundat in corpus sibi unitum, et corpus gloriosum est impassibile ac immortale, nequit visio beatifica communicari animae in corpore mortali; quia tunc tale corpus foret mortale et immortale, obnoxium passionibus mortalitatem consequentibus et immune ac incapax illarum. Non est ergo repugnantia aliqua *formalis*, sed dumtaxat *virtualis* ratione effectuum impossibilium, quatenus unus effectus alteri contrarius opponitur virtualiter causae alterius effectus. Et quoniam hanc virtualement impossibilitatem Deus de potentia absoluta potest impedire, praeveniendo ne effectus, qui alias consequeretur gloriam animae, insit, per non redundantiam gloriae animae in corpus, eiusque portionem inferiorem, quomodocumque et qualitercumque id evenire ponatur, ut factum esse cum Christo credimus; ideo absolute et simpliciter fatendum est, homini in vita mortali communicari posse visionem intuitivam divinae essentiae; quo in facto duplex miraculum interveniret: alterum quidem, quia communicaretur beatitudo in via; alterum vero, quatenus impediretur effectus causae naturalis per efficiens supernaturale.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* ib. n. 7. — *Report.* ib. n. 10.] concedo Christum, dum esset viator, extitisse simul beatum; at id per miraculum evenisse, ut simul fuerint beatitudo et mortalitas propter repugnantiam effectuum. Nam nec corpus Christi perfundebatur, nec participabat de animae gloria, eo modo quo eius est capax, citra quam participationem animae beatitudo non est omnino perfecta; dolor enim partis sensitivae redundabat usque ad superiorem partem animae contra effectum beatitudinis.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* et *Report.* loc. cit. — *Oxon.* 2. d. 3. q. 9. n. 8.] si Paulus vidit divinam essentiam, ut ipse testari videtur 2. ad Cor. c. 12., exinde evidenter concludi, simpliciter et absolute non repugnare purum hominem videre Deum per essentiam; quam subinde visionem Deus potuit per totam vitam continuasse. Verum id fieret, non iuxta legem communem, qua statutum est praemium sempiternae vitae esse rependendum in termino mortalis vitae, sed per specialem Dei providentiam.

AD TERTIUM [*Oxon.* et *Report.* 4. loc. cit.] concedendum est, corpus non esse susceptivum beatitudinis, eo modo quo anima beatur; esse tamen susceptivum suo modo, ex qua deinde corporis beatitudine quiddam effectus naturaliter consequuntur, qui sunt mortalitati praesentis vitae impossibiles, ut expositum est.

AD QUARTUM respondeo sic: [*Oxon.* et *Report.* loc. cit.] vita praesens hominis, in quantum vita, non repugnat beatitudini; sed id solummodo



evenit in quantum est mortalis. Unde nemo est qui naturaliter appetat dissolvi, sed magis supervestiri; quia maxime concupiscit id quo semper possit esse immortalis vita sua.

AD ULTIMUM dico [Oxon. ib. n. 8. - Report. ib. n. 9. et 11.] Deum pro praesenti vita utique posse cognosci ac diligi immediate, non distincte et in particulari, sed in communi et confuse: at eiusmodi cognitionem, et dilectionem Dei minime esse *per essentiam*, aut quid hominis perfecte quietativum, ut est evidens; quia ultima perfectio et quies eius consistit in cognitione intuitiva, ac dilectione illi correspondente. Et *cum instatur*, quia intuitiva, et abstractiva eiusdem potentiae circa idem obiectum, sunt eiusdem rationis; *respondeo*: quamvis eadem sit potentia abstractiva et intuitive cognoscens idem obiectum, sunt tamen ii actus specie differentes; nam obiectum est quidem idem *materiale*, sed quia actus sunt alterius et alterius status, exigentes dispositiones in potentia diversae rationis, *formale* obiectum unius status differt plusquam specie ab obiecto formali alterius status. Consimiliter aliud est lumen in via, quo abstractiva cognoscitur Deus, et aliud in patria, quo per essentiam attingitur: ideo actus sunt specie differentes. Denique, obiectum motivum actus abstractivi est species vel similitudo rei, intuitivi vero est ipsa res in se praesens; nequeunt ergo ii actus esse eiusdem rationis.

AD ARGUMENTUM *in oppositum*, [Oxon. ib. n. 6.] et ad omnes auctoritates Scripturae et Sanctorum, quatenus possunt adduci ad suadendam omnimodam rei impossibilitatem, est responsio ex dictis. Nam repugnat hominem videre Deum in vita mortali, nedum quia nonnisi miraculo foret adscribendum, si alicui concederetur, ut Paulo: sed aliud miraculum praeterea interveniret, quo scilicet impediretur causa naturalis, ne in productionem sui naturalis effectus exiret. Et ideo id esse possibile affirmamus de sola Dei potentia absoluta.

## ARTICULUS XII.

### UTRUM PER RATIONEM NATURALEM DEUM IN HAC VITA COGNOSCERE POSSIMUS.

*Doct. Oxon. 1. d. 3. q. 1. — Report. ib. — Miscellan. q. 5. n. 22.  
Collat. 13. — S. Thom. 1. p. q. 12. a. 12.*

VIDETUR per naturalem rationem haud nos posse cognoscere Deum in hac vita. Nam [Oxon. 1. d. 3. q. 1. n. 1.] 2. *Metaph. text. c. 11. et 12.: Infinita non contingit cognoscere*; ergo nec infinitum. *Probatio consequentiae*; eadem videtur esse proportio intellectus ad infinita ac ad infinitum; quia aequalis excessus, vel non minor, cum utrobique sit infinitas; ergo si propter eum excessum nequimus intelligere infinita, pariter nec infinitum.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Secundum Philosophum, 3. *De Anima* text. c. 20. et 39., *Phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum*; ergo intellectus nihil intelligit, nisi cuius phantasma potest per sensum apprehendere: Deus autem non habet, nec habere potest phantasma; ergo nec a nobis in hac vita est cognoscibilis.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] 2. *Metaph. text. c. 11. Sicut se habet oculus nocturnae ad lumen Solis, sic intellectus noster ad ea, quae sunt manifestissi-*

*ma naturae.* Sed impossibile est oculum noctuae intueri lumen Solis; ergo et intellectum nostrum in hac vita cognoscere Deum, qui est infinitae intelligibilitatis. Unde Gregorius, lib. 1. Homil. 8. super Ezechielem: *Quantumcumque mens nostra, inquit, in contemplatione Dei profecerit, non ad illud quod ipse est, sed ad illud quod sub ipso est attingit.*

CONTRA. [Oxon. ib. q. 4. n. 2.] Paulus, 4. ad Roman. c. 1. diserte testatur, Philosophos naturali lumine intellectus agnovisse Deum rerum omnium Conditorem, per ea quae ab illo facta sunt; et quoniam, ut fas erat, ei gloriam non dederunt, nec gratias egerunt, ideo erravisse in cogitationibus suis, ac obscuratum esse insipiens cor eorum.

RESPONDEO dicendum, per rationem naturalem in hac vita Deum nos cognoscere posse. Et quoniam multiplex potest intelligi cognitio nostra, ut per ipsam attingimus Deum, ad videndum quae et qualis sit ea, de qua loquitur solutio, esto:

*Primum dictum:* [Oxon. ib. q. 2. n. 16. — Report. ib. q. 1. n. 9. — Miscell. q. 5. n. 22.] ex puris naturalibus nequimus habere eam cognitionem de Deo, qua attingitur res ut existens, vel quatenus in sua existentia praesens. Et quamquam hoc *supra art. 4.* fuse extiterit declaratum, tamen rursus *probatur breviter;* quia eam Dei cognitionem nequit habere viator, per quam ipse ponitur extra statum viae: sed cum attingitur Deus, ut in se existens, et in sua existentia praesens, talis cognoscens est extra statum viae; ergo id viatori repugnat. Minor est evidens; quia cognitio, qua cognoscitur Deus ut in sua existentia praesens, est nuda et aperta visio Dei, qualem habent Beati in patria, qui iam excesserunt statum viae. Sed videndus *art. citat.* praesertim *iterum repet.*

*Secundum dictum:* [Miscell. ib. — Oxon. l. cit. n. 3. seqq. — Report. l. cit. n. 3. seqq.] Deus ex puris naturalibus non potest cognosci a viatore conceptu simplici, proprio et distincto, abstractivo. *Probatio:* quando aliquid cognoscitur conceptu proprio et simplici, talis conceptus est causatus ab eo, quod sic cognoscitur: sed Deus non causat naturaliter conceptum sui in intellectu nostro; ergo nequit in hac vita a nobis cognosci conceptu simplici. Atqui neque talis conceptus potest in nobis gigni ex creaturis; nam nullum obiectum causat conceptum simplicem alterius obiecti, nisi contineat illud *virtualiter*, ut subiectum propriam passionem; vel *formaliter*, sicut inferius continet superius, quo et essentialiter constat. Sed neutro modo fieri potest, ut Deus in obiectis creatis contineatur; imo contra rationem posterioris essentialiter est, ita suum prius continere; ergo per nullum obiectum creatum potest causari in intellectu nostro conceptus simplex proprius ipsi Deo. Potest igitur eiusmodi conceptus dumtaxat causari a voluntate divina in nobis: sed hoc transcendit scopum praesentis quaesiti.

*Tertium dictum:* [Miscell. ib. n. 23. — Oxon. ib. n. 5. — Report. ib. n. 8.] per naturalem rationem possumus pervenire ad multos conceptus compositos, qui sint ita proprii Deo, ut nulli alteri attribui queant; cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter in summo. Itaque attribuentes enti, aut sapientiae, aut bonitati infinitam perfectionem, evidens est, eiusmodi conceptum entis infiniti, summi boni et sapientis infiniti nulli alteri competere posse a primo. Quinimo omnes rationes, quibus *q. 2. a. 3.* probavimus existentiam Dei, hanc assertionem demonstrant.

*Quartum dictum:* [Oxon. et Report. loc. cit.] conceptus proprii, ad

quos naturaliter possumus pervenire, de Deo, non sunt tantum conceptus attributales, sed etiam quidditativi, sibi et creaturis univoce communes. Et quidem efformantes conceptus infiniti boni, sapientis, omnipotentis et alia id genus, oportet, ut iis conceptibus attributalibus praeintelligant aliquid, cui ii recte attribui queant, adeo ut illud sit quasi illorum omnium ultimum ac terminativum subiectum, ultra quod progredi non sit possibile; ergo subiectum talium attributorum est conceptus quidditativus Dei; alioquin non esset in eo status. Porro, non intelligimus per hoc nos distincte concipere Dei quidditatem ex naturalibus, cum oppositum ostendatur in *secunda assertione*: sed tantum via naturali confuse cognoscere id, quod nominamus Deum, esse ens quidditative, substantiam, cui soli recte convenire dicuntur conceptus infiniti boni, infinitae intelligentiae, omnia potentis et reliqua eiusmodi. Quod vero ea praedicata univoce sint communia Deo et creaturis, supra q. 4. a. 3. extitit declaratum; et rursus de eadem re redibit sermo *quaest. seq. a. 5.*

*Quintum dictum*: [Oxon. I. d. 8. q. 3. nn. 4. et 9. — d. 3. q. 2. n. 2. seqq.] cum dicit Dionysius, *De Divin Nomin.* c. 7., tres esse gradus cognoscendi Deum, scilicet per *eminentiam*, per *causalitatem* et per *abnegationem*; non est intelligendus, quasi in eo tertio gradu attingi nequeat Deus in aliquo conceptu positivo, qui declarari non possit, exprimique, nisi per negationem vel abnegationem omnium, ut aliqui videntur sibi persuasisse. Nam cum pervenitur ad tertium gradum, quo removentur omnia, aut praecise cognoscitur tunc negatio; et ita non magis cognosceretur Deus, quam quidvis aliud; omnibus enim illa negatio pura est communis: aut etiam cognoscitur aliquid positivum, cui ea attribuatur negatio; et ulterius iste conceptus substratus, cui intelligitur convenire negatio, aut est affirmativus, aut negativus: si affirmativus; igitur habetur propositum: si negativus, erit processus in infinitum. Et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo conceptu affirmativo, qui est primus, et explicabilis sine ordine ad negationem aliquam, quae competit Deo per remotionem vel abnegationem omnium ab ipso.

*Postremo dicendum*, [Oxon. I. d. 3. q. 2. n. 8. seqq. — *Report.* I. d. 3. q. 1. n. 10.] quaecumque naturaliter attingimus de Deo, non aliunde quam per species creaturarum nos cognoscere. Etenim sive universalius et minus universale cognoscantur per eandem speciem minus universalis: sive utrumque habeat speciem intelligibilem sibi propriam; satis est, obiectum, quod imprimit speciem minus universalis, cuiuscumque universalioris quoque speciem in intellectu causare posse: ac subinde ex creaturis proprias species causantibus, etiam transcendentium species accipi, quae transcendentia communiter conveniunt omnibus entibus. Acceptis ergo multis speciebus, ut entis, boni, actus primi, summi etc., potest exinde intellectus propria virtute ex illis efformare conceptus proprios Dei, atque concipere ens summum, actum purum, summum bonum etc., quibus in conceptibus nihil sub Deo intelligitur; igitur conceptus omnes, seu quidditativi seu attributales, quos naturaliter habemus de Deo, a speciebus creaturarum mutuamus. Quod vero intellectus valeat eos propria virtute comparare, probatur; quia imaginativa potest uti speciebus diversorum sensibilium, atque ex his quid medium effingere, ut imaginando montem aureum; ergo multo fortius id perfici poterit ab intellectu.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [Oxon. I. d. 3. q. 2. n. 20.] non esse simile, *infinitum* et *infinita* cognoscere; nam infinitorum cognitio obiectorum procedat oportet de potentia infinitae virtutis, si naturaliter ponatur eorum cognoscitiva: siquidem (ut tactum fuit *q. 7. a. 1.*) cum unumquodque intelligibile propriam habeat virtutem atque intelligibilitatem, profecto nequeunt infinita attingi, nisi a potentia infinitae virtutis. At intellectio infiniti intensive non exigit actum esse infinitum; non enim oportet actum habere modum obiecti, nisi sit obiecti infiniti comprehensivus: quem sane actum circa obiectum infinitum potentia finita habere nequit. Etsi igitur verum sit infinita nos cognoscere non posse, valemus tamen attingere naturaliter infinitum.

AD SECUNDUM respondeo sic: [Oxon. ib. n. 19.] Philosophi comparatio sensus ad intellectum est intelligenda quantum ad primam motionem intellectus ab obiecto. In ea siquidem motione phantasmata una cum intellectu agente gerunt vicem primi obiecti moventis; at quoad actus sequentes motionem primam, comparatio deficit. Potest enim intellectus abstrahere obiectum inclusum in aliquo primo movente, illudque praecise considerare, in cuius sane consideratione intelligitur aliquid commune sensibili et insensibili; in eo igitur tunc consideratur insensibile in universali perinde ac sensibile. Ex hoc autem et ex alio consimiliter abstracto coalescere potest, virtute intellectus abstrahentis, aliquis conceptus proprius insensibili, ut dictum est *in ultima assertione*. Contra vero, cum sensus minime sit abstractivus, in quocumque actu, seu primo seu secundo, exigit aliquod obiectum primo movens: at aliter se habet phantasma ad intellectum, ut expositum est. Huc faciunt dicta sup. *a. 4. in inc.*

AD TERTIUM, [Oxon. ib.] quicquid dicat Commentator, respondeo sic: quemadmodum noctuae impossibile est naturaliter et intuitive (nec enim aliter potest videre solem) intueri lumen, ita intellectui nostro impossibile est naturaliter et intuitive videre Deum. Sed non proinde est haec impossibilitas extendenda ad confusam et abstractivam cognitionem, de qua nobis est sermo ad praesens. Sed de his iterum infra, *q. 84. a. 7. et q. 88. a. 2.* — *Ad id quod subiicitur ex Gregorio*, dico, [Oxon. ib. n. 20.] non esse ita intelligendum, quasi contemplatio sistat sub Deo in aliqua creatura; quia id plane esset frui utendis et summa perversitas, iuxta Augustinum, 83. *qq. q. 30.* Eatenus ergo dicit contemplationem attingere ad id quod sub Deo est, quatenus conceptus essentiae divinae sub ratione entis est longe imperfectior conceptu quo attingeretur ut *haec essentia in se*; et quia imperfectior est, ideo et inferior in intelligibilitate. Contemplatio autem, de lege communi, stat in conceptu communi entis infiniti, summi boni et eiusmodi; ac proinde sistit in aliquo obiecto, quod est minoris intelligibilitatis quam Deus in se ut *haec essentia*.

### ARTICULUS XIII.

UTRUM PER GRATIAM HABEATUR ALTIOR COGNITIO DEI,  
QUAM EA QUAE HABETUR PER RATIONEM NATURALEM.

*Doct. locis. infra citand. — S. Thom. I. p. q. 12. a. 13.*

VIDETUR non haberi altior cognitio Dei per gratiam, quam sit illa quae habetur per rationem naturalem. Nam si altior cognitio esset de



Deo per gratiam, quam per rationem naturalem, utique non alia videretur esse ab illa quam per fidem habere dicimur: sed ea non videtur altior et excellentior cognitione naturali de eodem obiecto: et *probatur*; etenim [Oxon. 3. d. 24. n. 16.] in mixtione omni certitudo conclusionis sequitur ad praemissam minus certam, et minus necessariam; sed ad praemissam creditam addendo aliam notam in lumine naturali, sequitur conclusio iuxta praemissam quae est invidens; ergo illa praemissa non est altior, atque excellentior altera, nota lumine naturali intellectus.

2. PRAETEREA. Revelatorum necessariorum terminos possumus naturaliter cognoscere ac intelligere: revelatio [Oxon. Prol. q. 3. (2. lat.) n. 25.] enim, secundum communem legem, non est nisi de his, quorum termini possunt naturaliter concipi a nobis; igitur ex gratia revelationis non habetur altior cognitio de Deo, quam ex naturalibus. *Probatur assumptum*; [Quodlib. q. 14. n. 4.] quia fidelis et infidelis contradicentes sibi invicem in hac propositione: *Deus est trinus et unus*, non est ipsis tantum contentio de vocibus, sed de conceptibus per voces significatis. *Rursus*, fides, quae unus distinguitur ab alio, cum non sit habitus inclinans ad assentiendum ex notitia terminorum, non est profecto ratio intelligendi terminos, sed praesupponit notitiam eorum. Igitur a fidei gratia non est altior cognitio Dei, quam per naturam haberi queat. — Hinc [Report. Prol. q. 2. n. 6.] Richardus, lib. 1. *De Trinit.* c. 4. dicit nedum per fidem, sed etiam rationibus necessariis veritates de Deo in Trinitate personarum et Unitate essentiae se esse ostensurum. Sed et Anselmus, *De Incarnat.* c. 33. protestatur se duo magna opuscula, Menologium et Prosolog. ad id fecisse, *ut certa ratione*, inquit, *non auctoritate, quae ad Deum pertinent manifestarem.*

3. PRAETEREA. Quaecumque tenemus per revelationis gratiam possumus sciri via naturali; ergo ex revelatione non inest nobis altior cognitio de Deo, quam ex naturalibus. *Probatur assumptum*; [Report. ib. — Collat. 10.] illud potest sciri a nobis esse possibile (et subinde existere de facto in ente necessario) ad quod constat nullum sequi impossibile: sed possumus naturaliter scire ad revelata quaeque non sequi ullum impossibile. Nam ex quo revelatae complexiones verissimae sunt, omnis ratio in contrarium aut peccat in materia, aut in forma: si in *forma*; mox deprehenditur fallacia per artem certam, quam habemus: si in *materia*; destruitur per interemptionem, tamquam non necessariam.

CONTRA. [Oxon. Prol. q. 1. per tot.] Philosophi vel eruditissimi via naturali veritatem inquirentes, minime pervenire potuerunt ad ea quae nobis ex revelatione divina innotuerunt, ut fuse extitit declaratum q. 1. a. 2.; ergo longe altior ac praestantior cognitio nobis est ex gratia, quam per quamcumque disputationem naturalem.

RESPONDEO dicendum, longe perfectiorem cognitionem de Deo a nobis haberi ex supernaturali revelatione, quam per naturalem rationem. *Declaratio*: [Quodlib. q. 7. n. 11.] nobis ex naturalibus non est possibilis conceptus alius, nisi ille qui potest causari virtute intellectus agentis et phantasmatum; nihil enim aliud est naturaliter movens intellectum viatoris, de communi lege: virtute autem earum causarum, nequit innasci in nobis conceptus distinctus de Deo, qui virtualiter et evidenter includat veritates necessarias, quae continentur in illo; ergo illae veritates necessariae, quas ex revelatione tenemus de Deo, nos omnino, ex naturalibus procedentes, la-

terent; ergo altiore cognitionem nacti sumus de Deo, per gratiam, quam per naturam adipisci aliquando potuissemus. *Minor probatur*: viator habens conceptum simplicem et perfectissimum, ad quem attingere potest ex naturalibus, non transcendit cognitionem perfectissimam simplicem de Deo possibilem Metaphysico: sed conceptus perfectissimus, quem per Metaphysicam acquirere possumus de primo Principio, non includit virtualiter veritates necessarias revelatas; quia tunc multi philosophorum, qui ad eos conceptus perfectissimos naturali indagine pervenerunt, pariter eas veritates exinde deduxissent, quod tamen factum non fuisse constat; ergo hae veritates non includuntur virtualiter in conceptibus metaphysicis, quos naturaliter acquirere possumus. — Sed [*Oxon. Prol. q. 1. per tot.*] neque illae veritates sciri possunt de Deo demonstratione *quia*; nam ita arguendo: aliquid est ens causatum; ergo aliquid ens est causa non causata; vel: aliquid ens est finitum; ergo aliud debet esse infinitum; vel: aliquid ens est possibile; ergo et aliquid erit necessarium: etsi hae consequentiae recte deducantur virtute huius propositionis: conditio imperfecta non inest alicui enti, nisi insit alteri enti conditio perfectior; cum imperfectum essentialiter dependeat a perfecto; attamen ea quae nata sunt sciri de Deo, prout distincte cognoscitur, non possunt sciri, nec inferri ex conceptibus communibus: sicuti non potens distincte concipere triangulum, ignoret oportet ipsum esse primam figurarum, etsi aliunde sciat aliquam esse primam figuram: imo ipsi effectus primae causae vel relinquunt intellectum dubium quoad revelata, vel ducunt in errorem; quia ex nulla creatura potest inferri primam formam esse unam in tribus. Sed de hoc actum *q. 1. a. 2. cit.* et rursus redibit sermo infra, *q. 32. a. 1.* Ex gratia igitur altiore ac sublimiore de Deo habemus cognitionem, quam ullis naturae viribus possit comparari.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Report. Prol. q. 2. n. 18.*] concedo in mixtione qualibet conclusionem sequi conditionem praemissae minus evidentis; et quantum ad hoc non diffitemur fidem esse credenti inevidentem, cum in eo sita sit ratio ipsius. Sed quod contendimus est, ad potiora quae fides docet pervenire non posse per rationem naturalem, ut declaratum fuit *in solutione*; ac proinde longe sublimiorem esse eorum cognitionem, quam assequi possit ex ratione naturali.

AD SECUNDUM concedimus, terminos imcomplexos revelatorum posse a nobis naturaliter concipi; quia fidei habitus non tribuit intelligentiam conceptum simplicium, sed tantummodo inclinat ad assentiendum complexis revelatis. Cum igitur infertur: ergo ex fidei gratia non habetur altior cognitio, quam ex naturalibus possit acquiri; neganda est *consequentia*; cum enim complexiones revelatae non sint *ex se notae*, nec ex notis naturaliter *deducibiles*, remota revelatione essent intellectui creato aut *dubiae*, aut *neutrae* et non necessariae, sicuti sunt a parte rei et scimus ita esse ex Dei revelatione; de quo actum *q. 1. a. 2. cit.* — Ad id quod additur ex Richardo et Anselmo, dicendum; etsi ab ipsis adducantur rationes verae et necessariae ad declarationem revelatorum, eas tamen ratiocinationes non esse evidenter necessarias, ut ad earum assensum flectatur necessario intellectus; nam non omne necessarium est evidenter tale.

AD TERTIUM dicendum, [*Report. ib. n. .*] non recte inferri hanc consequentiam: potest sciri, non bene ded. quod infertur tamquam impossibile contra revelata; igitur nullum impossibile sequitur (haec enim

est vis et energia argumenti); quia non scitur, quin alia impossibilia possent deduci et inferri, quorum nullum est illatum. — At *arguebatur*, quia omne argumentum contra verum necessarium potest solvi; quia vel peccat in materia, vel in forma. *Concedo*; quia etsi nesciam aliquam propositionem eius esse falsam, scio tamen non esse per se notam; nam lumen naturale, sicut sufficit ad cognoscendum per se notas ex terminis, ita satis est ad deprehendendum, non esse per se notam, quae revera talis non est. Hac ergo negata, non propterea est sibi necessario verum id, contra quod obiicitur: tum quia dubitat an alia impossibilia lateant, ut dictum est: tum quia etsi posset scire nullum impossibile manifestius in impossibilitate sequi, non exinde tamen est inferendum me scire illud possibile esse; quia potest esse principium in impossibilitate, quod ex aliquo impossibili non sequatur. Primis enim necessariis opponuntur prima impossibilia: sed revelatio nos certissimos reddit, nedum impossibile ullum non consequi ad revelata quaeque, sed ea insuper adeo esse necessario vera, ut nihil impossibilius esse queat, quam ea sic non se habere et talia non esse. Huc faciunt dicta supra *art. 4.*

## QUAESTIO TERTIADECIMA.

### DE NOMINIBUS DEI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consideratis his quae ad divinam perfectionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum Nominum.

*Et circa hoc quaeruntur duodecim.*

1. Utrum Deus sit nominabilis a nobis. - 2. Utrum aliqua nomina dicta de Deo prae-dicentur de ipso substantialiter. - 3. Utrum aliqua nomina dicta de Deo proprie dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphorice. - 4. Utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma. - 5. Utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce. - 6. Supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis. - 7. Utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. - 8. Utrum hoc nomen *Deus* sit nomen naturae, vel operationis. - 9. Utrum hoc nomen *Deus* sit nomen communicabile. - 10. Utrum accipiatur univoce, vel aequivoce, secundum quod significat *Deum* per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. - 11. Utrum hoc nomen, *qui est*, sit maxime proprium nomen Dei. - 12. Utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

## ARTICULUS I.

### UTRUM ALIQUOD NOMEN DEO CONVENIAT.

*Doct. Oxon. 1. d. 22. q. 1. et 2. - Report. ib. q. unic. - S. Thom. 1. p. q. 13. a. 1.*

VIDETUR nullum nomen Deo convenire. Siquidem [*Oxon. 1. d. 26. n. 27.*] *Proverb. 30.* post multas quaestiones motas de Deo, quaerit Salomon: *Quod nomen eius, et quod nomen Filii eius, si nosti?* Ex hoc arguitur sic: omnis quaestio aliquid certum supponit, et aliquid dubium quaerit, ex 7. *Metaph. cap. ult.* Certum autem quod hic supponit Salomon est,

Deum esse, et etiam Filium eius esse, et de utriusque sciscitatur nomine; ergo Deo vel nullum convenit nomen, vel certe id nomen omnes latet; quis enim scire poterit quod Salomon ignoravit?

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. d. 22. q. 2. n. 1. — Report. ib. q. un. n. 1.] Ex Augustino, serm. 24. de verbis Domini, *Quicquid potest fari est effabile*: sed Deus est ineffabilis; igitur Deus non potest fari, et per consequens nec nominari. *Minor probatur*: 2. ad Corinth. c. 12. narrat Apostolus se in raptu quodam audivisse ineffabilia verba; ergo si quae Paulus tunc audivit ineffabilia sunt, multo magis est ineffabilis ille qui talia fatur.

3. PRAETEREA. [Oxon. et Report. loc. cit.] Augustinus, *Homilia* 19. in Ioan. super illud: *Filius nihil facit, nisi quae viderit Patrem facientem*, Ioan. 5., dicit, *videre Filii* aliud non significare, quam ipsum esse Verbum Patris, quod exprimi a nobis vere non potest; ergo nec nomine aliquo nominari.

4. PRAETEREA. [Oxon. et Report. ib.] Quod nequit intelligi, nec significari potest, ex Philosopho, 4. *Metaph.* text. c. 10.; et probatur per Augustinum, 7. *De Trinit.* c. 4. dicentem: *Deus verius cogitatur quam dicitur, et verius est quam cogitatur*. Sed essentia divina non cognoscitur in se sub propria ratione ab intellectu viatoris; quia tunc etiam cognosceret veritates necessarias, quae illi essentiae insunt sub propria ratione, atque ita deprehenderet Trinitatem Personarum, et ea omnia quae fide teneamus. Ergo nec potest nominari.

CONTRA. [Oxon. ib.] Psal. 45. *In Israël magnum nomen eius*. Deus igitur aliquo nomine nominatur.

RESPONDEO. [Oxon. ib. q. 1. n. 1. seqq.] *Aliquibus* videtur Deum posse quidem a nobis nominari *ex creaturis*, non autem secundum quod est *in se*. Cum enim secundum quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, ita et nominari contingat, et Deus nequeat a viatoribus per suam essentiam attingi, sed dumtaxat aliquo modo cognosci ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae, et remotionis; consequens est, ut ex creaturis solummodo valeamus Deum nominare, non vero prout est in se; quia secundum hanc rationem nos latet, nec fieri potest ut ab ulla creatura cognoscatur. *Verumtamen* propositio, quae ad hoc declarandum assumitur, nempe, *sicut aliquid intelligitur, ita et nominatur*, non subsistit; quia distinctius potest aliquid significari per nomen, quam intelligi; siquidem substantia nequit distincte intelligi a viatore; alioquin deprehenderet absentiam eius in Eucharistia; si igitur non posset distinctius significari, nullum nomen impositum a viatore exprimeret aliquam rem de genere substantiae; sed sicut praecise concipitur a nobis aliqua proprietas, a qua et nomen imponitur, ita praecise ea proprietas significaretur per nomen. Exemplum: *lapis* dicitur, eo quod *pedem laedat*. Si ergo sicut res intelligitur ita et significatur, iam eo nomine non exprimitur aliqua substantia, sed tantum aliquid de genere actionis, scilicet *laesio pedis*, quae fuit ratio, a qua nomen *lapidis* imponebatur. Et universaliter nomina imposita rebus de genere substantiae significant, iuxta etymologiam, accidentalem proprietatem quae intelligebatur ab imponente; et tamen ulterius exprimere imponentes intendebant aliud quid ultra accidentalem proprietatem, adeoque distinctius nominabant substantiam ac intellexerint; etenim non accidentibus illis ea nomina imponebant, sed alteri, quod eis substare et eiusmodi accidentibus affectum esse deprehen-



derant. Talibus igitur signis vel nominibus significantur *substantiae* sub propria ratione, qua distinguuntur ab aliis entibus; atque ita id nomen imponens intendit illam essentiam de genere substantiae significare: et sicut intendit significare, sic nomen impositum est signum; et nihilominus distincte non intelligit quod distincte intendit significare per id nomen. Consimiliter, si nesciens hebraice loqui aliquot vocibus sibi notis significare intenderet characteres hebraeos, nonne distinctius significaret scienti hebraicum idioma, quam ipse imponens intelligat? Et hoc ipsum magis est evidens in usu nominum ab alio impositorum; nam nomine *Roma* utor ad distincte repraesentandum illam Civitatem quam numquam vidi nec cognovi.

*Dicendum* [Oxon. ib. n. 3.] est igitur *primo*, fieri posse ut viator nomet Deum nomine proprio significante illam essentiam ut *est haec*, nedum ab aliis ut ab ipso Deo vel a Beatis imposito, verum etiam a se adinvento, quo exprimantur conceptus ita Deo proprii, ut nulli creaturarum competere queant. Et quidem posse nos uti nominibus Deo impositis, quibus in Scripturis nominatur, evidens est: et consimiliter si aliud praeterea nomen Dei revelaretur, perinde illo viator posset uti ad exprimendum Dei essentiam, ac utatur iam revelatis; nam tale nomen haud foret infinitum, etsi repraesentaret, et exprimeret essentiam infinitam. Verisimile est tamen de facto multa nomina in sacra Scriptura distincte illam essentiam significare, et videtur Deus innuere Exodi 3: *Haec dices filiis Israël, qui est misit me ad vos. Hoc nomen mihi est in aeternum.* Et c. 6. *Ego Dominus, qui apparui Abraham: nomen meum Adonai, non indicavi eis.* Similiter Rabbi Moyses lib. 1. c. 6. vult nomen Dei *Tetragrammaton* (quod fuit datum ut scriberetur tantum et non legeretur) significare essentiam divinam significatione pura: et sicut in *veteri* Testamento traditum fuit tale nomen, ita verisimile est in *novo* pariter et traditum a Christo fuisse, quo proprie significaretur essentia divina. Est ergo Deus nominabilis a viatore nomine significante propriam essentiam, ut *est haec essentia*; quia viator potest uti signo, quo id significatur, et intendere exprimere quicquid tale signum significat. Nam omnino non oportet utentem nomine ita intelligere significatum nominis, ut per signum exprimitur: imo distinctius utens nomine, potest rem significare, quam ipse intelligat. — Quantum vero ad impositionem nominis attinet, *quaest. praec. art. 12.*, dictum fuit, posse nos perungere ex naturalibus ad multos conceptus sic Dei proprios, ut omnino repugnent creaturis, cuiusmodi sunt conceptus puri actus, summi boni, entis infiniti, conditoris rerum universitatis, intelligentis omnia necessario, et alia id genus.

*Dicendum secundo* viatorem imponere posse nomen, quo significetur ratio quidditativa Deitatis, prout concipitur, et videtur a Beatis, et ab intellectu divino. *Probatio*: [Oxon. ib. n. 2. seqq.] si id impossibile esset viatori, maxime quia oportet nominantem aliquid ita intelligere sicut nominat, cum nequeat res distinctius exprimi per nomen quam ab intellectu concipiatur. Hoc autem esse falsum extitit declaratum: nam ab aliqua proprietate accidentali intellecta accipitur, estque nominis impositio alicuius substantiae; et tamen haud exprimere intendimus, nec sane significare volumus eo nomine illam proprietatem, sed aliquid de genere substantiae, subiectum illius, unde nomen accipitur, quatenus per se distinguitur a quocumque accidente; atque hoc ipsum intendimus exprimere sub propria ratione; nec tamen sic illud intelligitur: potest tamen ita per nomen intelligi

ab eo, cui est nota, ac perspecta essentia illius substantiae; ergo distinctius res exprimitur per nomen, ac intelligatur ab imponente illud nomen. Quomodo ergo viator imponit nomen ad significandum substantiam, sub ea ratione qua ipsam non intelligit; ita pariter et poterit nomen imponere ad exprimendum essentiam divinam ut *haec*, sub qua ratione nequit illam viator ex naturalibus suis attingere. Et sicut imponentis nomen exprimere intendit essentiam divinam, ita et audiens per idem nomen pariter concipere intendit eandem essentiam divinam, etsi neuter valeat id obiectum distincte intelligere: quod et usu venire frequenter in nostris sermonibus constat; nam distinguentes essentiam contra relationes et perfectiones attributales, nitimur significare atque exprimere per nomen alteri, essentiam ut in se est; nec alius conceptus gignitur in animo audientis. — Verumtamen, [Oxon. ib. q. 2. n. 8.] etsi viator nominare valeat Deum, atque uti nomine significante distincte illam essentiam; et insuper imponere nomina ita exprimentia proprios conceptus Dei, ut nulli convenient creaturae; ac denique imponere nomina significantia distincte Deitatem, quamvis sic non concipiatur ab ipso; non potest tamen viator ita perfecte nominare Deum nomine proprio, ut eo exprimat proprius conceptus Dei, sic ut ab ipso concipiatur, ut per nomen significatur. Etenim [Report. ib.] nihil movet intellectum viatoris ad distincte concipiendum aliquid, nisi *phantasma*, et *intellectus agens*: de his ergo tantum potest intellectus habere conceptum distinctum, quorum phantasmata movent intellectum; alia vero, quorum non est phantasma, tantum cognoscuntur a nobis in generalibus conceptibus, quo pacto ex naturalibus cognoscitur Deus a viatore.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex statim dictis, nullum nomen Deo congruere ex his quae viator illi appropriat, quasi exprimat proprius conceptus Dei, quem habeat penes se is qui utitur nomine. Cum enim impossibile sit viatorem ex naturalibus concipere Deum sub propria et distincta ratione; quodcumque nomen adinveniat Deumque nominet, non est nomen illius, ut ipse concipit; unde notanter dicit Salomon, *si nosti?* Nam id nosse viatori non suppetunt vires; ergo nec nominare nomine proprio secundum ea quae de Deo concipere potest. Cum hoc tamen bene stat posse Deum significari distinctius quam intelligatur, nomine aliquo, vel revelato in Scripturis vel etiam a viatoribus imposito: et praeterea appellari omnibus illis nominibus, quae exprimunt conceptus proprios Dei, qui nulla ratione aptari queunt creaturis.

AD SECUNDUM, [Report. i. d. 22. n. 12.] concedo fatendum esse Deum ineffabilem, iuxta Scripturam et Patres: ac proinde a viatore haud imponi posse aliquod nomen, quo comprehenderetur (ad quem sensum potissimum Deus dicitur, et est vere *ineffabilis*, ac supra omnem mentem creatam, et narrationem), aut etiam distincte, et in particulari cognosceretur per tale nomen; id enim est impossibile secundum vires naturales cuiusvis intellectus creati. Non proinde tamen Deus est ineffabilis quantum ad signum repraesentativum ipsius, vel nomen aliquod, vel revelatum vel impositum, per quod intelligitur indistincte et confuse; etsi distinctius significetur, et etiam intelligatur ab aliquo, qui distinctam Dei notitiam habet, iuxta dicta *art. 2. quaest. praec.*

AD TERTIUM dicendum, [Report. ib.] utique *non videre* esse Filium nasci a Patre: Filius enim quicquid habet, actu generationis accipit: sicut *audire* est Spiritum Sanctum procedere, iuxta illud Ioan. 16: *Quaecum-*

*que audiet loquetur.* Concedo igitur et generationem Filii et Spiritus Sancti processionem nos vere et distincte non intelligere, nec subinde exprimi nominibus, prout intelliguntur; sed tamen exprimi et significari verbis in Scriptura revelatis distinctius ac a nobis intelligi queant.

AD QUARTUM respondeo, [*Report. ib.*] nihil significari posse per vocem, nisi aliquo modo cognoscatur; quod et sufficit ad intentionem Philosophi et Commentatoris: distinctius tamen per nomen aliquid potest significari, quam intelligi. Cum igitur dicit Augustinus: *Deus verius cogitatur quam dicitur etc.*; dico, id verum esse, comparando *cogitationem* ut est signum repraesentativum, ad *vocem*: sic enim verius est in cogitatione; quia *cogitatio* est naturale signum repraesentans Deum, *vox* autem est signum ad placitum.

## ARTICULUS II.

UTRUM ALIQUOD NOMEN DICATUR DE DEO SUBSTANTIALITER.

*Doct. Quodlib. q. 1. a. n. 3. — S. Thom. p. q. 13. a. 2.*

VIDETUR nullum nomen dici de Deo *substantialiter*. Nomina, [*Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 10.*] quibus exprimuntur perfectiones propriae Dei, accipiuntur ex creaturis per inquisitionem metaphysicam opere intellectus, removendo imperfectionem omnem, et contra attribuendo illi summam perfectionem; unde coalescunt conceptus summi boni, infinite sapientis, actus puri, alique persimiles nulli creaturarum congruentes. Sed his omnibus nominibus non significatur nec exprimitur Dei substantia, sed quae illam quasi consequuntur; ergo nomina, quibus utimur, non dicuntur de Deo substantialiter. *Probatio minoris*: [*ib. d. 8. q. 4. n. 1.*] Damascenus lib. 1. c. 4.: *Si bonum, inquit, si iustum, si sapiens, si quodcumque aliud dicas, non naturam dicis Dei, sed quae circa naturam*; ergo nomina, quibus ex creaturis exprimuntur perfectiones Dei, non praedicant naturam vel substantiam ipsius, sed quae naturae illi veluti adiacere perhibentur.

2. PRAETEREA. [*Quodlib. q. 14. — Oxon. 2. d. 1. q. 1.*] Cuncta nomina, quibus a nobis Deus nominatur, videntur involvere respectum ad creaturas: sed Dei natura et essentia est ab omni respectu ad creaturas longissime remota, eo quod priusquam creaturae habeant aliquod *esse*, vel intelligibile ab intellectu divino, ipsa exstitit in tribus suppositis summa Deitas; ergo eiusmodi nomina non exprimunt Dei essentiam, nec dicuntur substantialiter de illo. *Assumptum declaratur*; nam cum dicitur omnipotens, creator, actus purus, omnisciens, infinite bonus, iustus etc. haec omnia nomina et perfectiones involvunt respectum ad creaturas, quia sine termino nequeunt quidditative intelligi vel declarari; ergo non dicuntur substantialiter de Deo.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 8. q. 3.*] Dei substantia est ipsum *esse* infinitum per essentiam, seu a se; sed tale esse non contingit nominari, nec intelligi, nisi per excessum ad finita; ergo et nomen entis per essentiam est involvens respectum ad creaturas excessas; igitur non dicitur de Deo substantialiter, nec est eius essentiae expressivum, prout a nobis concipitur et effatur: unde [*Oxon. 1. d. 3. q. 1. n. 1.*] Gregorius, lib. 1. homil. 8. super Ezechiel. *Quantumcumque, inquit, mens nostra in contemplatione Dei profecerit, non ad illud quod ipse est, sed ad illud*

*quod sub ipso est, attingit*; ergo quicquid possumus intelligere et significare de Deo per nomina, totum est extra, idest infra substantiam Dei.

4. PRAETEREA. Secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita, quoad eius substantiam; ergo nec aliquod nomen impositum a nobis dicitur de Deo, secundum suam substantiam.

CONTRA. [*Quodlib. q. 1. n. 1.*] *Augustinus, 15. De Trinit. c. 5.: Si dicam aeternus, immortalis, iustus, bonus, beatus, Spiritus: horum omnium novissimum quod posui videtur significare substantiam, caetera vero huius substantiae qualitates.* Est igitur aliquod nomen dictum de Deo substantialiter, secundum Augustinum.

RESPONDEO dicendum, complura nomina de Deo enunciari *substantialiter*, ac proinde significare ipsam Dei essentiam, vel substantiam. Etenim [*Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 5.*] concipienti Deum esse sapientem, summe bonum, infinite iustum et alia eiusmodi ex creaturis, occurrit, debetque is necessario praeintelligere aliquid, quasi subiectum, cui concipiuntur illae quasi proprietates inesse, atque vere attribuuntur, illudque ad nihil aliud prius attribui intelligatur; ergo seu id attributorum subiectum ex iis quae sibi insunt cognoscatur; seu ipsis quasi passionibus praeintelligatur; eius habetur conceptus causa inquisitionis metaphysicae, qui non est attributalis, sed quidditativus, Deoque essentialis, utpote in quo est status et cui inesse intelliguntur quotquot ex creaturis illi attribuuntur; ergo is conceptus significatur nomine, quod de Deo enunciat *substantialiter*. — *Deinde, [Quodlib. ib. n. 3.] secundum Augustinum, 7. De Trinit. c. 1.: Quod est sapientiae sapere et quod est potentiae posse et aeternitati aeternum esse et iustitiae iustum esse, hoc est essentiae ipsum esse.* Et infra c. 4.: *Ab eo, quod est esse, appellatur essentia; propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia.* Et quidem primo ita dicitur et vocatur, sicuti et primo sibi convenit *esse*: secundum quod et ibidem idem testatur c. 5.: *Est enim Deus vere solus, quia incommutabilis, idque nomen suum suo famulo enuntiavit Moysi, cum dixit: Ego sum qui sum.* Ergo appellantes Deum *ipsam essentiam et ipsum esse*, eiusdem substantiam omnino significant. — *Postremo, si nobis non liceret appellare Deum nominibus significantibus illius substantiam, maxime quia videntur perfectiones divinae per nomina a nobis significatae involvere respectum ad creaturas (ut tangitur in secundo principali), quod Dei substantiae nequaquam convenire potest: id autem [Quodlib. ib. n. 8. seqq.] est falsum de pluribus Dei praedicatis, ut enunciantur per nomina, quibus Deum nominare possumus et solemus. Et declaratur; quia ipsa Dei essentia in se non involvit respectum aliquem ad creaturas; ergo nec talem respectum dicere possunt ea quae sunt de quidditate illius essentiae. Atqui vitae intellectualis ratio ita ingreditur illius essentiam, ut si definiretur, vita foret pars definitionis eius; ergo hoc nomen dicitur substantialiter de Deo: unde Augustinus, 6. De Trinit. cap. ult.: Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere, et aliud esse: sed idem esse ac vivere.* Rursus: actus comprehensivus Dei est infinitus; alioquin haud posset eo obiectum infinitum comprehendi; igitur is actus nullum includit respectum ad creaturas. *Probatio consequentiae: infinitas repugnat omni respectui, etiam reali; ergo actui formaliter infinito repugnat referri ad creaturas; nullum igitur respectum dicit ad extra*



ex natura rei: *esse* igitur et *vivere* et *intelligere* et alia id genus sunt nomina substantialiter dicta de Deo.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Quodlib.* q. 1. n. 6.] praemittendo doctrinam Augustini, 5. *De Trinit.* c. 5.: *In rebus creatis, inquit, atque mutabilibus, quod non secundum substantiam dicitur, restat, ut secundum accidens dicatur: in Deo autem nihil secundum accidens dicitur; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur: dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem.* Haec ille. Nomina igitur quae dicuntur de Deo substantialiter non omnia significant gradum quidditativum essentiae divinae, sed complura pariter secundum substantiam enunciari dicuntur, quamvis non sint naturae constitutiva, sed dumtaxat quae circa naturam sunt exprimant. Omnia ergo illa nomina, quae relationem ad creaturas non involvunt, vel non exprimunt divinas notiones ad intra, substantialiter de Deo dicuntur.

AD SECUNDUM [*Oxon.* 1. d. 30. 35. et 43. per tot.] concedo nomina quibus exprimuntur perfectiones divinae, involventes suo modo respectum ad creaturas, non dici de Deo substantialiter, ut dictum est *in praecedenti responsione*. Ad *assumpti declarationem*, cum dicitur, esse perfectiones relativas, quae significantur nominibus *actus puri, infiniti boni, summe iusti, omnipotentis, creatoris, omniscientis etc.*; dicendum tria ultima et alia eiusmodi, esse relativa *secundum dici*; importantia subinde per se quid absolutum: connotare tamen terminum, qui refertur realiter ad Deum: sed priora esse alterius rationis, quia non exigunt terminum ad quietativum eorum intellectum, ut relativa *secundum dici*. Et quamvis ratio illorum videatur remove a Deo et potentialitatem omnimodam, eo quod actus purus sit, et omnem finitatem in perfectionibus simpliciter, tamen non apparet necessaria coexistentia earum negationum in ipsa positivarum perfectionum intellectione; de quo videndus *art. 12. quaest. praec.*

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 17.] *infinitum* posse accipi et *comparative* per accessum ad alia, et *positive* prout est in se. *Primo modo* concedo, non esse nomen dictum de Deo substantialiter; eo quod involvat respectum rationis ad excessa: *sed secundo modo* nullum dicit respectum, sed significatur esse tale, ut ex natura rei impossibile sit excedi. Ad id quod adducitur ex B. Gregorio, responsum fuit *quaest. praec. art. 12. § Ad tertium*.

AD QUARTUM, dictum fuit *art. praec. assumptum* esse falsum. Pariter *minorem* esse negandam, constat ex dictis *in solutione*.

### ARTICULUS III.

UTRUM ALIQUID NOMEN DICATUR DE DEO PROPRIE.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 13. a. 3.*

VIDETUR nullum nomen dici de Deo *proprie*. Etenim illud nomen *proprie* dicitur de aliquo, cuius significatum *proprie* convenit illi, ut exprimitur per nomen: sed nullius nominis significatum, ut a nobis concipitur et exprimitur, *proprie* convenit Deo; ergo nec *proprie* a nobis per aliquod nomen nominatur. *Probatio minoris*: [*Oxon.* 1. d. 3. q. 1. n. 1.] quicquid a nobis concipitur nequit Deo convenire ex natura rei; quia infra Deum

est quicquid a creato intellectu intelligi potest; ergo quatenus ii conceptus per nomina significatur, improprie de Deo dicuntur.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 10. q. 1. n. 3.] Cum Apostolus 1. *Ad Corinth.* c. 10. dicit: *Petra autem erat Christus*: et Ioan. 15. scribitur, Salvatorem dixisse: *Ego sum vitis vera et vos palmites*: aut cum appellatur *leo, lapis angularis*, et alia id genus plurima, recte dicuntur ea nomina haud proprie convenire illi, sed dumtaxat metaphorice et figurate; quia Christo nedum non congruunt, sed etiam sibi repugnant eorum nominum significata: sed pariter cum appellamus Deum *summe bonum, iustum, sapientem* et eiusmodi, ei non congruunt earum vocum significata: ergo non dicuntur proprie de illo. *Probatio minoris*: minus videtur distare Christus a significato nominum, quae per metaphoram dicuntur de ipso, quam Deus a conceptibus intellectus finiti, quicumque tandem esse dicantur: imo [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 2.] secundum Dionysium, *De Divin. Nomin.* tunc Deus verius cognoscitur, cum ab ipso removeantur omnia illa quae sunt communia creaturis; omnes igitur conceptus vel nomina, quae de Deo dicuntur ex creaturis, sunt improprie Deo attributa.

3. PRAETEREA. Si aliquod nomen proprie de Deo diceretur, maxime tale censendum esset vocabulum *substantia*: sed [Quodlib. q. 1. n. 3.] Augustinus diserte testatur, id nomen improprie dici de primo ente; ergo pariter et quodlibet aliud. *Minor* constat ex 7. *De Trinit.* c. 5. ubi ita scribit: *Manifestum est, Deum abusive vocari substantiam*; ergo multo magis abusive appellatur, cum ei applicantur nomina eorum quae sunt circa substantiam.

CONTRA. [Oxon. 1. d. 22. q. 2. n. 2. — d. 3. q. 2. n. 5. seqq.] Viator potest habere conceptum proprium de Deo; ergo et nomine proprio ipsum nominare. *Antecedens* probatur; quia naturali ratione potest cognoscere aliquod ens esse primum et infinitum, et illud esse unicum et esse hoc; ergo potest habere conceptum de illa essentia, ut *est haec*. Talis conceptus maxime videtur proprius esse cuicumque obiecto, scilicet, concipere ipsum, ut *est hoc in se*.

RESPONDEO dicendum, complura nomina de Deo *proprie* enunciari, ut tactum fuit supra *art. 1. assertione prima*. Nam [Oxon. 1. d. 8. q. 4. n. 6. — d. 3. q. 2. n. 10.] profecto tunc aliquod nomen vere et recte de aliquo enunciat, cum eius nominis expressum significatum vere et proprie convenit ei, de quo dicitur: sed omnium perfectionum simpliciter nomina per se significant ea quae proprie et formaliter reperiuntur in Deo; ergo eiusmodi nomina vere et proprie de Deo dicuntur. *Minor declaratur*: nomine *perfectionis simpliciter* illud intelligimus (iuxta doctrinam Anselmi, *Monolog.* 15.) quod melius est ipsum, quam suum contrarium in quocumque supposito, ut suppositum est; omnis ergo talis ratio est formaliter et infinita in Deo. Cum enim quaelibet talis perfectio in creaturis habeat annexam limitationem et finitatem, in Deo autem nequeat tales habere imperfectiones, his per intellectum ablatis, superest illa ratio formalis cum infinita perfectione in Deo; ergo cum vocatur Deus *sapiens, bonus, iustus, verus* et aliis nominibus ex creaturis acceptis, atque illi recte attributis, vere et proprie nominatur; quia ita revera est a parte rei, uti illis exprimitur et significatur nominibus: et pariter cum vocatur *intelligens et volens et vivens vita beatissima ac felicissima*, proprie exprimitur, uti se habet ex natura sua prima rerum essentia, secundum [Quod-

lib. q. 1. n. 3.] Augustini deductionem, 15. *De Trinit.* c. 4.: *Viventia, in-*  
*quiens, non viventibus, intelligentia non intelligentibus, iniustis iusta,*  
*beata miseris praeferenda videamus. Ac per hoc quoniam rebus creatis*  
*Creatorem sine dubitatione praepo-  
 nitimus, oportet ut eum et summe vivere,*  
*et cuncta intelligere, iustumque et benignissimum et beatissimum fateamur.*  
 — *Rursus, nomen essentiae de primo ente rectissime enunciat*  
*ur de Augustini sententia, 7. De Trinit. c. 4.: A eo quod est esse, in-*  
*quiens, appellatur*  
*essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit*  
*esse, verissime dicitur essentia: cui concordans Damascenus, lib. 1. c. 12.*  
*scribit: Videtur quidem principalius omnium, quae de Deo dicuntur no-*  
*minum, esse, qui est, secundum quod Exodi 3. dicit Deus, qui est, misit*  
*me ad vos. Et subdit: Totum enim in se comprehendens habet esse, velut*  
*quoddam pelagus substantiae infinitum et interminatum. Ipsum esse igitur*  
*per essentiam, vel totum esse, summe unum per nexum infinitae ne-*  
*cessitatis, vel ipsum esse infinitum (nec enim aliter existere, nec intelligi*  
*potest ipsum esse per essentiam, iuxta dicta q. 3., a. 3. et 4.) est verissi-*  
*imum et propriissimum nomen Dei: nam [De Primo princ. c. 1. n. 1.]*  
*Moyes de eo nomine filii Israëli proponendo sciscitans a Doctore vera-*  
*cissimo Deo, audit ab eo, quod est verum esse ac totum esse: Ego sum qui*  
*sum. Exodi 3.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, admissa *maiori*, negando  
*minorem.* Et *cum probatur*; quia quicquid a nobis concipitur, infra Deum  
 est; *dicendum*, [Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 20.] pro hoc statu Deum a nobis  
 distincte concipi non posse, ut tactum est frequenter in antecedentibus:  
 concipi tamen et intelligi in quibusdam conceptibus illi ex creaturis recte  
 attributis. Unde quamvis eiusmodi conceptus sint infra Deum, quia in iis  
 non attingitur illa essentia, ut talis essentia, proprie nihilominus dicuntur  
 de illo. *Exemplum*: quamvis concipiens hominem, ut *ens, corpus, substan-*  
*tia, animal*, non habeat conceptum illius, ut tale ens specificè; non pro-  
 pterea tamen negandum est, illa nomina vere et proprie dici de homine:  
 revera enim talis est, uti illis vocabulis appellatur et exprimitur.

AD SECUNDUM est responsio ex statim dictis; quia [Oxon. 1. d. 22. q. 2.]  
 esto non concipiantur a nobis divinae perfectiones formaliter infinitae,  
 nisi finito actu ac finite, tamen nomina *bonitatis infinitae, actus puri,*  
*summe sapientis* et eiusmodi, vere praedicantur de illo, utcumque a nobis  
 concipiantur; quia talium vocum significata ex natura rei reperiuntur in  
 Deo, de quo proinde recte dicuntur. Et *cum additur*, quia plus distant ii  
 conceptus a Deo, quam nomina quae per metaphoram sacrae Literae attri-  
 buunt Christo; *respondeo*, nominum per figuram Christo appropriatorum  
 significata non sunt formaliter in Christo, sed dumtaxat virtualiter et emi-  
 nenter, ut finita continentur in infinito; et ideo necessario sunt accipienda  
 tamquam figurate dicta; at secus est de nominibus perfectionum simpli-  
 citer: nam quemadmodum Deus a parte rei est *ipsum esse* per essentiam et  
 infinite bonus, sapiens, iustus etc. ita cum haec enunciantur de ipso, veri-  
 sime ac propriissime pronunciantur; etsi sub ea distincta ratione qua Deo  
 conveniunt, a nobis intelligi nequeant: sicut ergo Christus formaliter non  
 est lapis, sed virtualiter et eminenter, est tamen formaliter bonus et sa-  
 piens (de qua re actum q. 4. a. 2.): ita falsum est, plus distare a Deo con-  
 ceptus perfectionum simpliciter, quam nomina metaphorica a Christo (1).

(1) De hoc q. 1. a. 9.

AD TERTIUM respondeo, [*Quodlib.* q. 1. n. 3.] ex Augustini contextu constare quo sensu et ratione negaverit, Deum proprie vocari *substantiam*. Nam id dixit (quod et tangitur a Magistro 1. *dist.* 8. *cap.* *Unde*), quatenus *substantia* dicitur ab eo quod est *subsistere*: sicut ab eo quod est *esse* appellatur *essentia*. *Subsistere* autem recte intelligitur de his rebus, in quibus ut in subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur; sicut in corpore color, aut forma. Cum autem haec ratio Deo repugnet, hinc abusive *substantia* dici eum putat Augustinus. Sed verissime ac propriissime vult appellari *essentiam*. Caeterum is substantiae conceptus convertitur cum substantia unum praedicamentorum constituyente; sed aliam longe communiorem substantiae rationem intelligimus cum de Deo illam praedicamus: quae ratio et conceptus proprie de Deo dicitur, quatenus nimirum nomine *substantiae* significamus *ens per se existens*, et non in alio; de quo actum supra, q. 3. a. 4. §. *Ad secundum*.

## ARTICULUS IV.

UTRUM NOMINA DICTA DE DEO SINT NOMINA SYNONIMA. †

*Doct. locis infra cit. — S. Thom. 1. p. q. 13. a. 4.*

VIDENTUR nomina proprie dicta de Deo esse *synonima*. Etenim illa recte dicuntur *synonima*, quorum idem est significatum: sed perfectionum simpliciter vocabula significativa idem important, atque eandem exprimunt Dei substantialem perfectionem. Cum enim haec secundum substantiam dicantur, atque unica sit illius indivisibilis substantia, unicum quoque reale habent significatum: quod [*Quodlib.* q. 1. n. 9.] et diserte testatur Anselmus *Menol.* 6. *Eodem modo*, inquiens, *et una consideratione est quidquid est, et omnia illa nomina idem significant*; nomina, inquam, de quibus locutus fuerat prius: *bonus, iustus, sapiens etc.* Igitur nomina, quibus perfectiones simpliciter significantur, *synonima* dicenda sunt.

2. PRAETEREA. [*Quodlib.* ib. n. 11.] Augustinus, 6. *De Trinit.* c. ult.: *Ubi*, inquit, *est prima et summa vita, cui non est aliud vivere, et aliud esse: sed idem esse et vivere*. Et rursus, 15. *De Trinit.* c. 5.: *Quae vita*, inquit, *dicitur in Deo, ipsa est essentia eius, atque natura*. Vult igitur expresse vitam ingredi formaliter essentiam Dei; *vivere* igitur, et *esse*, et *infinitum esse*, seu a se et per essentiam existere, idem omnino significant importantque; sunt ergo *synonima* eiusdem indivisibilis Deitatis vocabula significativa.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 4. n. 1.] Augustinus, 15. *De Trinit.* c. 5.: *Bonitas etiam atque iustitia*, inquit, *numquid inter se in natura Dei, sicut in eius operibus distant, tamquam duae diversae sint qualitates Dei, una bonitas, alia iustitia? Non utique; sed quae iustitia, ipsa bonitas, et quae bonitas, ipsa beatitudo*. Et *cap.* 6. vult, nihil interesse, utrum plura attributa exprimantur, an unum; *in unius*, dicens, *singularitatem duo caetera similiter redigi posse monstravimus*. Videtur igitur expresse docuisse, unum idemque esse nomen, quibus divina exprimuntur attributa, significatum; et subinde *synonima*.

CONTRA. [*Oxon.* ib.] Damascenus, lib. 1. c. 4. *Si bonum*, inquit, *si iustum, si sapiens, si quodcumque aliud dicas, non naturam dicis Dei, sed quae circa naturam*. Nomina igitur significantia Dei naturam, et quae



circa naturam, non sunt synonyma. At eadem est ratio de his, quae sunt circa naturam.

RESPONDEO dicendum, nomina, quae de Deo secundum substantiam dicuntur, non esse synonyma, sed aliud et aliud ex natura rei ipsis correspondere significatum. *Aliqui* [*Oxon.* 1. d. 8. q. 4. n. 1. seqq.] putant esse *declarandam* hanc assertionem ex eo, quia ratio, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen: intellectus autem noster cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas; quae quidem perfectiones praeexistunt in Deo unitae et simpliciter, quod unum omnino simplex respondet multiplicibus conceptibus intellectus nostri: sicut et unum est principium simplex diversarum perfectionum in creaturis. Etsi ergo nomina Deo attributa significant unam rem; quia tamen significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

*Veruntamen* hic modus dicendi videtur deficere. *Primo*, quia [*1. Periherm.* q. 2. - 2. oper. q. 1. et 2. - *Oxon.* 1. d. 27. q. 3. n. 19.] quod per se et primo significatur per voces non sunt conceptus, sed magis ipsae res, quibus sunt nomina imposita. Unde 4. *Metaph.* text. 28. *Ratio* (inquit Philosophus) *quam significat nomen, est definitio*: definitione autem per se exprimitur vera essentia rei. — *Rursus*, illud per se et primo per vocem significatur, ad quod exprimendum atque significandum est nomen impositum: nomina autem imponuntur rebus, non conceptibus; ergo res ipsae per se et primo significantur per nomina, quae utique significata statim apprehenduntur per voces, etiamsi nihil audiens cogitet de conceptibus eius, qui talia loquitur. Vox ergo et conceptus sunt signa ordinata eiusdem rei significatae, et non unum signum alterius, nisi quatenus unum prius est signum, et aliud posterius: quare intellectus per cognitionem res apprehendit, quas exinde exprimit per nomina; rei autem significatae per vocem tam conceptus, quam nomen sunt signa immediata. — *Deinde*, [*Oxon.* 1. d. 8. q. 4. per tot.] quicquid sit de primario significato vocum, illae rationes multae ac diversae, ex quibus fit, ut synonyma non sint voces significativae divinorum attributorum, aut sunt rationes a parte rei repectae formaliter in Deo; aut sunt aliae et aliae per actum collativum intellectus comparantis perfectionem unam imparticipatam ad creaturas, in quibus diversae et multiplices reperiuntur; aut certe utrumque. Si ponantur praecise respectus rationis diversi; ergo attributa in Deo non sunt perfectiones simpliciter; nam hae perfectiones sunt formaliter infinitae in infinite perfecto; infinitas autem repugnat respectui, nedum rationis, sed etiam reali. Si ambo esse dicantur; igitur id totum erit tantum unum per accidens. Separando ergo respectum rationis a *bonitate, sapientia, veritate etc.* manent ex natura rei illae perfectiones in Deo; quae cum sint prorsus unum simplicissimum, nomina, quibus exprimuntur, erunt omnino synonyma; nam omnium est unum, idemque reale et formale significatum; etsi respectus rationis sint diversi, ex illorum sententia.

Quare [*Oxon.* ib.] nobis videtur declarandum, non esse synonyma vocabula, quibus divinas perfectiones exprimere intendimus, propterea quod, cum proprium significatum nominum sit res, atque aliae et aliae sint ex natura rei et independenter ab omni intellectus operatione divinae perfectiones, fieri non potest, ut veritas ac bonitas synonyma sint, cum aliud et

aliud sit utriusque verum et reale significatum. Et quidem non aliud potuerunt sensisse omnes illi Doctores, qui conati sunt unum attributum, vel divinam perfectionem ex alia ostendere et declarare; alioquin vanus et superfluous deberet reputari omnis eiusmodi labor et conatus, si praecise eae perfectiones distinctae forent inter sese per differentiam rationis. Nam tunc ita perfecte videretur Deus cognosci quantum ad omnem conceptum realem, quatenus attingitur sub uno attributo, ac sub ratione omnium attributorum; quia cognitio plurium relationum rationis non facit ad perfectiorem cognitionem realem habendam de aliquo. Si ergo hi omnes Doctores putaverunt haud esse synonymas voces divinarum perfectionum significativas, necessarium fuit eos admittere, unamquamque earum aliud et aliud habere reale significatum ex parte rei, quorum unum formaliter non esse aliud quidditative et formaliter. — Et hoc ipsum ex alio capite *declaratur*: etenim quaelibet perfectio simpliciter est formaliter in ente perfectio ex natura rei: veritas formaliter est perfectio simpliciter, et bonitas similiter; ergo sunt formaliter in ente perfectissimo. *Maior* constat exinde, quia alias non esset Deus simpliciter ens perfectum; nam nec esset id, quo maius excogitari non potest: cogitaretur enim maius, si aliud ens reperiretur formaliter perfectum omni perfectione, cui non repugnat formalis infinitas. *Rursus*, alioquin perfectio simpliciter in nullo esset perfecte: nam in creatura imperfecte est, cum finitati annectatur; nec in Deo statum perfectissimum haberet, si non esset in ipso ut existens est, formaliter infinita. Atqui hae perfectiones, ut aliae excludunt sese mutuo formaliter: si enim una definiretur, altera non esset eius definitio, vel pars definitionis, in quo stat ratio unionis, vel inclusionis formalis; idque a parte rei; nam nullo intellectu cogitante, Deus intellectu et intellectione intelligit, et voluntate non intelligit: et ita de reliquis perfectionibus ex natura rei; una igitur non est definitio, nec pars definitionis alterius: ac proinde mutuo sese formaliter ex natura rei excludunt. Ex quo necessario fit, ut voces, quibus significantur et exprimuntur, non sint synonymae; quae alioquin tales dicendae essent, si omnes unum dumtaxat conceptum realem, vel rationem conceptibilem ex natura rei adaequate exprimerent.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Quodlib.* q. 1. n. 2. seqq.] ex Augustini doctrina supra *art.* 2. §. *Ad primum*, ea praedicata dici de Deo secundum substantiam, quae non relative enunciantur. Complura igitur ex his nominibus perinde substantialiter dicuntur, quia nullam relationem nec ad intra, nec ad creaturas praeseferunt. Etsi autem in eo modo praedicandi conveniant, non proinde unum, idemque habent reale significatum; imo unicuique proprium correspondeat oportet: proprium, inquam, quia non inclusum formaliter in significato alterius; idque ante omnem intellectus operationem. Et quemadmodum, secundum Damasce-num, pleraque ex illis non Dei naturam, sed quae circa illam sunt exprimunt, ut propterea fieri nequeat, utrorumque nominum idem esse significatum, et synonyma subinde appellari, ita cum ipsis nominibus, quibus significantur quae circa naturam sunt, diversi omnino respondeant reales conceptus ex natura rei, nec synonyma dicenda erunt. Ad Anselmum respondeo, esse intelligendum de praedicatis essentialibus Dei, sic enim scribit: *Quemadmodum itaque unum est quicquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo una consideratione est quicquid est essentialiter*. Haec igitur praedicata esse synonyma concedimus.

Quod si contendas, ab Anselmo accipi *to essentialiter* prout distinguitur contra id quod est *ad aliud*; dicimus ipsum uti phrasi Augustini, 15. *De Trinit.* c. 6., unde dicit: *Idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia sunt simul, sicut singula, ut cum dicitur iustitia, vel essentia, unum significat, quod alia, vel omnia simul, vel singula.* Haec ille; loquitur igitur quantum ad aequivalentiam; ut *Ad tertium* dicitur.

AD SECUNDUM, [*Quodlib.* q. ib.] concedendum est, iuxta dicta *in solutione*, nomina significantia Dei essentiam esse synonyma; quia unum et indivisibile est omnium significatum ex natura rei. Nam si definiretur natura divina, vita intellectualis ingrederetur eius definitionem; et ita pariter de significato aliorum nominum Dei naturam exprimentium: quamvis alia et alia sit ratio conceptuum inadaequatorum.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon.* 1. d. 8. q. 4. n. 25.] utique Dei attributa non differre a natura divina, tamquam duae qualitates, cum sint unum per realem identitatem, cum quo tamen stat unam ex illis perfectionibus alteram formaliter ex natura rei non includere, ac propterea diversis nominibus significari. *Ad aliam auctoritatem ex cap. 6.* respondeo, non interesse unum dicere attributum, aut multa, quantum ad aequivalentiam; quia tantum perfectionis exprimitur ex uno quantum ex multis, cum infinita sint, quae significantur et exprimuntur; atque hanc esse mentem Augustini.

## ARTICULUS V.

UTRUM EA, QVAE DE DEO DICUNTUR ET CREATURIS,  
UNIVOCE DICANTUR DE IPSIS.

*Doct. Oxon.* 1. d. 3. q. 2. a. n. 5. et q. 3. a. n. 6. — d. 8. q. 3. a. n. 16.

*De Anima*, q. 21. a. n. 7. — 1. *Metaph.* q. 1. — 4. *Metaph.* q. 1.

*S. Thom.* 1. p. q. 13. a. 5.

VIDENTUR ea, quae dicuntur de Deo et creaturis, omnino aequivoce dici. Etenim etsi nomen quorundam praedicatorum talium sit idem, ratio nihilominus per nomen importata est prorsus diversa; ergo aequivoca absolute est eiusmodi praedicatio. *Probatio assumpti*: [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 10.] *sapientiae* nomen dicitur de Deo et creaturis: in his tamen qualitas est: in Deo vero habet aliam rationem; absit enim ut in Deo aliquam esse qualitatem dicamus, secundum Augustinum, 15. *De Trinit.* c. 5., et ita de aliis nominibus; ergo aequivoce praedicantur.

2. PRAETEREA. Longe maior est distantia Dei ad creaturas, quam creaturarum quarumcumque inter se: sed propter distantiam quarumdam creaturarum fit ut nihil univoce de ipsis dicatur; ut constat de his quae non conveniunt in aliquo genere; ergo minus de Deo et creaturis aliquid univoce enunciari poterit, sed magis omnia praedicabuntur aequivoce.

3. PRAETEREA. Omnis effectus non adaequans virtutem suae causae agentis nihil habet commune univocum cum ea: sed creaturae omnes non adaequant, nec adaequare possunt virtutem causae primae: cum perinde in infinitum distet a productis atque a quibusvis producendis; ergo nulum nomen dicitur univoce de utrisque. *Maiores probatur*; quia hoc ipso quod effectus non adaequat causae suae virtutem, est alterius rationis ab illa.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. n. 13. — *De Anima*, q. 21. n. 11. — 4. *Metaph.* q. 4. n. 10.] Si ens univoce diceretur de Deo et creaturis, esset quid unum, in se distinctum in diversis per aliqua additamenta; ergo eiusmodi addita, per quae est in Deo et creaturis, aut sunt entia aut non entia: si primum; ergo in conceptu inferiorum ad ens bis eius ratio includeretur, et esset nugatio, cum dicitur *substantia est ens*: si secundum; ergo non ens includitur in per se conceptu entis.

5. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Ponendo ens dici univoce de Deo et creaturis, ipsum esset genus respectu eorum, de quibus praedicatur *in quid*. Hoc autem est expresse contra Philosophum, 3. *Metaph.* text. c. 10. negantem ens esse genus, per hoc quia tunc differentia non esset ens; cum genus nequeat de suis differentiis praedicari: et ulterius Deus reperiretur in genere, cuius oppositum dictum fuit supra, q. 3. a. 5.

6. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Aristoteles, 4. *Metaph.* text. c. 2. diserte dicit ens dici de entibus sicut sanum de sanis, nempe per attributionem ad unum. Unde et docet Metaphysicam esse scientiam unam, non ex eo quod omnia illa, de quibus est Metaphysica, dicantur *secundum unum*, sed *ad unum*; ergo ens dicitur de Deo et creaturis, secundum Philosophum, non univoce sed analogice.

CONTRA. 2. *Metaph.* text. c. 4. Unumquodque est magis tale, quod est ratio aliis ut talia dicantur; ideo principia sempiternorum maxime sunt vera, quia aliis sunt causa veritatis. Sed sicut ad esse, ita ad verum; ergo si comparantur in veritate, comparabilia sunt in entitate: comparatio autem necessario fundatur in aliqua unitate; quod et tangit Philosophus ibidem dicens: *Unumquodque vero maxime ipsum aliorum dicitur, secundum quod etiam aliis inest univocatio: puta, ignis est calidissimus, etenim est causa aliis caloris.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 5. seqq.] nomina perfectionum simpliciter, quae de Deo et creaturis dicuntur, *univoce* de ipsis enunciari, atque eundem importare conceptum realem, iuxta dicta supra q. 4. a. 3. Porro nomine *conceptus univoci* intelligimus, qui *ita est unus, ut eius unitas satis sit ad contradictionem constabiliendam*, ad quam profecto non sufficit conceptus aequivocus; imo quum assumitur pro medio, committitur *fallacia aequivocationis*. *Probatio*: omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus de quibus dubitat. Sed intellectus viatoris potest esse certus aliquid esse ens, et dubitare utrum sit finitum vel infinitum, creatum vel increatum; ergo is entis conceptus certus est aliud a conceptibus, de quibus est intellectus incertus et anceps; adeoque ille de se est neuter et in utroque illorum inclusus; ergo univocus. *Probatio minoris*; nam nullus idem conceptus est certus et dubius; igitur vel alius a dubiis, quod intendimus: vel nullus, et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu, contra id quod supponitur. *Probatio minoris*; quia Philosophi disputantes et inquirentes primum Principium, sane certi erant illud, cui primi Principii attribuebant rationem, esse ens; neque in hoc aliquando unus alteri contradixit, sed dubitabant de ipsis in particulari; utrum esset ignis vel aqua, aliquid creatum vel increatum, primum vel non primum: conceptus igitur entis certus erat apud illos, et alius subinde a conceptibus particularibus, de quibus dubii erant. Neque evaditur haec ratio dicendo, quemque ex illis Philosophis sibi contradicentibus, habuisse duos conceptus



in intellectu, qui ob propinquitatem analogiae videbantur esse unus. Nihil, inquam, est hoc dictum; quia si id subsisteret, non superesset ullus modus probandi unitatem alicuius conceptus univocam; imo dicenti hominis esse unum conceptum respectu Socratis et Platonis, reponeretur statim esse duos, sed tamen unus videri propter magnam eorum duorum similitudinem. — *Deinde*, si ea quae dicuntur de Deo et creaturis non praedicarentur univoce, Deus non foret naturaliter cognoscibilis a viatore, secundum aliquem conceptum realem. Id vero tamquam falsum communiter reiicitur. *Assumptum* declaratur (iuxta dicta supra, q. 4. a. 3.): nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi per ea quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri: illa autem sunt phantasmata, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; igitur nullum conceptum naturaliter habere possumus, nisi qui potest fieri vel causari ex istis causis. Sed conceptus, qui non est univocus alicui obiecto relucenti in phantasmate, nequit virtute ipsius phantasmatis causari; ergo nisi statuatur nomina, quae de creaturis et Deo dicuntur, univoce praedicari, nihil omnino valemus naturaliter cognoscere de Deo. — Hic est *responsio dicentium*, argumentum procedere contra asserentes eiusmodi nomina esse *prorsus aequivoca*; quod non videtur, quia tunc revera ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, imo nec demonstrari, sed semper incideret *fallacia aequivocationis*: at ponentes eiusmodi nomina dici de Deo et creaturis secundum *analogiam*, idest proportionem et ordinem quem dicunt creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, ostenderent argumentum non concludere; quia horum nominum univocatione negata, adhuc est Deus naturaliter ex creaturis cognoscibilis per analogiam, qua omnia attribuuntur ad unum; ac proinde talia nomina nec univoca nec aequivoca sunt appellanda, sed solummodo analogia. Caeterum hac responsione factum argumentum non infringi, declaratur: nam conceptus ille non univocus, sed analogus, ut putant, ad quem dicunt ordinem alii conceptus creaturarum, non posset causari virtute intellectus agentis et phantasmatis; ergo eiusmodi conceptus analogus, qui ponitur in intellectu viatoris, nusquam potest haberi naturaliter; et ita erit Deus non cognoscibilis ex naturalibus, quod est falsum et contra Apostolum, c. 1. ad Roman. *Probatio assumpti*: obiectum quodcumque, sive relucens in phantasmate, sive in specie intelligibili, una cum intellectu cooperante, secundum ultimum suae virtutis, causat in intellectu, sicut effectum sibi adaequatum, conceptum suum proprium et conceptum omnium essentialiter vel virtualiter inclusorum in ipso. Sed ille conceptus, qui ponitur analogus, non est essentialiter vel virtualiter inclusus in isto; ergo nequit produci ab ulla causa naturaliter agente. Quod vero non ita includatur, ex eo constat, quia est alius, et prior quovis conceptu creaturarum, quippe qui ad illum omnes dicant ordinem et attributionem. Sed contra rationem continentiae est aliquid essentialiter prius virtualiter contineri in posteriori se; ergo nisi iis nominibus ponatur subesse conceptus univocus, nihil naturaliter poterit sciri de Deo. Sed videndus a. 10. § *Ad tertium*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [Oxon. ib. n. 10.] nego rationem importatam nomine *sapientiae* (et ita de reliquis perfectionibus simpliciter) esse diversam, prout est in Deo et creaturis; intelligendo de ipsa formali ratione sapientiae in se, secundum quod exitit declaratum, q. 4. cit. a. 3.

Siquidem eidem rationi formali sapientiae, bonitatis etc. repertae in creaturis, loco imperfectionum, attribuentes summam perfectionem, dicimus tali sapientia, bonitate etc. praeditum esse Deum, ac vere et recte enunciari de illo. Et *cum probatur*, quia sapientia in creaturis est qualitas, in Deo vero substantia est; ad hoc supra, q. 3. a. 5. *responsum* fuit, non transferri ex creaturis ad Deum eas perfectiones sub ea ratione, qua reperiuntur contractae in creaturis, sed quatenus transcendentis sunt, ipsisque non repugnat illimitatio et infinitas. Caeterum ne animal quidem, ut est contractum per irrationalitatem, praedicatur univoce de homine; ac proinde esto in creatis sapientiae ratio annectatur accidenti, quia extra substantiam esse non debet; non propterea tamen, quatenus ab his imperfectionibus immunis consideratur, est alterius rationis in nobis, et in Deo.

AD SECUNDUM respondeo, nullas creaturas inter se ita distare, quin de ipsis univoce ens praedicetur, ut patet ex dictis q. 4. a. 3. et in praesenti *solutione*.

AD TERTIUM dicendum, solum eo probari, Deum et creaturam non habere univocam convenientiam in realitate, iuxta dicta, q. 4. a. 3. § *Ad tertium*, in qua realitate revera Deus et creatura sunt a parte rei primo diversa: sed nos sentimus nomina dicta de Deo et creaturis univoce, non aliquam realitatem significare, sed dumtaxat conceptum unum exprimere utrique realiter communem. *Caeterum*, si assumptum argumenti universaliter intelligatur, nullus effectus aequivocus haberet aliquid commune cum sua causa: ex hoc enim quod causa eius aequivoca est, nullus effectus, ex se spectatus, virtutem illius adaequare potest; quia tunc plane univocus effectus foret.

AD QUARTUM, concedo, [4. *Metaph.* q. 2. n. 10. - *De Anima*, q. 21. n. 13.] conceptum realem, qui est communis Deo et creaturis, fieri proprium ipsis per aliquod additum, idest, per alium conceptum determinativum illius, habentem utique modum praedicandi similem differentiis contrahentibus genus ad inferiora, quamvis non sint *differentiae*; quia ratio differentiae est realitas, qua actuatur contrahibile, quod subinde oportet esse potentiale ad differentiam: ens autem, ut est dictum de Deo, nullam realitatem contrahibilem importat, sed dumtaxat conceptum realem, ut alibi (1) extitit declaratum. *Cum ergo subditur*: ea quae enti superaddi intelliguntur, aut sunt entia formaliter, aut non sunt entia; danda est *secunda pars*: cum enim ii conceptus dicentes *quale* sint modi intrinseci ipsius entis, seu perfectio entitativa Dei et creaturae, nequeunt esse formaliter entia; ens enim dicitur *in quid*, modi autem *in quale* praedicantur. Sed restat *instantia*; quia tunc non ens includeretur in conceptu entis. *Responsio*: *consequentia* est nulla; nam quamvis formaliter entia non sint, non tamen sunt nihil; quia entis determinativa: sicut ergo non sequitur: homo non est de se albus; ergo est de se non albus; quia neutrum spectat ad per se rationem hominis; ita etsi modi entia formaliter non sint, non propterea nihil formaliter erunt; quia perfectio, ut dictum est, entitativa, seu infinita seu finita, realiter subinde est ipsi enti identificata. Nec mirum videri debet, modos intrinsecos entia formaliter non esse; quia nec differentiae ultimae rerum, nec ipsius entis passiones formaliter ens includere possunt. Nam

(1) Q. 4. a. 3. *Ad tertium* - q. 3. a. 5.

si differentiae ultimae essent entia formaliter; igitur dicendae forent differentes aliis differentiis, et illae aliae pariter includerent ens, et ita in infinitum. Quare quemadmodum compositum physicum resolvitur in partes sic inter se diversas, ut nihil unius includatur in altera, ut tales partes sunt; ita et compositum metaphysicum resolvitur in partes ita diversas, ut se totis et primo differant, in nullo prorsus convenientes, quatenus sunt conceptus *determinabilis*, quo exprimitur ens, et *determinantis*, quo significatur ultima differentia ulterius non determinabilis. De passionibus entis idipsum constat; quia ens ut additum ponitur in definitione passionis, ex 1. *Poster. et 7. Metaph.*; ergo non praedicatur de passionibus suis *in quid*, quia tunc non ut additum, sed tamquam pars essentiae ipsius conflaret definitionem.

AD QUINTUM est responsio, [*Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 14.*] ens non esse genus; quia ratio generis accipitur ex aliqua realitate potentiali, quae non sit indifferens ad finitum et infinitum, sed necessario finita, ut extitit declaratum *quaest. 3. art. 5.* Ens igitur commune Deo et creaturis, cum non importet eiusmodi realitatem potentialem, nequit esse genus. Ad *probationem* ex Aristotele, dicendum, genus utique non praedicari *in quid* de differentiis, quibus ad species contrahitur; et ens non includi quidditative in differentiis ultimis; ita tamen esse inclusum, et subinde *in quid* enunciari de differentiis non ultimis; unde si rationalitas sit differentia non ultima, haec: *rationalitas est ens*, est quidditativa praedicatio.

AD SEXTUM dicendum, [*Oxon. ib. n. 16.*] cum attributione ad unum stare univocationem nedum conceptuum realium, verum etiam et realitatum; siquidem Philosophus, 10. *Metaph. text. c. 2.* et inde, concedit ordinem essentialem inter species eiusdem generis: quandoquidem docet in unoquoque genere esse unum primum, quod est mensura aliorum; mensurata autem habent essentialem ordinem ad mensuram; et tamen tali non obstante attributione, genus univoce praedicatur de omnibus suis inferioribus, ut est evidens.

## ARTICULUS VI.

### UTRUM NOMINA PER PRIUS DICANTUR DE CREATURIS QUAM DE DEO.

*Doct. locis infr. cit. — S. Thom. 1. p. q. 13. a. 6.*

VIDENTUR nomina Deo et creaturis communia per prius dici de creaturis, quam de Deo. Etenim [*Oxon. 4. d. 10. q. 1. n. 3.*] ex dictis supra, *art. 3.* cum Deus appellatur *leo, petra, lapis, vitis*, et eiusmodi, eorum et similitum nominum per se significatum non reperitur in Deo; quia alioquin non per metaphoram, sed proprie Deo convenirent. Sed de illo per prius nomen enunciatum cui primo inest eius proprium significatum; ergo eiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis, quam de Deo.

2. PRAETEREA. Deus a nobis naturaliter non est cognoscibilis, nisi ex creaturis, ut *quaest. 12. art. 12.*, et *praecedenti*, et alibi extitit declaratum. Nam [*Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 10.*] illi attribuimus perfectiones quae in creaturis concipiuntur citra omnem imperfectionem, appellantes *summe bonum, sapientem, iustum etc.*: sed id a nobis fieri nequit, nisi cognitio bonitate,

sapientia, iustitia etc. in creaturis; igitur manifeste ea nomina per prius dicuntur de creaturis, et postea de Deo, cui ex rebus conditis attribuuntur. — *Confirmatur*: [*Super I. Periherm.* op. 2. q. 1. n. 2.] significare sequitur intelligere; quod ergo per prius intelligitur, per prius et significatur: sed evidens est primum nos intelligere creaturas, et exinde extendi nostram cognitionem ad Deum, veluti ad ipsarum principium et causam; ergo nomina utrisque communia per prius enunciatur de creaturis primo cognitis, postea de Deo.

3. PRAETEREA. Si nomina Deo et creaturis communia per prius dicerentur de Deo, quam de creaturis, maxime propter attributionem horum ad illum: sed nulla est eiusmodi attributio vel analogia in his omnibus; ergo non dicuntur per prius de Deo, quam de creaturis. *Probatio minoris*: [*Elench.* q. 16. n. 4.] *Ens* significat ens quod est substantia, et ens quod est accidens: et quamvis ex natura rei accidens dicat ordinem ad substantiam, in voce tamen significante nullam habet habitudinem ad substantiam. Ergo nomina significantia communes perfectiones Dei et creaturarum, vel per prius dicuntur de creaturis, iuxta praemissa argumenta, vel ex aequo utrumque significant, ut hic probatur.

CONTRA. [*Report.* 1. d. 28. q. 2. n. 13.] Apostolus, 3. ad Ephes.: *Propterea*, inquit, *flecto genua ad Deum, et Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur*; igitur ea nomina non sunt accepta atque translata ex creaturis ad Deum; sed magis e converso, ex Deo ad nos descenderunt; igitur per prius de Deo dicuntur, ut dicit Damascenus, *lib. 1. cap. 9*.

RESPONDEO: [*Elench.* q. 15. per tot.] *Quorundam* talis est hic sententia: in omnibus, quae de pluribus analogice dicuntur, oportere omnia dici per respectum ad unum; quod unum proinde necessario venit in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen est definitio, 4. *Metaphys.* text. c. 28., necesse est illud nomen per prius dici de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem, quo illi primo magis et minus appropinquat. *Quae solutio* non est improbanda, excepta prima propositione; siquidem quantum est ex parte vocis significantis, fieri non potest ut unum per prius, et reliquum per posterius significetur. Nam *significare est aliquid intellectui repraesentare*; quod ergo significatur ab intellectu concipitur: quod autem intellectus concipit, sub determinata ratione apprehendit; quia quodcumque intellectus intelligit, ab omni alio distinguit. Cum igitur dictio analogica diversis imponitur rebus, necesse est sub ratione determinata ipsis imponi; igitur quantum est ex parte vocis significantis, necesse est eam aequaliter repraesentare; etsi ergo ex natura rei reperiatur analogia, in voce tamen significante nulla cadit prioritas vel posterioritas; sed ex aequo omnia illa significat, quibus exprimendis est imposita. Aliqua enim est proprietas quae magis convenit uni rei, quam alteri; sed non propterea aliqua est proprietas quae magis conveniat substantiae vocis, quam alia. Et nihilominus, quamvis ex parte vocis significantis nulla occurrat prioritas et posterioritas, est tamen inter res significatas nominibus analogis, vel univocis admittentibus analogiam (cuiusmodi sunt quaecumque dicuntur de Deo et creaturis) habitudo, seu ordo unius ad alterum, vel plurium ad unum, ratione cuius ordinis vel attributionis per prius conveniunt ex natura rei nomina ei ad quod attribuuntur, et exinde ipsis quae sunt ad unum; atque ita quotiescumque uno



nomine exprimitur aliqua perfectio communis Deo et creaturis, id nomen tanta talique primitate convenit Deo respectu creaturarum, quanta maiori perfectione ipsum quod nominatur praeditum esse, aliisque praecellere reperitur. Porro ita esse intelliguntur eae perfectiones in Deo, ut ibi sint formaliter infinitae, in creaturis vero omnibus necessario finitae; ergo [*Oxon.* 1. d. 8. q. 4. n. 6.] quandoquidem perfectum dependere nequit ab imperfecto, sed e contra imperfectum a perfecto (cui enim deest aliquid perfectionis, a se esse non potest, unde sit oportet ab eo quod omnimodam possidet perfectionem), vita, sapientia, et bonitas, et veritas propriissime iis nominibus significantur, cum in Deo esse intelliguntur infinite; ergo quantum deficiunt in perfectione, quatenus sunt creaturis communicatae, tantum a ratione verae ac propriae appellationis recipiendae excidere necesse est; ac proinde eo posterius illa nomina de ipsis dicuntur, quo ordine et gradu a vera vita, sapientia, bonitate, et veritate distant; igitur omnia nomina Deo et nobis communia, tanta necessitate de Deo per prius dicuntur, quanta enti infinito nihil potest inesse, nisi infinite perfectum, ex his, quorum quodlibet melius est ipsum, quam non ipsum in unoquoque, iuxta Anselmi doctrinam. Quod vero ista nomina, ut creaturis communia, dumtaxat exprimant significantque rationes illas, quatenus est ipsis multiplex imperfectio admixta, quamvis alibi fuerit declaratum; [1. p. q. 3. a. 7. et in incidenti, et q. 4. a. 1. et 2.], tamen *probatur* breviter; [*Oxon.* 1. d. 8. q. 2. - *De rer. princ.* q. 2.] nam primum Principium cum sit a se (alioquin primum non esset) omnem possibilem praeaccipiat oportet perfectionem, nempe infinitam, ideo est ipsum *esse* infinitum, et per essentiam; quodcumque ergo aliud quod est, aut potest esse, ab ipso erit; estque quatenus participat aliquid de perfectione eius, quod est totum *esse*: et quia quod est totum *esse*, indivisibile est, quicquid ab illo est, producit et causatur in entitate alterius prorsus rationis ab entitate Primi; sed est tamen ab illo participatum, quia nihil potest esse in productis finitis, nisi sit vel formaliter infinitum in Primo, vel virtualiter et eminenter contentum in eodem. Omnia haec igitur commune nomen, et conceptum realem habentia cum primo Principio, appellationem quidem eandem recipiunt et admittunt; sed improporcionabiliter, et in infinitum posteriorem illa, qua significantur, ut sunt in prima ipsorum causa.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedendum est nomina per metaphoram Deo attributa per prius dici de creaturis, respectu quarum proprium habent significatum: sicut [*Elench.* q. 15. n. 8. - *Super Praedicamenta*, q. 4. n. 4.] dicit Aristoteles, c. 2. *Elenchorum*, *ridere* proprie significat actum hominis, et per quamdam translationem, floritionem et florigerationem pratorum: ex quo fit, ut aequivoce omnino dicatur de utrisque id nomen; translatio enim a propria significatione ad impropriam per aliquam similitudinem inducit aequivocationem. Ideo *art.* 3. *cit.* dictum fuit, his metaphoricis locutionibus nihil commune Deo et creaturis significari, quia proprium illarum significatum dumtaxat virtualiter et eminenter in Deo reperitur. At alia omnino est ratio de perfectionibus quae sunt in illo formaliter infinitae, et in nobis finitae et imperfectae, quamquam secundum ea, ad quae significanda in Deo transferuntur, pariter per posterius de creaturis enuncientur, ut evidens est ex dictis.

AD SECUNDUM respondeo, revera nos ex creaturis venire in cognitio-

nem primae causae earum; atque etiam nomina perfectionum, quibus non repugnat infinitas, attribuire illi. Sed quemadmodum illae perfectiones praeexistunt in primo Principio, a quo et descendunt in creaturas, ita per prius, et ultra omnem proportionem, nomina conveniunt ipsis iam praeexistentibus in ente infinito. — *Ad confirmationem* patet ex dictis; quia enim posterius in re potest esse magis et prius notum intellectui, illi prius potest nomen imponi; sed non exinde sequitur per prius idem convenire: sicuti nec inest per prius quod per tale nomen significatur.

AD TERTIUM concedo *maiorem*; et nego *minorem*: et ad *probationem* respondeo: quamvis in aliquot nominibus Deo et nobis communibus, cuiusmodi sunt illa quae prima impressione imprimuntur in anima, ut ait Avicenna, 1. *Metaphys. suae* c. 5., *ut ens, res*, et similia, item *causa, principium*, et eiusmodi; quae voces revera, quatenus significativae, ex aequo videntur exprimere ea de quibus dicuntur; tamen aliarum vocum est expressa analogia et attributio, ut accidentis ad substantiam, et finitorum ad infinitum. Fatendum est tamen, ubi incipit analogia creaturarum ad unum, ibi statim, ac in eodem signo exoriri aequivocationem, quia attribuantur finita ad infinitum, ut sunt res a parte rei: Deum autem et creaturarum in realitatibus esse extrema primo diversa, extitit declaratum supra, *quaest.* 3. *art.* 5. Quatenus [*Super Praedicamenta.* q. 4. n. 4.] ergo nomina univoce dicuntur de Deo et creaturis, significant omnia aequaliter atque repraesentant, quia unam rationem primo; tametsi res significatae ac repraesentatae dicant inter se analogiam et attributionem, cum qua proinde stat univocatio. Qua igitur ratione omnia ad unum ordinantur, a quo et habent ut ita nominentur, eadem prorsus ipsis nomina convenire, atque de eis enunciari oportet.

## ARTICULUS VII.

UTRUM NOMINA, QUAE IMPORTANT RELATIONEM AD CREATURAS,  
DICANTUR DE DEO EX TEMPORE.

*Doct. Oxon.* 1. d. 30. q. 2. - *Report. ib.* q. unica - *S. Thom.* 1. p. q. 13. a. 7.

VIDENTUR nomina, quae important relationem ad creaturas, non dici de Deo ex tempore. Etenim [*Oxon.* 1. d. 30. q. 1. n. 1.] quicquid de Deo dicitur est ipse Deus: cum enim sit immutabilis, quidpiam ei de novo advenire non potest; igitur eiusmodi praedicata sint oportet aeterna, ut est Deus aeternus; ergo nequeunt esse nova, sive ex tempore.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Nihil aeternum vere enunciari potest de aliquo temporali; ergo consimiliter nec aliquod temporale cum veritate dici poterit de aeterno; igitur Deo nullum praedicatum advenire potest ex tempore.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] *Factio* non videtur accidere posse sine mutatione: Deus autem est immutabilis; ergo aliquid de novo fieri ab eo, sibi plane repugnat; sed si aliqua relatio nova diceretur de ipso, vere diceretur fieri secundum illam relationem; ergo cum id suae non sit compossibile immutabilitati, nihil temporale novum poterit de illo praedicari.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Augustinus, 5. *De Trinit.* cap. ultimo: *Nec moveat*, inquit, *quod Spiritus Sanctus, cum sit coeternus Patri et Filio,*

*dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum, quod donatum diximus. Nam sempiternae Spiritus donum, temporaliter autem donatum. Nam etsi Dominus non dicitur, nisi cum iam habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo. Vult ergo expresse, nomina exprimentia relationem ad creaturas dici de Deo ex tempore.*

RESPONDEO. [Oxon. ib. q. 2. n. 3] *Aliqui* admittentes in Deo novam *appellationem* ex tempore, ex verbis Augustini statim relatis, negant novam *relationem* dici de illo, per hoc, quia sicut eadem est actio in Deo quatenus creativus et creans, ita et relatio super illam fundata est eadem, etsi aliam et aliam recipiat denominationem, ex diverso statu creaturae. *Quae opinio* [ib. n. 5.] *non videtur rationabilis*: nam si una eademque est relatio aptitudinalis et actualis in Deo; igitur et eadem pariter erit relatio, a qua creatura est potens creari, et actu creata: id vero esse falsum ex eo probatur, quia tunc nulla esset dicenda creatura de novo facta: si enim de novo facta sit; ergo et nova erit relatio ipsius ad Deum; si vero aeterna dicatur, pariter et essentia, in qua est relatio, erit aeterna, nec condita in tempore. Accedit [Oxon. i. d. 3. q. 5.] quod sic opinans, putat rationem, seu esse quidditativum creaturarum consistere in respectu ad Deum; ergo si is respectus sit aeternus, et essentia quaelibet aeterna, nec erit in tempore creata.

Propterea, [Oxon. i. d. 30. q. 2. n. 8.] *alii* negantes omnem *realem relationem* in Deo ad creaturas, sola relatione *rationis* censent eum ad extra referri, unde et novas subito denominationes. Porro ita propositum *declarant*: creaturae omnes ordinantur ad Deum, et non e converso; ergo etsi creaturae realiter referantur ad Deum, ipse tamen nequit referri ad illas, nisi per rationem, in quantum creaturae referuntur id ipsum, qui est extra totum ordinem creaturae. *Contra*: hac in declaratione videntur concurrere et *petitio principii* et *fallacia consequentis*. *Probatio primi*: Deus est prior creatura multiplici primitate; ergo videtur habere ordinem ad creaturas se multipliciter posteriores. Sicut enim posterius dicitur ordinatum ad prius, ita et prius ad posterius, extendendo nomen *ordinis*. Quamvis alio medio esset probandum, hanc prioritatem, quae potest dici *ordo*, non esse realem relationem in Deo. Hoc ergo *petitur*, nec sequitur ex isto noto: *Deus est supra ordinem*; ex hoc enim dumtaxat sequitur, Deum non esse quid creaturis posterius: sed non propterea recte concluditur, carere ordine, generaliter accipiendo *ordinem*. *Deinde* proba, rationem peccare secundum *consequens*. Nam etsi *ordo* sit quaedam relatio, non tamen omnis relatio est *ordo*; quia relationes communes fundatae super *unum*, ut *aequiparantiae*, non dicunt ordinem, sed dumtaxat *ordo* est in relationibus disquiparantiae. Arguendo igitur a negatione ordinis ad negationem relationis, perinde est ac negare communius ex negatione minus communis.

Est igitur *dicendum*, [Oxon. ib. n. 9. — *Report.* ib. n. 3.] nomina, quibus significantur respectus ad creaturas, vere dici de Deo ex tempore, eo quod relationes reales creaturarum ad Deum sint novae et ex tempore; nec tamen propter eas esse ponendas aliquas relationes in Deo novas terminantes istos respectus creaturarum, ne rationis quidem. *Declaratur prima pars solutionis*; nam una eademque relatione reali noviter in creatura fundata et ad Deum sub rationi absoluti terminata, recte et vere appellatur Deus de novo *Dominus* et *Creator*. Non enim fieri potest, ut

duplex sit relatio realis in creatura, quarum altera ipsa denominetur *serva et creatura*; altera dicatur Deus *Dominus* et *Creator*; quia duae relationes oppositae causae et causati sunt impossibiles in eodem supposito; et magis, quam producentis et producti, quae tamen nequeunt reperiri in eodem supposito, licet sint in eadem natura. Una igitur dumtaxat nova relatione in creatura fundata, et ad Deum ut ad absolutum terminata (quae nova relatio sequitur novum fundamentum, estque eius rei creatio passiva), denominatur ab illa, quasi esset in ipso nova relatio correspondens: quemadmodum opus factum ab homine dicitur *humanum*, non propter aliquid humanitatis quod sit formaliter in opere, sed propter humanitatem quae est formaliter in homine, ad quam opus habet habitudinem. Atque haec est expressa mens Magistri, 1. *dist.* 30. *cap.* 2. ex verbis Augustini 5. *De Trinit.* c. 16. ita concludentis: *Appellatio, qua creatura relative ad Creatorem dicitur, relativa est et relationem notat quae est in ipsa creatura. Appellatio vero illa, qua Creator relative dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam notat relationem, quae sit in Creatore* (quod et diserte dicit Augustinus, *loco cit.*, prout a Magistro adducitur). *Quod temporaliter incipit dici Dominus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici: non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius, ad quod incipit dici Dominus relative.* Subiicit quoque ibidem Augustinus aptum exemplum de nummo, qui citra omnem sui mutationem dicitur modo *pretium*, modo *pignus*, et eiusmodi, et concludit: *Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in eius natura vel forma, qua nummus est, mutationis fiat, quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae, ad quam dicitur.* Atque haec quidem Augustinus.

Quod vero [Oxon. et Report. locis cit. - 5. *Metaph.* q. 11.] *ex parte Dei* nulla sit necessario ponenda relatio nova, ad quam terminetur relatio dependentiae essentialis creaturae, ut expresse innuitur in praecitatis auctoritatibus, et erat *secunda pars solutionis*; probatur: etenim in creaturis nullum relativum primo refertur ad correlativum, ut ad terminum eius; imo relationis per se terminus est absolutum, super quod si fundetur relatio, accidit relationi per se ad eius fundamentum terminatae. Nam cum relativum primo definiatur per terminum, qui proinde est prior definitione, *ex 7. Metaph.* text. 4. *et inde*; si pariter terminus ut terminus refertur ad relatum, in quantum fuit relatum, primo definiretur per illud; ergo idem, idest, Pater esset prior Filio, secundum definitionem, et e converso. Impossibile est autem circulum esse in prioritate essentiali quacumque; ergo et pariter impossibile est Patrem primo referri ad Filium, in quantum Filium primo refertur ad Patrem; ergo refertur primo ad illud absolutum, quod est proximum fundamentum relationis, et illud est prius Patre, ut Pater est, et e converso. Si igitur in creatis relatio per se et primo terminatur ad absolutum, nec coexigit in altero extremo relationem necessario, etsi aliter frequenter accadat; multo magis id verum erit, cum refertur in tempore creatura ad Deum per realem relationem creationis passivae; praesertim cum haec relatio *ad tertium modum* spectet relativorum, qui in eo distinguuntur a reliquis duobus, ex Aristotele, 5. *Metaph.* c. *De Ad Aliquid*, quod.



in eo non sit relatio mutua, sicuti mutua est in aliis duobus: sed alterum praecise refertur ad reliquum: istud vero non refertur, sed tantum aliquid est eius, ut mensura ad mensuratum. Est igitur terminus relationum *tertii modi* talis sub ratione absoluti et non relativi; ac proinde propter terminationem relationum creaturarum ex tempore ad Deum, non oportet ponere aliquam relationem ex parte ipsius termini, nec novam nec antiquam, nedum realem, sed ne rationis quidem. Nam etsi divina essentia possit ad creaturam comparari per actum intellectus creati et increati, et ita in ipsa respectus rationis causari; is tamen respectus nequit esse ratio terminandi relationem creaturae ad ipsum: non ille, qui causatur per actum intellectus finiti; quia tunc non referretur realiter creatura ad Creatorem, intellectu creato non considerante; quod nemo dixerit. Nec etiam ille, quem in sua essentia causat intellectus divinus; quia si per impossibile Deus non esset natura intellectualis (sicut quidam delirantes posuerunt solem esse primum Principium), et produceret lapidem, lapis referretur realiter ad sui principium, et tamen nulla relatio rationis foret ratio terminandi eam relationem. Nomina igitur, quae important relationem ad creaturas, vere et recte dicuntur de Deo ex tempore; non quod in ipso sit aliqua relatio nova illi correspondens, sed quatenus sub ratione absoluta terminat novas relationes, ex qua terminatione novas et veras subit denominationes.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* i. d. 30. q. 2. n. 13.] concedo, utique omne quod est in Deo per identitatem esse aeternum, sicuti et ipse aeternus ac immutabilis est: sed exinde tamen haud oportere aeternum pariter esse quicquid praedicatur de eo per hoc quod aliud dicit habitudinem ad ipsum; quia nihil aliud habet eiusmodi aeternam habitudinem ad ipsum. *Exemplum*: Deus aeternus diligitur in tempore a voluntate creata; dicitur quidem dilectus a nobis, sed non dilectus aeternaliter, quia non ab aeterno terminus fuit eius dilectionis, sed de novo et ex tempore.

AD SECUNDUM [*Oxon.* ib.] neganda est *consequentia*, quum extrema sunt alterius rationis, ut in casu. Nam quoniam tunc unum excedit alterum, non oportet parem esse coexigentiam unius ad alterum, et e converso. Sicut nec sequitur: quodcumque aeternum est cum toto tempore; ergo omne temporale est cum tota aeternitate: prima siquidem vera est ratione immensitatis aeternitatis; at quia id deficit in consequenti, ideo perperam infertur. Itaque quia aeternum potest esse terminus novae habitudinis ad ipsum, quum valeat aliquid de novo producere, subinde et potest de eo aliqua appellatio dici ex tempore: sed temporale nequit perinde habere habitudinem alicuius aeterni ad ipsum. Vel potest concedi, temporale etiam denominari posse ab habitudine aeterni ad ipsum; quia lapis (non tantum ut quid ideatum, sed ut existens) est aeternaliter scitus a Deo.

AD TERTIUM respondeo: [*Oxon.* ib.] *to fieri* aut praedicat *secundum adiacens*; et tunc notat factionem simpliciter, ut dicendo, *homo fit*: aut praedicat *tertium adiacens*; et tunc exprimitur factio secundum id quod specificat ipsum, ut *homo fit albus*. *Aliquis* igitur putat, concedendam esse hanc, *Deus fit Dominus*; quia non significatur, nisi factio *secundum quid*, scilicet, factionem secundum aliquam relationem rationis, vel secundum terminationem alicuius relationis realiter. Videtur tamen proprior esse hic sermo; *Deus incipit esse Dominus*, quam *fieri Dominus*; quia ille non significat imperfectionem, qualis videtur importari per *fieri*. Haec igitur

nomina, quae important relationem ad creaturas, recte dicuntur de Deo ex tempore; quamvis nullus novus respectus ipsis ex parte Dei correspondeat.

## ARTICULUS VIII.

UTRUM HOC NOMEN, *DEUS*, SIT NOMEN NATURAE.*Doct. Oxon. i. d. 22. — Report. ib. — S. Thom. i. p. q. 13. a. 8.*

VIDETUR nomen *Deus* haud esse nomen naturae. Etenim, [*Oxon. i. d. 2. q. 2. n. 6.*] secundum Damascenum, lib. i. c. 12. *Deus dicitur ab operatione actuali, fovere, vel ardere, vel considerare*; igitur nomine *Dei* significatur ac intelligitur quiddam *actu operans*: operatio autem cuiuslibet entis, seu finiti seu infiniti, ab eius natura est; ergo si nomen *Deus* dicitur ab actuali aliqua operatione, per illud non exprimitur natura *Dei*, sed operatio.

2. PRAETEREA. [*Oxon. i. d. 8. q. 4. n. 1.*] *Dei* nomen audientibus statim occurrit infinita bonitas et sapientia et iustitia et alia id genus. Sed haec omnia non *Dei* naturam exprimunt, sed quae circa illius naturam sunt, iuxta Damascenum, lib. i. c. 4., nempe quia cum *Dei* naturam oporteat ab omni respectu ad creaturas quam longissime esse segregatam, ea nonnisi in comparatione ad terminum extra Deum intelliguntur: nam ab infinita bonitate est rerum universitas, a iustitia earumdem moderatio, a sapientia ordo, etc.; ergo nomine *Dei* nec significatur nec intelligitur ipsius natura.

3. PRAETEREA. [*Oxon. i. d. 22. q. 1. n. 1.*] Secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur: sed divina natura est nobis ignota; ergo hoc nomen *Deus* non significat naturam divinam.

CONTRA. Ambrosius, lib. i. *De fide ad Gratianum*, c. 1.: *Deus nomen est naturae, et Dominus nomen est potestatis*. Et Boetius. i. *De Trinit.* c. 6.: *Cum dicimus Deus, substantiam significare videmur*; per substantiam *Dei naturam* intelligens.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. i. d. 22. per tot. — Report. ib.*] revera per nomen *Deus* exprimi atque significari *Dei naturam*. *Dei* quippe natura est ipsum *esse* infinitum, seu *esse* per essentiam, idest, totum esse universalissimum, non contractum, nec contrahibile, et ideo singularissimum: quippe cui ex ratione universalitatis et omnimodae entitatis, repugnat esse par aut simile; ac propterea quicquid est necessario alterius et in infinitum diversae naturae ab illo sit oportet. Atqui hoc ipsum *esse* per essentiam et a se exprimit significatque nomen *Deus*. Nam [*De primo princ. c. i. n. 1. — Oxon. i. d. 22. q. 1. n. 4. — q. 2. n. 2. — Quodlib. q. 1. n. 3. seqq.*] *Exodi* 3. *Deus* est, qui ait ad Moysen: *Haec dices Filiis Israël: Qui est misit me ad vos; hoc nomen mihi est in aeternum*; igitur cum aliud non sit *Qui est*, ac nomen *Deus*, dicente Damasceno, lib. i. c. 12.: *Videtur quidem principalius omnium, quae de Deo dicuntur nominum, esse Qui est*, profecto illud est naturae divinae nomen, quo esse ipsius atque substantia exprimitur. — Rursus, [*Oxon. i. d. 2. q. 2. n. 34.*] iuxta dicta q. 2. a. 3. nomine *Dei* significare intendimus ens simpliciter primum triplici primitate, *efficientis* nimirum, *finis* et *eminentiae*; et ita quidem primum, ut impossibile sit eo aliquid prius esse, aut intelligi sine contradi-

ctione; nedum ergo oportet tale ens actu existere, sed praeterea ipsum *esse* claudi in ipsius substantia atque essentia : nam reliqua extra illud si ab alio accipiunt *esse*, non sunt de se *esse*; ergo quia Primum est a se, est ipsum *esse* per essentiam et prima essentia ob tale *esse*. Unde Augustinus 7. *De Trinit.* c. 4. *Ab eo, inquit, quod est esse, appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia.* Cum ergo per Dei nomen id significetur atque intelligatur, recte *to Deus* dicitur naturae divinae nomen. Et etiamsi nomine Dei significaretur ea proprietas, unde est acceptum, quoad modum significandi foret quidem diversum a nomine significante praecise essentiam ut ab omni abstrahentem operatione: sed tamen idem est utrique potissimum ac propriissimum significatum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex dictis *a. 1.* [*Oxon. 1. d. 22. q. 2. n. 9.*], aliam esse rationem ob quam imponitur nomen, et aliud exprimi nomine imposito rei de genere substantiae: nam nomen *lapis* est impositum alicui proprietati de genere actionis, eo quod pedes in lapidem offendentes, laedantur; et tamen imponens non eam nominis etymologiam per se intendit significare, sed magis aliquid de genere substantiae, ab omnibus distinctum accidentibus. Itaque etsi *Dei* nomen sit impositum et acceptum ab actuali eius operatione, tamen praecipua ac primaria eius significatio et imponentis intentio fuit exprimere *naturam* primi entis primaeque essentiae, ut diserte ad Moysen testatus est ipse Deus.

AD SECUNDUM dicendum, etsi nomine Dei significantur atque intelligantur etiam perfectiones illae, quae, ut ait Damascenus, circumstant ipsius naturam; exprimi tamen etiam et naturam, cui illae verissime attribuuntur (de quo *quaest. praec. art. 12* actum): illam igitur per se et primo significat, quamvis alia dicatur fuisse ratio eius impositionis. Quod [*Oxon. ib. q. 1. n. 3.*] non solum videtur affirmandum de praedicto nomine *Deus*, sed etiam verisimile est et alia nomina tradi in sacra Scriptura, quibus exprimitur distincte Dei natura et essentia; ut frequenter dictum est in antecedentibus, et praesertim *a. 1., 2. et 3.*

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 2.*] *maiozem* non esse admittebam, iuxta dicta *a. 1.*; quia distinctius quidpiam potest per nomen significari, quam intelligatur. Quamvis igitur Dei essentia sub propria et distincta ratione nequeat attingi a viatore, tamen potest distinctius significari, per nomen praesertim impositum a distincte cognoscente illam naturam; et eiusmodi est *Dei* nomen.

## ARTICULUS IX.

UTRUM HOC NOMEN, *DEUS*, SIT COMMUNICABILE.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 13. a. 9.*

VIDETUR hoc nomen *Deus* esse communicabile. Etenim, ex dictis *art. praec.*, id vocabulum est naturae nomen, non suppositi: sed naturae, ut natura est, non repugnat pluribus communicari; siquidem natura incommunicabilis redditur ratione supervenientis supposititalitatis, propter quam ei omnimoda accidit incommunicabilitas; igitur *Dei* nomen est de se aliis communicabile.

2. PRAETEREA. [*De rer. princ. q. 1. n. 25.*] Iuxta dicta *q. 6. a. 1. et 2.*

Deus est bonum, et quidem non utcumque, sed *maxime*: quippe qui non sit alio bono bonus, sed bonum omnis boni, secundum Augustinum, 8. *De Trinit.* c. 3. Sed bonum de sui natura est aliis communicabile, imo de facto communicatum; ergo si *Dei* nomen est summae bonitatis significativum, est de se communicabile, perinde ac bonum.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 2. n. 1.] Quicquid est a Deo participatum est, quemadmodum quaecumque posteriora participant primum, vel de primo in unoquoque ordine: sed (cfr. q. 3. a. 5. et q. 4. a. 3.) perfectiones participatae, vel in creaturis repertae, univoce conveniunt cum iis quae in Deo reperiuntur: nedum eae quae circumstant illius naturam, sed etiam illae quibus definiretur eadem divina natura; ergo de facto *Dei* nomen est aliis communicatum, sicut et in aliis a Deo reperitur eius nominis significativum.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 15.] Damascenus, lib. 3. c. 6. sine ambiguitate asserit divinam essentiam esse quiddam commune et universale, veluti *speciem*. Sed ex eo est species, quia est aliis communicabilis; ergo *Dei* nomen eius essentiae significativum est aliis communicabile.

5. PRAETEREA. *Deus charitas est*: Ioan. Epist. 1. c. 4.: sed [*Oxon.* 2. d. 27. per tot.] charitas et gratia sunt idem habitus; utrique enim idem conveniunt effectus; ergo cum Deus gratiae habitum infundat naturis intellectualibus, per quem illas inhabitat, ipsa eius essentia aliis, qui dignantur gratia Dei, communicatur, et consequenter eius nomen non est incommunicabile.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 2. q. 3. n. 1.] Deuteronom. 6.: *Audi Israël, Dominus Deus tuus unus est*; ergo nomen *Dei* nequit alteri communicari; quia tunc unus non esset Deus.

RESPONDEO dicendum, *Dei* sanctum nomen, quatenus naturae divinae significativum, esse penitus incommunicabile. *Declaratio*: [*Oxon.* 1. d. 4. q. 1. n. 2. seqq.] quemadmodum homo est humanitate homo, et omne aliud ens est tale creata quidditate; ita Deus est Deus Deitate: ratio autem Deitatis est de se et ex se *haec*: sicuti e contra humanitas non est de se *haec*, sed fit talis per aliquid illi additum; igitur pariter et Deus est de se *hoc ens*, idest, non expectans aliquid extra suam rationem formalem, quo fiat *hoc ens*, sed id habens a sua natura et essentia. Sicuti ergo humanitati, postquam facta fuerit *haec*, repugnat alteri communicari (definitio enim *individui* est *incommunicabilitas*), ita Deitati, eo quod sit de se *haec*, repugnat alteri a se communicari. Dei igitur natura nequit esse in alio extra Deum, et per consequens *Dei* nomen, eius naturae de se individuae significativum, incommunicabile erit. Quod vero Deitas sit de se *haec*, et non per aliquid quod sit extra rationem ipsius, *declaratur*: nam [*Oxon.* 1. d. 5. q. 2. n. 14.] humanitas, quia imperfectae actualitatis, ideo divisibilis est per illud, quodcumque tandem sit, quo contrahitur ad individuum; recipit igitur ab ea ratione dividente et contrahente aliquid actualitatis, cum mox intelligatur sitque ulterius incommunicabilis; ergo etsi Deitatis sit qua Deus est Deus, ut homo est talis humanitate, nihilominus cum intensive infinita sit et omnimodae proinde actualitatis, non expectat aliunde qualitercumque actuari, sed de se et ex se intelligitur praeacceperisse quicquid perfectionis et actualitatis reperiri potest in uno. Sit ergo oportet ex se individua et penitissime indivisibilis, etsi interim una eademque indi-



visa communicari queat pluribus suppositis. Haec itaque indivisio et omni-  
moda indivisibilitas clauditur in essentia illa, tamquam quid spectans ad  
ipsam, adeo ut si definiretur, ratio indivisibilitatis foret pars definitionis  
ipsius. Sicuti ergo repugnat alteri a Deo communicari quod est quiddita-  
tive incommunicabile, idest, indivisibile; ita et *Dei* nomen alteri cuique  
incommunicabile erit, quatenus per illud ipsius natura vere et proprie si-  
gnificatur, atque intelligitur. Huc faciunt dicta *q. 6. a. 2.*, ubi declaratur  
Deum esse summum bonum; et *q. 7. de Dei intensiva infinitate*; et *q. 11. a. 4. de Dei maxima et indivisibili unitate*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, *minorem* esse veram de  
illa natura, quae ex se non est *haec*, sed fit talis per aliquid additum ra-  
tioni formali ipsius. At secus est de natura divina, quae cum sit totum  
*esse*, seu *esse* infinitum, universalissimum et non contractum, hoc ipso  
oportet esse essentialiter indivisibile; quia alioquin non fuisset ipsa totum  
*esse* adunatum et praeacceptum. Etsi vero haec ratio non reddat tale  
esse infinitum incommunicabile pluribus suppositis, est tamen exinde  
Deitas individua et indivisibilis et innumerabilis.

AD SECUNDUM, [*De rer. princ. q. 2. per tot.*] concedo Deum rerum  
universitatem condidisse, quia bonus est; sed quia est omne bonum ali-  
quid producens extra se, quoniam necessario habet omne tale imperfec-  
tionem annexam et dependentiam, nequit esse omne bonum; nam id  
quamlibet excludit imperfectionem. Quicquid ergo est effectum et causa-  
tum est alterius naturae a Deitate; ac subinde ipsa nulli communicari  
potest, ut et sibi conveniat nomen Deitatis.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 8. q. 2. n. 3. — d. 3. q. 3. n. 8. seqq.*]  
frequenter in antecedentibus dictum esse, perfectiones simpliciter repertas  
in creaturis convenire quidem univoce in reali conceptu cum iisdem, ut  
sunt in Deo; esse nihilominus in realitatibus ad invicem primo diversas,  
ac in nullo prorsus convenientes: habere subinde, ac competere ipsis alia  
nomina earum proprie significativa alterius rationis ab illis, quae sunt  
expressiva earundem perfectionum, ut sunt in Deo.

AD QUARTUM est responsio ex dictis, *q. 3. a. 5. Damascenum*, [*Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 24. 25.*] propter similitudinem praedicationis, quatenus essentia  
praedicatur de tribus Personis, appellavisse Dei substantiam quasi spe-  
ciem et universalem, sicuti species de suis praedicatur individuis. At Au-  
gustinum, (ex Magistro, *1. d. 19. c. Haec autem*) ab excellentia Trinitatis  
praedicta nomina removisse, cum serio animadvertisset, maiorem esse  
dissimilitudinem quam similitudinem inter res praedictas.

AD QUINTUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 5. q. 1. n. 3. — 2. d. 27. n. 4.*]  
Deum esse charitatem *per essentiam*, gratiae vero habitum charitatem  
tantum *appropriate*. Idem enim habitus, quatenus per ipsum est Deus  
charus habenti, *charitas* dicitur; et *gratia* appellatur, propterea quod Deo  
est acceptus et gratus illi, qui eo habitu dignatur. Deus igitur eum habi-  
tum infundens, non communicat suam naturam alteri a se incommunica-  
bilem, sed formam supernaturalem, qua habentes sunt Filii Dei adoptivi  
et haeredes regni caelestis, ad quam filiationem hortatur Salvator, cum  
ait: *Estote perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est*: non qui-  
dem perfectione illa, qua Pater ex se naturaliter est beatus et perfectus;  
sed perfectione nobis competente, scilicet, gratiae et virtutum; propter  
quam perfectionem in Scriptura aliquando ii appellantur Dii; *Ego dixi*,

inquit, *Dii estis et filii excelsi omnes*, Psal. 81. Non Dii sicut Pater est Deus, et Filius, et Spiritus Sanctus: sed per gratiae communicationem et adoptionem in numerum filiorum Dei adsciti. Quotiescumque [*Oxon.* 1. d. 22. q. 2. n. 3.] igitur *Dei* nomini invenitur additus numerus multitudinis, vel iuxta praemissam expositionem est intelligendum, vel aliquis interdum appellatur Deus, ex ministerio quod gerit, vel persona, quam repraesentat. Denique [*Oxon.* 1. d. 2. q. 3. n. 1. et 7.] in sacris Literis dicitur esse multos Deos, iuxta Gentilium opinionem ita putantium: ideo et subdit: *Omnes Dii Gentium Daemonia*, 1. ad *Corinth.* 8., cum aliquin diserte testetur, proprium *Dei* nomen esse incommunicabile, *Sap.* 14. *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.*

## ARTICULUS X.

UTRUM HOC NOMEN *DEUS* UNIVOCE DICATUR DE DEO,  
PER PARTICIPATIONEM, SECUNDUM NATURAM,  
ET SECUNDUM OPINIONEM.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 13. a. 10.*

VIDETUR *Dei* nomen univoce dici de Deo per naturam, per participationem, et secundum opinionem; vel de *Deo*, quod est ipsum *esse* per essentiam, de *filiis* Dei *adoptivis* per gratiam, et de *idolis*, quae Gentes opinantur esse Deos et non sunt. Nam [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 5. — *Quodlib.* q. 14. n. 4.] tunc nomen habet conceptum univocum respectu illorum de quibus dicitur, quum ita est unum, ut eius unitas satis sit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sed fidelis dicens idolum non esse Deum contradicit pagano affirmanti illud esse Deum; ergo id nomen habet conceptum univocum respectu Dei veri per naturam et Dei secundum falsam hominum opinionem.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. — d. 8. q. 3.] Stante attributione accidentium ad substantiam, conveniunt ea extrema univoce in ratione entis: et stante ordine quem dicunt omnes creaturae ad Deum, subsistit earum univocatio in gradibus transcendentibus; ergo etsi Beati participes facti divinae naturae non sint vocandi Dii, nisi per ordinem ad divinam naturam, cuius potiuntur consortio per visionem vel gratiam, tamen *Deus* de utrisque dicitur univoce.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 2.] Illud nomen non est censendum univocum, nec aequivocum, sed analogum, quod iuxta unam significationem acceptum, ponitur in definitione eiusdem nominis, secundum alias significationes accepti; ut *sanum* dictum de animali ponitur in definitione urinae ut signum, et medicinae tamquam causa sanitatis. Tale autem est nomen *Deus*: cum enim aliquem nominamus *Deus* secundum participationem, intelligimus aliquid habens similitudinem veri Dei; et cum idolum vocitatur *Deus*, intelligimus significatum esse, quod homines opinantur esse Deum; igitur una eius nominis significatio clauditur in illis significationibus; est ergo id nomen non univocum, nec aequivocum, quia nec omnino eadem nec omnino diversa ratio, sed analogum.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 5. seqq. — d. 8. q. 3. per tot.] nomen *Deus*, quatenus per ipsum significatur natura veri Dei, et natura intellectualis participans illam per gratiam et gloriam, et insuper

intelligitur *Deus* iuxta falsam opinionem, esse omnino *aequivocum*, idest, nullius veri et realis conceptus expressivum, qui sit omnibus illis communis. *Declaratio*: etenim per nomen *Deus* exprimitur et significatur divina natura, quod est ipsum esse infinitum, ex dictis supra, a. 8. Naturae autem divinae contradictorie repugnat alteri a se communicari, ut declaratum fuit *art. praec.*: ex eo enim quod illa celsissima natura sit totum esse universalissimum, adeo ut nihil simpliciter perfectionis extra ipsum reperiri queat, recte intulimus oportere esse singularissimum et de se et ex se, idest, ex ratione talis essentiae, innumerabilem et indivisibilem, et incommunicabilem cuicumque ex se habet aliquam imperfectionem, cuiusmodi est quicquid ab alio est; propterea igitur perinde incommunicabile censi debere eius essentiae nomen proprie significativum. Quoniam ergo ea essentia est prorsus alteri a se incommunicabilis, et secundum totum et secundum quicquid in ipsa reperitur, consequenter nomen *Deus*, cum alteri ab illa sub quavis ratione attribuitur, penitus aequivoce dicitur; quia non significativum alicuius rationis univoce repertae in illis. Quantumvis ergo natura intellectualis dicatur participare naturam divinam per gratiam, atque effecta illi similis per gloriam, incommunicabile tamen nomen Dei nihil ei commune univocum significare et importare potest. Et idipsum est evidentius, ut intelligitur exprimere Deitatem secundum opinionem: nam *idolum nihil est in mundo*, ut ait Apostolus *1. ad Corinth. c. 18.* idest, excellentia, quae attribuitur idolo, propter quam et illi cultus adhibetur, non est quid verum et reale, sed fictum, descendens de stulta opinione hominum insanorum; igitur eiusmodi ficta deitas aliud non est quam esse opinatum et rationis, vel denominatio extrinseca, accepta a vera forma Deitatis, et applicata de humani intellectus perversa opinione ei cui Deitas est incommunicabilis. Atqui formae reali et rationis, vel formae reali intrinsecus inexistenti et extrinsecae denominationi ab illa forma proveniente et quatenus per opus intellectus errantis applicantur, nihil potest esse commune univocum: ei [*Oxon. 1. d. 29. n. 1.*] enim quod est *secundum quid* tale et ei quod est *simpliciter* tale, in quantum tale, non est commune univocum illud quod accipitur in eis *secundum quid* et *simpliciter*. Igitur Dei nomen omnino aequivoce dicitur de ipso Deo, et de illo quod dicitur Deus per participationem, et secundum opinionem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 5. seqq.*] fidelis negans, et gentilis affirmans idolum esse Deum, habent unum eundemque conceptum univocum, nempe, Deum esse, et omnipotentem esse, cultum illi a creaturis suis exhibendum esse, atque ab eo bona rependi piis hominibus cultoribusque suis, mala vero ac supplicia impendere iis, qui Deum colere contemnunt, hominesque iniuria afficere non cessant. Verumtamen fidelis recte sentiens, eum conceptum attribuit summo omnium enti: gentilis vero putat convenire ligno et lapidi, atque ita idolum culto prosequitur, tamquam Deum. Itaque deitas idoli de falsa opinione Gentilium procedit; at esse infinitum et summum bonum, ut idolo attribuitur, aliud non est, quam esse rationis et fictum, propterea quod ei, cui intrinsece repugnat, attribuatur: contra vero fidelis tantam excellentiam soli primo omnium Principio recte dicit convenire ex natura rei, et nullum entium creatorum Deum existimari posse et debere. Etsi igitur conceptus ille Deitatis in se, in intellectu utriusque sit unus et univocus, tamen in

intellectu gentilis, cum attribuitur creaturae, evadit esse fictum, opinatum et rationis, quod proinde nequit univoce convenire cum natura veri Dei.

AD SECUNDUM, concedo, [*Oxon.* ib. q. 3. et d. 8. q. 3.] analogiam attributionis, qua accidentia ad substantiam et omnes creaturae ad Deum ordinantur, stare simul cum univocatione conceptus entis, et transcendentium in utrisque extremis; at nego perinde nomen *Dei* significare univocum conceptum, cum exprimuntur ii qui per gratiam sunt Filii Dei adoptivi; non quasi nullus his sit conceptus univocus cum Deo, quia perinde ut caetera entia creata in praedicatis transcendentibus conveniunt cum illo; sed quoniam in ratione Deitatis nihil potest esse ipsis univocum; ut declaratum est *in solutione*.

AD ARGUMENTUM IN OPPOSITUM, quo probatur nomen Dei, ut ad tres illas extenditur significationes, non esse nec univocum, nec aequivocum, sed analogum; *respondeo* [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 12.] si intelligatur praedicatum analogum reperiri absque eo quod coincidat cum univoco aut aequivoco, falsum putamus et negandum; quia [*Elench.* q. 15. nn. 3. 6. et 7.] etsi ratio formalis analogiae alia et diversa sit a rationibus formalibus univoci et aequivoci, tamen semper stat cum alterutro illorum: nam inter idem et diversum non cadit medium; ergo omne quod concipitur, sub eadem ratione vel diversa concipitur; atque ita vel univoce conveniunt in re et nomine, vel dumtaxat in nomine: licet significatorum interdum sit unum ad aliud, et proinde fundet aliquam analogiam, quae est alia subinde ratio a praedictis. Hinc Aristoteles in *libro Praedicamentorum*, ubi determinat de vocibus significativis, nullam mentionem facit de his, quae in re sunt analogae, sed solum disserit de univocis et aequivocis; nempe, quia non sunt aliqua analogae, quin cum illis coincident. Unde Boëtius super illam definitionem aequivocorum Aristotelis: *Aequivoca sunt, quorum nomen est commune, et ratio substantiae diversa*; dicit, Philosophum sub ea notificatione, et quae in re sunt analogae, et omne genus aequivocationis comprahendisse. — Verumtamen tam praesentis quam 5. et 6. *art.* interest adnotasse, [*Super Praedic.* q. 4. n. 4. - *Elench.* q. 15. - *Oxon.* 1. d. 3. q. 3. - d. 8. q. 4.] duas esse praecipuas analogiae species, nempe *attributionis* et *proportionis*, seu proportionalitatis. Prior analogiae species ab Aristotele, 1. *Ethic.* c. 6. appellatur *ab uno ad unum*: nempe, haec analogia incidit, quum ab una forma omnia denominantur analogata, et ad illam unam formam pariter ordinantur; unde a sanitate intrinsecus animali conveniente, sana extrinsece dicuntur et medicina, et diaeta, et pulsus, ut urina, ab una eademque verae sanitatis forma, ad quam ea omnia ordinantur. At interdum illud unum, ad quod est attributio, est omnibus analogatis intrinsecum. In priori exemplo unitas analogiae reperitur cum aequivocatione: cum univocatione vero potius eadem forma est analogatis intrinseca, ut genus respectu specierum, et ens in ordine ad Deum et creaturas, substantiam et accidens. Altera vero analogiae species est, quum aliqua penitus diversa participant idem nomen, ex aliqua consimili proportionem: ut sicut se habet serenitas ad aerem, ita tranquillitas ad mare, quae perinde sunt unum proportionem. Consimiliter et risus respectu hominis, et prati virentis: et Gubernatoris nomen respectu rectoris civitatis, navis et domus. Et pariter Analogia contingere potest per applicationem metaphoricam formae alteri realiter inexistentis, ut quum per nomen *risus* significantur prata florentia: vel quando uni-



cuique analogorum inest forma propria, quae est fundamentum convenientiae secundum proportionem, ut in exemplo de *Gubernatore* et eiusmodi. Ex quibus est evidens, nomen *Deus* esse analogum respectu veri Dei, per participationem, et secundum opinionem; sed in casu coincidere cum omnimoda aequivocatione; ut probatum est *in solutione*. Sed *arguebatur*: quia ratio eius nominis non est omnino diversa. *Respondeo*, [Oxon. 2. d. 12. q. 2. n. 8. - 4. d. 1. q. 1.] non habere aliam convenientiam, quam in nomine, uti convenire diceretur risus hominis, et pratum vernans; ac proinde omnino aequivocum eius nominis significatum. Nec exemplum de nomine *sanum* est ad rem; quia non minus est aequivocum: nam non est idem conceptus sanitatis, qui dicitur de urina, et de animali, et de diaeta: imo in his tribus sunt formaliter diversi; siquidem in animali sanitatis conceptus dicit quamdam aequalitatem humorum, in diaeta importat causae rationem, et in urina denique signum esse illius; qui conceptus non habent quid commune univocum in reali conceptu sanitatis.

## ARTICULUS XI.

### UTRUM HOC NOMEN, *QUI EST*, SIT MAXIME NOMEN DEI PROPRIUM.

*Doct Oxon. 1. d. 22. — Report. ib. — S. Thom. 1. p. q. 13. a. 11.*

VIDETUR *to Qui est* non esse maxime proprium nomen Dei. Nam iuxta dicta, *art. 9.* Dei proprium nomen est incommunicabile: est enim expressivum *esse* prorsus incommunicabilis. Sed nomen *Qui est* non est incommunicabile; aliquin extra Deum nihil posset produci in existentiam realem; ergo *to Qui est* non est nomen Dei proprium.

2. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 24.] Boëtius, *De Trinit. c. 6.* Cum dicimus *Deus*, substantiam significare videmur. *Qui est* autem non videtur significare substantiam, seu naturam Dei complete; sed vel gradum aliquem eiusdem naturae, secundum tenentes existentiam claudi in quidditate Deitatis, vel ipsam dumtaxat existentiam, quae ex aliquorum opinione non praedicatur de Deo quidditative; igitur *to Qui est* propriissimum non videtur omnium nominum divinorum.

3. PRAETEREA. Deum ex creaturis nominamus, nec aliunde illum cognoscimus. Sed potissima ratio, quam exinde possumus illi attribuere, est conceptus bonitatis summae; ergo id erit in maxime proprium Dei nomen. *Probatio minoris* [Oxon. 4. d. 49. q. 4.] ex Augustino, *De doctrina Christiana*, c. 32.: *Quia Deus bonus est, sumus*; igitur causa essendi rerum universitati, ex qua ille cognoscitur, est bonitas eius.

CONTRA. [Quodlib. q. 1. n. 3.] Damascenus, lib. 1. c. 12.: *Videtur quidem*, inquit, *principalius omnium, quae de Deo dicuntur nominum, esse Qui est.*

RESPONDEO dicendum, *to Qui est* maxime proprium nomen Dei esse. *Declaratio*: sentiendum est, inter plura nomina, quibus aliquid unum significatur et exprimitur, illud proprius et verius illi convenire, quod fuit impositum a perfecte sciente naturam eius, quod per nomen alteri declaratur. Unde inter homines nemo melius Adamo rebus nomina imposuit, quippe cui optime perfecta erant quaecumque nominibus propriis appel-

lavit. Atqui Deus ipse semet eo nomine appellavit, *Qui est* (dicens ad Moysen) *misit me ad vos*, Exodi 3.; ergo inter nomina divina illud est magis proprium et verum; quia expressivum eius, quod significatur, sicuti est. — *Rursus*, Dei essentia est ipsum *esse* infinitum, totum, atque universalissimum, per nullam sibi advenientem rationem contractum, quippe quod sit de se, et ex se *hoc*, idest, immultiplicabile, propter sui universalitatem essendi. Sed hoc ipsum exprimitur per nomen *Qui est*; ergo est propriissime, atque verissime Dei essentiae significativum. *Declaratur minor*; nam cum dicit Deus: *Ego sum qui sum*; et: *Qui est misit me ad vos*, expresse innuit, ipsum *esse* a se, et per essentiam, idest, in ipsius essentia claudi ipsum *esse*; nam alioquin non esset *Qui est*: nec per essentiam suam, sed per aliam esset; sicuti sunt omnia quorum essentia non est *esse*. Quod autem [*Quodlib.* q. 7. n. 29.] a se est possidet entitatem secundum *totam plenitudinem perfectionis*, quae sibi potest competere; quia nihil habetur limitate in aliquo, nisi ab aliquo agente determinante illud ad certum gradum: igitur quod est a se illimitatissimum ac universalissimum habet *esse*, quod proinde rectissime Damascenus appellat *pelagum substantiae infinitum*: cum ergo hoc ipsum significetur per nomen *Qui est*, illud erit omnium, quae de Deo dicuntur, nominum verius ac principalius. Huc faciunt dicta supra, *art.* 3.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, ex dictis *art.* 9., ideo Dei proprium nomen esse incommunicabile, quia *esse*, cuius est significativum, est immultiplicabile, et illud ipsum *esse* infinitum et innumerabile significari per nomen *Qui est*: ut declaratum est *in solutione*. Verumtamen si nomine *Deus* detur intelligi operatio, a qua acceptum et impositum perhibetur, utique debet esse alius modus significandi ipsius a modo significandi nominis *Qui est*, quia hoc posteriori, etsi propriissime Deo conveniat, non exprimitur ulla operatio Dei; quia nec ab operatione ulla fuit impositum, sed per illud significatum est *esse* ipsum a se, et infinitum, et universalissimum, et penitus proinde immultiplicabile.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 4.] fieri non posse ut per nomen *Qui est* non significetur omnimoda atque completa substantia Dei, quae est ipsum *esse* infinitum, et necessarium, et a se, ut extitit declaratum *in solutione*. Impossibile est igitur intra rationem talis substantiae non claudi ipsum *esse*; significatur ergo utroque nomine Dei substantia complete, etsi quoad modum significandi inter se videantur differre: quatenus per nomen *Qui est* nulla exprimitur operatio, quam praesefere intelligitur nomen *Deus*, iuxta Damascenum, *lib.* 1. c. 12.; licet mens instituentis et imponentis fuerit significare potissimum eandem illam substantiam quae exprimitur nomine *Qui est*.

AD TERTIUM est *responsio dicentium*, bonum esse quidem principale Dei nomen, in quantum est causa, non tamen simpliciter; nam *esse* absolute praeintelligitur causae. *Contra*: [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 17.] quatenus Deus est causa universitatis rerum, magis proprie est appellandus ens infinitum quam bonum; ergo illud non est principale Dei nomen, quatenus causa. *Probatio assumpti*: conceptus entis infiniti nedum est simplicior conceptu entis boni (bonitas enim est attributum, et quasi passio Deitatis, cum infinitas sit modus intrinsecus entitatis per essentiam), verum etiam contentivus conceptuum attributorum; adeo ut ex intensiva infinitate recte deducatur infinita bonitas, veritas, etc., et sub ea ratione est causa om-

nium omnipotentissima; ergo entis infiniti nomen est magis Deo proprium et principale, quam boni, etiam ut est causa. — *Respondeo ergo ad argumentum*: etsi non liceret ex creaturis devenire ad notitiam eius *Qui est*, tamen uti possemus nominibus impositis ab iis, qui distincte intuentur primum ens, et appellari revelaverunt *Qui est*. Verumtamen est absolute falsum, ex creaturis nequire nos cognoscere ens primum, a se, necessarium, atque infinite perfectum, ut *q. 2. a. 2.* pluribus extitit declaratum. Quia igitur ultimum, quod de primo ente concluditur *demonstratione quia*, est esse infinitum ipsius; atque ea sunt perfectiora, quae ultimo tali demonstratione cognoscuntur ex creaturis, superest principale Dei nomen aliud non esse quam *ens infinitum*: atque hoc ipsum exprimi nomine *Qui est*, declaravimus *in solutione*. Augustini vero auctoritas est intelligenda in genere causae finalis; quia revera Deus intuitu suae bonitatis rerum universitatem condidit; eam tamen effecit per infinitam sui perfectionem.

## ARTICULUS XII.

UTRUM PROPOSITIONES AFFIRMATIVAE POSSINT FORMARI DE DEO.

*Doct. locis infra citatis. — S. Thom. 1. p. q. 13. a. 12.*

VIDENTUR propositiones affirmativae haud esse formabiles de Deo: siquidem, [*Oxon. Prol. q. 3. n. 1.*] secundum Boëtium, *De Trinit. c. 3.*: *Forma simplex subiectum esse non potest*: Deus autem est forma excellentissime simplex; ergo ei repugnat subiectum esse. Si vero formari possent affirmativae propositiones de Deo, ipse foret subiectum respectu praedicationum quae de illo enunciarentur.

2. PRAETEREA. Deus usque adeo est simplex, ut sibi re et ratione repugnet quaecumque compositio et componibilitas, ut *q. 3.* extitit declaratum; igitur sibi repugnat intelligi modo opposito omnimodae simplicitati; quia [*Oxon. 3. d. 14. q. 1. n. 1.*] secundum Augustinum, lib. 83. qq. quæst. 32., *Quisquis aliquam rem aliter quam illa res est, intelligit, fallitur*. Sed cum affirmative aliquid de alio enunciatur, incidit compositio quaedam; ergo nequeunt affirmativae propositiones efformari de Deo.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 8. q. 3. n. 2.*] Dionysius, *De Divin. nomin. c. 7.*, vult Deum cognosci a nobis per viam *causalitatis, eminentiae et abnegationis* omnium, quae a creaturis accipiuntur; et dicit modum cognoscendi per *abnegationem* esse caeteris perfectiorem et veriolem; igitur verius de Deo formantur propositiones negativae, quam affirmativae.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 26.*] Fides certissima docet Deum esse unum in essentia et trinum in Personis, quae verissime dicuntur Pater, Filius et Spiritus Sanctus; ergo propositiones affirmativae possunt formari et rectissime dicuntur de Deo.

RESPONDEO dicendum, affirmativas propositiones vere et recte formari posse ac enunciari de Deo. Etenim [*Oxon. 1. d. 4. q. 2. n. 2. — d. 8. q. 4. n. 25.*] terminus subiectus quod primo significat, id primo ponit in oratione, et si illi aliud extremum quod enunciatur sit idem, propositio affirmativa denotans talem identitatem vera est: omnes autem perfectiones simpliciter in Deo, ratione intensivae infinitatis, sunt perfectissime idem, vel eadem res; ergo cum affirmatur de Deo quod sit bonus, sapiens, iustus,

misericors, vivens, intelligens, et eiusmodi, verissime de illo praedicantur; quia his enunciationibus exprimitur atque significatur vera identitas talium perfectionum. Imo ob eam infinitatem, nedum sunt verae in concreto, sed etiam in abstracto, ut *sapientia est bonitas*; quia superest in his extremis causa identitatis, quae est infinitas, ac proinde *to est* cum nota sit ipsius identitatis, verae sunt tales enunciationes, quae ob contrariam rationem sunt falsae in creatis: et in divinis, cum enunciantur inter se relationes, quas non putamus esse formaliter infinitas, ut *Paternitas est spiratio activa*: quemadmodum enim in creatis *veritas non est bonitas*, quia nullam ea extrema servant in abstractione identitatem, quam habebant in tertio, ita cum relationibus non insit intensiva infinitas, ne ipsae quidem ad invicem affirmari poterunt, quia non habent ullam unitatem, habiturae si saltem alterum extremorum sit infinitum, ut hic, *Deitas est paternitas*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. Prol. q. 3. (2. lat.) n. 18.*] Boëtium negare formam simplicem *subiectum accidentis* ullius esse posse, quod utique verum est: non vero *subiectum considerationis*; imo sicuti de Deo est Theologia, ut *q. 1. a. 7.* explicatum fuit, ita et Deus ipse est subiectum earum enunciationum quae cum veritate de ipso dicuntur.

AD SECUNDUM, concedo *assumptum* et *consequentiam*; sed falsum supponitur, nimirum, cum quippiam de Deo affirmatur, tunc concipi modo opposito suae perfectissimae simplicitati: nam quoniam a parte rei est verissime iustus, sapiens, misericors, etc., citra omnem compositionem et componibilitatem, ob infinitatem intensivam, in qua et per quam omnia sunt perfectissime unum, etiamsi ratio unius perfectionis formaliter non sit ratio alterius: ita nec intellectu exprimente illam perfectam identitatem, ac enunciante affirmative unum de alio, ulla incidit compositio, sed dumtaxat exprimitur et significatur perfectissima identitas praedicati cum subiecto.

AD TERTIUM [*Oxon. 1. d. 8. q. 4. — q. 3. n. 12. — d. 3. q. 2. n. 5.*] ex Dionysio, respondeo ex dictis supra, *q. 4. a. 3. § Ad primam auctoritatem*, nolle Dionysium, cum perventum fuerit ad illum gradum cognoscendi Deum per *abnegationem*, sisti ipsis in negationibus; nam illae sunt communes enti et non enti, et ita non magis intelligeretur Deus, ac non ens. Est igitur notum intellectui esse aliquod ens positivum, a quo removendi sunt conceptus omnes accepti ex creaturis; idest, segregandum esse ab his quicquid est imperfectionis, et contra attribuendam summam perfectionem, quo facto verissime hi conceptus enunciantur *affirmative* de Deo, dicendo, esse primum ens, summum bonum, infinitum, omnium comprehensivum, et alia id genus. Nam cum revera illi tales insint perfectiones, intellectus expressivus identitatis earum cum primo ente, nequit esse nisi verus.

---



## QUAESTIO DECIMAQUARTA.

## DE SCIENTIA DEI, IN SEXDECIM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem eorum, quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est, quae manet in operante, quaedam vero, quae procedit in exteriorem effectum; primo agemus de scientia et voluntate, (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente) et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis: quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, Ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de Ideis.

*Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim.*

1. Utrum in Deo sit scientia. - 2. Utrum Deus intelligat seipsum. - 3. Utrum comprehendat se. - 4. Utrum suum intelligere sit sua substantia. - 5. Utrum intelligat alia a se - 6. Utrum habeat de eis propriam cognitionem. - 7. Utrum scientia Dei sit discursiva. - 8. Utrum scientia Dei sit causa rerum. - 9. Utrum scientia Dei sit eorum, quae non sunt. - 10. Utrum sit malorum. - 11. Utrum sit singulare. - 12. Utrum sit infinitum. - 13. Utrum sit contingentium futurorum. - 14. Utrum sit enuntiabile. - 15. Utrum scientia Dei sit variabilis. - 16. Utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam, vel practicam.

## ARTICULUS I.

## UTRUM IN DEO SIT SCIENTIA.

*Doct. Oxon. 1. d. 2. q. 2. a. n. 20. — De primo Princ. c. 4. n. 5. seqq. Report. 1. d. 35. q. 1. a. 1. — S. Thom. 1. p. q. 14. a. 1.*

VIDETUR in Deo nulla scientia esse statuenda. Etenim [*Report. 1. d. 35. q. 1. n. 1.*] idem nequit reperiri in eodem, modo nobiliori et ignobiliiori: sicut calor ex eo quod sit in sole virtualiter et aequivoce, non est in eo formaliter et univoce. Sed Deo inest *intelligere* longe nobiliori modo, ac reperiatur in ipso formaliter, habet enim omnia *per essentiam*, in qua cuncta continentur eminenter et virtualiter; ergo non est in Deo scientia sub propria et formali ratione scientiae.

2. PRAETEREA. [*Report. ib. n. 2.*] In quocumque sunt ex natura rei intellectus et intelligere formaliter, est in illo potentia ad actum nobiliorem se; quia actus universaliter nobilior est potentia, 9. *Metaph. c. 5.* et 12. In Deo nequit esse intellectus ad actum nobiliorem se; ergo nec reperiri potest in ipso scientia, vel intelligere formaliter. *Probatio minoris*: intellectus divinus respicit essentiam suam prius ac perfectius, quam *intelligere*: sed quod immediatius se habet ad primum perfectissimum, perfectius oportet esse eo, quod non est ita immediatius; ergo intelligere

haud esse potest in Deo potentia intellectiva perfectius: ac per consequens nulla est ibi scientia ex natura rei.

3. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Intellectus refertur ad intelligibile; ergo ubi est intellectus ex natura rei, ibi realiter ad intelligibile refertur per scientiam: sed in Deo nulla est relatio realis ad intelligibile extra, ut ad mensuram; nec etiam ad intelligibile ad intra; quia ad intra idem sunt intellectus et intelligibile; ergo non est in Deo intellectus, nec intelligere, vel scientia.

CONTRA. [*Report. ib. n. 3.*] Augustinus, 15. *De Trinit.* c. 4.: *Conditor nobis rationem naturalem dedit, qua viventia non viventibus, sensu praedita non sententibus, intelligentia non intelligentibus praeferenda indicamus: ac per hoc quia rebus creatis Creatorem sine dubitatione praepo-  
nimus, ideo oportet, ut eum et summe vivere et cuncta sentire, ac intelligere, fateamur.* Si igitur ex eo quod Creatorem rebus creatis praepo-  
nimus, oportet eum et summe vivere et summe intelligere, quoniam ex natura rei ille est omnibus praeferendus, ex natura rei debet ei summa, ac infinita scientia inesse et praepollere.

RESPONDEO dicendum, [*Report. ib. n. 5. — Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 20. seqq. — De primo princ. c. 4. n. 5. seqq.*] in Deo scientiam esse perfectissime; quod pluribus, ac magnifice ex Scripturis divinis, frequentissime id asserentibus, declarat Augustinus, 15. *De Trinit.* Sed et Aristoteles, 12. *Metaph.* text. c. 39., dicit, primum Principium vivere vita intellectuali, atque inde esse illi summam delectationem, ac aeternam felicitatem. Sed a posteriori sic veritas certissima declaratur; nam, iuxta dicta q. 2. a. 3., in primo omnium Principio triplex necessario concurrit primitas, scilicet *efficientiae, eminentiae et finalitatis.* Cum igitur sit primum agens, est per se agens, quia *omni causa per accidens prior est aliqua causa per se*, 2. *Phys.* text. c. 66. Sed omne agens per se agit propter finem, ex 1. *Phys.* text. 49., 61. et 75., ubi hoc Philosophus asserit de natura, de qua minus videtur; ergo multo magis primum efficiens agit propter finem non propter finem quem naturaliter diligit vel vult sine cognitione; quia non amat naturaliter alium finem a se, ut grave centrum; alioquin esset aliquo modo ad finem, quia inclinatus ad illum; igitur agit propter finem quem cognoscit, dirigendo effectum suum ad finem: nam non cognoscens nihil dirigit, nisi in virtute cognoscentis: Primum autem non dirigit et ordinat effectum suum ad finem in virtute alterius dirigentis, quia tunc non esset primum; ergo ordinat effectum suum ad finem quem ipse cognoscit; oportet ergo omnino in Primo intellectum et scientiam esse, eadem necessitate qua est primum per se agens. — *Deinde*, primum agens est pariter primus finis; ergo praefigit finem omnibus aliis agentibus propter finem; sed nequiret praestituere et praefigere finem aliis agentibus, nisi et omnium illorum fines proprios cognosceret, ad quos singillatim singula exactissime ac sapientissime dirigit; ergo est in Primo scientia ea in perfectione qua est ipse perfectus. — *Denique, sapientis est prima ordinatio*, 1. *Metaph. in proemio*; sed primi finis est omnia ordinare in se et ad se, tamquam existentia propter ipsum, ut natura participantium exigit, dirigi nimirum et ordinari in omnium principium et ultimum finem; ergo illi ita ordinanti omnia est sapientia inenarrabilis et infinita, et intellectus cuius est sapere ac intelligere infinitum.

*Aliqui* [*Report. ib. n. 6.*] hoc ipsum demonstrari posse putant quasi

*a priori*, ex eo quia *immaterialitas* est ratio quod aliquid sit *cognoscitivum*; adeo ut secundum modum immaterialitatis sit et modus cognitionis. Unde plantae non cognoscunt, propter earum materialitatem; sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus specierum sine materia: et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus a materia et immixtus, ut dicitur 3. *De Anima*, text. 4. et inde. Cum igitur Deus sit in summo immaterialitatis, est in summo cognitionis. *Contra*: sicuti hominem esse talem humanitate nequit probari per aliquem conceptum priorem vel immediatiorem, quia tunc humanitas non foret prima ratio constitutiva ipsius, ita nec declarari potest per conceptum priorem, Deum esse naturae intellectualis. Etenim vita intellectualis est ratio quidditativa ipsius Dei, adeo ut si Deus definiretur, vita intellectualis sive intellectualitas non esset extra eius definitionem, sicuti *sapiens* vel *bonum*. Unde [*Quodlib. ib. n. 111.*] Augustinus, 15. *De Trinit.* c. 5.: *Quae vita*, inquit, *dicitur de Deo, ipsa est essentia eius, atque natura*; ergo nequit inferri ipsum esse summe cognitivum ex omnimoda immaterialitate, quasi actum, vel conceptum priorem haberet vita intellectualis. *Deinde*, si secundum gradus immaterialitatis essent et gradus intellectualitatis; ergo cum anima non sit adeo immaterialis, ut natura Angelica, quilibet intellectus humanus foret imperfectioris intelligibilitatis, et quicumque Angelorum perfectioris; quia quando aliquid secundum totam speciem suam est imperfectius alio, et quolibet individuum illius est imperfectius quolibet individuo alterius: alioquin non esset ordo essentialis in speciebus. Atqui falsa est *consequentia*, ut patet in anima Christi, quae perfectiorem intellectionem habet de essentia divina, quam quicumque Angelorum; ergo ex immaterialitate non sequitur veluti per causam vita intellectualis: quemadmodum nec immaterialitas est ratio cur aliquid sit magis intelligibile in actu; cum materialia quaeque, secundum quamlibet conditionem eorum, sint actu intelligibilia ab intellectu non dependente a phantasmatibus, perinde ac immaterialia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Report. i. d. 35. q. 1. n. 34.*] concedo non esse in Deo intellectum modo nobiliori et ignobiliiori proprie; quia nec proprie producitur ab essentia, ut effectus a causa in qua virtualiter contineatur: quia infinitum in aliquo contineri non potest, ut in potentia, sed ut in radice et pelago substantiae entitativae continente omnia. A vita ergo intellectuali, quae est essentia primi Principii, originantur tamquam a fundamento, vel pelago substantiae infinito intellectus et voluntas, per quas potentias formaliter Deus est intelligens et volens, et scit omnia, eaque sapientia infinita et inenarrabili ordinat et dirigit per voluntatem ad proprios fines.

AD SECUNDUM respondeo, [*Report. ib. n. 35.*] inter aliqua esse non posse excessum in nobilitate, nisi realiter distinguantur: intellectus autem divinus est idem simpliciter cum actu suo. Cum enim ultima perfectio naturae intellectualis sit eius operatio, qua coniungitur optimo, si primi Principii operatio non sit eius substantia, non foret talis substantia optima, quia aliud a se distinctum esset suum optimum. *Assumptum* igitur est verum dumtaxat quum unum ordinatur ad aliud a se simpliciter distinctum, ut ad extrinsecum finem sui perfectivum; nam alioquin nihil efficit aliquid nobilius se, ac propterea actus substantialis est nobilior in entitate quocumque accidente. Et cum *arguitur*, quia intellectus est immediatior perfectissimo, nempe, essentiae divinae; ergo oportet esse perfectiorem

suo actu; *dicendum*, utique eundem ordinem habere aliqua, ubi distinguuntur ratione, quem servant, si realiter distinguantur; unde [*Quodlib.* q. 1. n. 3. — *Report.* Prol. q. 1. n. 43.] primae essentiae sunt immediatiora essentialia a quibus sunt actus secundi, quam ipsae operationes, praesertim si dicant respectum ad extra. Sed tamen unum non esse dicendum alio perfectius: etsi enim actus secundus praesupponat primum re et ratione, ubi tamen sunt eadem res infinita, unum non est altero perfectius. Et quamvis unum ex sui ratione possit esse immediatius essentiae, ut pelago infinitae perfectionis, id tamen non arguit in posteriori ullam ignobilitatem, sed existentiam praesuppositionis alterius, non ex aliqua imperfectione, sed de natura talium extremorum, ut voluntas respectu intellectus, et sicuti actus productivus Filii praerequiratur ad productionem Spiritus Sancti.

AD TERTIUM dicendum, [*Report.* 1. d. 35. q. 1. n. 36.] intellectum ad intelligibile referri ubi est realis distinctio extremorum: at in Deo intellectum et intelligibile esse unum quid re indistinctum. Sed nec importare talem relationem ad creaturas in *esse* intelligibili, etiamsi intelligantur habere *esse* necessarium per actum intellectus divini; quia impossibile est simpliciter necessario esse idem realiter aliquid, quod possit non esse ex deficientia possibili vel impossibili minus necessari: de quo actum q. 3. a. 6. iterum repetito, et q. 11. de Dei immutabilitate.

## ARTICULUS II.

### AN DEUS INTELLIGAT SE.

*Doct. locis. cit. art. praec.* — *Oxon. Prol. q. 3.* — *Quodlib. q. 14. a. n. 14.*  
12. *Metaph. q. 22.* — *S. Thom. 1. p. q. 14. a. 2.*

VIDETUR Deus haud intelligere se. Nam [12. *Metaph. q. 22. n. 1.*] secundum Auctorem *De Causis*, Proposit. 15., *Omnis sciens essentiam suam, redit ad ipsam reditione completa.* Sed primum Principium numquam suam exit essentiam; quia nullo modo movetur; ergo sibi non convenit redire ad essentiam suam, atque ita nec intelligere seipsum.

2. PRAETEREA. [12. *Metaph. ib.* — *Report.* 1. d. 35. q. 1. n. 1.] *Intelligere* est quoddam moveri vel pati seu perfici: sed nihil movetur vel patitur vel perficitur a seipso; ergo nihil intelligit seipsum.

3. PRAETEREA. [12. *Metaph. ib.* — *Oxon. 2. d. 3. q. 8. n. 1.*] Intellectus intelligit se eodem modo quo percipit alia, per Aristotelem, 3. *De Anima*, text. c. 15.; ergo si primum Principium intelligeret seipsum, intelligeret se per aliud, sicut anima novit se per alia intelligibilia: vel intelligeret se intelligendo alia; quod etiam a Philosopho negatur, 12. *Metaph. text. c. 51.*

4. PRAETEREA [*Exposit. lit. in Metaph. l. 12. n. 11.* — 12. *Metaph. q. 23. n. 1.*] (et est argumentum Aristotelis 12. *Metaph. text. c. 51.*) Si Primum intelligit seipsum, quoniam ipsum est sua intelligentia sive suum intelligere, in tali intelligere non est aliud, quam intelligentis intelligentia: sed hoc non videtur; quia sensus et opinio et scientia et meditatio semper videntur esse alterius principaliter; etsi aliquod istorum est sui ipsius, sicut aliquis se sentit sentire, et scit se scire, idest, ex annexo et minus principaliter.



CONTRA. [*Report. ib. q. 2.*] In primo Principio est scientia, *ex art. praec.*; ergo oportet esse scientiam perfectissimam, nimirum, in eo gradu perfectionis, et nobilitatis, qua praeditae sunt caeterae divinae perfectiones: scientia autem mutuatur suam nobilitatem et perfectionem ab obiecto; ergo cum Deus sit entium eminentissimum, de tali obiecto scientia sua potissimum erit; ergo intelligit seipsum.

RESPONDEO dicendum, [*Report. ib. (1) — 12. Metaph. q. 22.*] Deum intelligere seipsum. Etenim divina essentia ex se et de se existens, eo quod infinitate praeaccipiat, contineatque quicquid perfectionis in uno potest esse, est actus purissimus re et ratione, omnem excludens potentialitatem. Est ergo infinite intelligibilis, ac infinitae subinde virtutis ad movendum intellectum, etiam infinitum, ad sui exactam completamque intellectionem; igitur tale ens, vel esse infinitum in entibus est omnino primum motivum motione naturali. Nam motio omnium prima in entibus est necessario naturalis; quia omni motioni voluntatis, vel non naturali est alia praesupposita; igitur sicut primum motivum naturale est ipsum esse infinitum, ita primum mobile naturale est intellectus infinitus; prima itaque naturalis et omnino necessaria motio est intellectus infiniti ad intelligendum obiectum infinitum: siquidem etsi possit quoque primum motivum movere ad intelligendum terminum finitum in infinito virtualiter et eminenter contentum, haec tamen motio est necessario posterior illa, quia impossibile est infinitum praexigere finitum; igitur primum Principium necessario intelligit seipsum, vel essentiam suam; quae est infinite intelligibilis et activitatis ad movendum primum mobile ad sui intellectionem. — *Deinde*, in primo omnium Principio est necessario ponenda scientia omnium, quorum ex ratione primae causae per se, et ultimi finis, est directivum et ordinativum ad proprios fines et ad seipsum, cuius gratia sunt omnia, atque ad illud oportet ordinari a quo et esse acceperunt; igitur aut scit illa omnia in seipso et per seipsum, aut per aliud quid ab ipso: si per *seipsum*; ergo scit atque intelligit se, per cuius scientiam scit omnia, idest, infinita, quae continentur in ipso: si *per aliud* intelligit; igitur infinitum mobile movetur a motivo finito, quod est impossibile, quia tunc infinitum praexigeret finitum, a quo et perficeretur, et ita ille intellectus vilesceret, nec esset optima substantia, nullius alterius a se indiga; quia opus illi forent omnia illa, quorum haberet scientiam per immutationem sui intellectus ab illis. — *Postremo* sunt rationes, quibus Aristoteles, 12. *Metaph.* text. c. 51., conatur ostendere, Primum principium intelligere seipsum, eiusdemque intellectionem non esse aliud ab eiusdem substantia. Et quidem quoniam intellectus perfectio est intelligere in actu, non est arbitrandum intellectum Primi intelligere in potentia; quia tunc non erit quid insigne et venerabile, sed se haberet ut dormiens; est igitur intelligens in actu, et non per aliud a se, quia tunc aliunde perficeretur, nec esset optima substantia, quia nihil est optimum et nobilissimum per aliud a seipso; sua igitur intellectio est eius substantia. *Rursus*, actus specificatur principaliter ex obiecto; quanto igitur obiectum nobilius, tanto et actus nobilior: est ergo manifestum, oportere primum nobilissimum et honorabilissimum intelligere, nec de uno obiecto intelligibili in aliud tran-

(1) Ubi diserte declaratur qualiter essentia divina est primum obiectum intellectus infiniti, primitate perfectionis et adaequationis; et quidem sub ratione essentiae; quia sub ea ratione continet caetera omnia, quae intellectui divino obiiiciuntur.

smutari, quia transmutatio esset in indignius, quod illius nobilitati non congruit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [12. *Metaph.* q. 22. n. 2.] redire super suam essentiam nihil aliud esse quam per se subsistere: forma enim, quae perficit materiam, quodammodo effundit se, vel diffunditur super materiam: et ideo virtutes cognitivae non per se subsistentes non dicuntur ad suam essentiam redire; sed virtutes cognitivae per se subsistentes. Cum ergo primo Principio maxime conveniat per se subsistere, maxime, ut ita dicatur, potest in se redire, vel ad suam essentiam.

AD SECUNDUM dicendum, [12. *Metaph.* ib. - *Report.* 1. d. 35. q. 1. n. 34] *intelligere* haud esse pati, vel moveri, secundum quod motus est imperfecti, ut dicit Philosophus, 3. *De Anima*, text. c. 22., sed magis secundum quod est actus perfecti, et praesertim *intelligere* Primi principii. Eius itaque *intelligere* dicitur pati, vel moveri, vel etiam perfici, non reipsa, sed dumtaxat iuxta modum quemdam apprehensionis nostrae.

AD TERTIUM respondeo sic: [12. *Metaph.* ib. - *Oxon.* 2. d. 3. q. 8. n. 13. - *De Anima*, q. 18. n. 4.] quemadmodum se habet materia prima in ordine entium, ita et intellectus noster in ordine substantiarum intellectualium. Materia autem non possidet esse naturale, nisi per formam, quae perficit ipsam; et pariter intellectus noster est in actu per formam, et similitudinem intellectualem: ex quo fit, ut per similitudinem hanc intelligibile intelligat; attingendo autem intelligibile, potest et suum percipere *intelligere*; et intelligendo tale *intelligere*, novit et seipsum. Intellectus ergo noster non intelligit se, nisi per aliud, ex eo quod ultimum gradum teneat in ordine substantiarum intelligibilium; vel forte ex infirmitate, cui implicatur, et praemittitur pro conditione praesentis status. At contraria omnino est ratio in intellectu divino; quoniam enim est actus purus et infinitus, esse nequit in potentia ad aliud, sicut intellectus finitus, ac propterea non per aliud, sed per seipsum intelligit se unum; atque in eo caetera omnia, nempe infinita, quae in omnium causa continentur, longe perfectiori modo attingit, ac sint in seipsis.

AD QUARTUM [*Exposit.* lit. in *Metaph.* l. 12. n. 77. — 12. *Metaph.* q. 23. n. 2. seqq.] est responsio Philosophi, loco citato §. *Aut in quibusdam*, in rebus materialibus, prout sunt scitae, sive practice sive speculative, idem est scientia, et res scita: idem est enim domus in mente artificis, et scientia domus: et similiter in theoreticis ratio rei, et ipsa res, prout est in anima, eiusque intelligentia, idem sunt, eo modo quo fit unum ex cognoscente et cognito. Si igitur ita evenit in intellectu finito, multo magis in intellectu infinito idem erit intelligens et intellectum, non secundum considerationem, sed secundum rem, cum intelligat seipsum. Idem est igitur in solo Deo intelligentia et intellectum, et subinde idem quoque est intelligentia intelligentiae et intelligentia intelligibilis, eo quod idem sit intelligens et intelligibile. In aliis vero contraria est ratio; quia alia sunt intelligibilia, a quibus perficiuntur, et ad quae sunt in potentia, ideo per se illarum sunt, et principaliter. Primum autem unum dumtaxat per se intelligit, quod est primum intelligibile, et primum motivum; et exinde ad reliqua intelligenda ab eodem illo unico pariter movetur, per cuius motionem intellectus divini prospectui apparent, et videntur quaecumque sunt intelligibilia: etsi haec duos ordines, duplexque genus constituent, quibus et duplex in Deo correspondet scientia, scilicet, necessariorum et contingentium; de quibus in sequentibus.

## ARTICULUS III.

## UTRUM DEUS COMPREHENDAT SEIPSUM.

*Doct. locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 14. a. 3.*

VIDETUR Deus minime comprehendere seipsum. Nam [*Oxon.* 3. d. 14. q. 2. n. 7.] iuxta Augustinum, lib. 12. *De Civit. Dei*, c. 18., *Quicquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*. Sed Deus est in se intensive infinitus, et quid prius naturaliter sua operatione; ergo nequit sua scientia finiri, ac per consequens nec comprehendi.

2. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 14. n. 18.] Essentia divina, ut essentia est, quodammodo est prior ac perfectior ipsius proprietatibus et operationibus, quarum sunt principia proprietates, iuxta illud Damasceni, lib. 1. cap. 12.: *Totum in seipso comprehendens habet esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum*. Sed intelligere est operatio intellectus; ergo hac operatione non comprehenditur totum esse infinitum, quod est prius et perfectius tali actu intelligendi: quippe qui infinitus non sit in linea essendi, sed dumtaxat in esse determinato intelligendi.

CONTRA. [*Theorem.* 8. n. 4.] Augustinus, *Epist.* 112. c. 8.: *Totum, inquit, comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem*. Nihil autem essentiae Dei latere potest intellectum ipsius; quia tunc ea scientia non foret infinite perfecta et honorabilissima: non attingeret enim, nec pervaderet quicquid in entibus est intelligibilitatis.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 22. q. 2. n. 4.] Deum actu suo intelligendi certissime comprehendere seipsum. Nam tunc intelligibile scientia comprehenditur, cum tanta est obiecti intelligibilitas in ratione obiecti intelligibilis, quanta et vis intelligendi actus circa illud tendentis; quia tunc est perfecta adaequatio et commensuratio, et nullus excessus unius respectu alterius. Atqui intelligere divinum est intensive infinitum, cum perfectio simpliciter sit, habeatque in primo Principio statum in ultimo perfectionis suae; ergo perfecte adaequatur, atque commensuratur obiecto item intensive infinito, et infinitae intelligibilitatis; ergo perfectissime comprehenditur ab actu pariter intensive infinito; quia nihil potest reperiri, et esse in tali obiecto, quod ipsum lateat videntem: de qua re actum supra, *quaest.* 12. *art.* 7., acturique 3. *part. quaest.* 10. *art.* 1.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 3. d. 14. q. 2. n. 7.] dictum Augustini non esse accipiendum, quasi absolute finiatur omne id quod scientia comprehenditur; quia tunc cum primum Principium sit revera necessario infinitum, nequiret scientia comprehendi, ne infinita quidem, quod erroneum est. Vult igitur Augustinus, finiri quod comprehenditur, non in se et absolute, sed *cognoscenti*, quatenus respectu cognitionis comprehensivae perinde se habet ac si esset finitum; quamvis aliquoin sit infinitum, ac intelligibilitatis infinitae, quia adest perfecta adaequatio et commensuratio, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum, [*Quodlib.* q. 14. n. 19.] quoniam essentiae divinae est perfecte idem potentia intellectiva ipsumque intelligere, ideo et infinita vis illa intellectiva potest esse principium operationis itidem infinitae, secundum intensionem, qua subinde comprehendatur obiectum infinitum, quod est totum esse, sic ut nihil in eo supersit, quod perfectissime ab illa operatione infinite perfecta non attingatur. Et cum probatur

ex ratione prioritatis; *respondeo* sic: *prioritas* illa est quasi *prioritas fundamenti*: illud autem fundamentum non solum est perfecte idem cum illo, quod intelligitur fundari in eo, verum etiam illud habet perfectionem formalem intensive infinitam; ac propterea perfecte, identice et unitive continet perfectionem fundamenti: sicut ergo est operatio illa intelligentiae intelligere, et quidem comprehensivum, ita et eadem scientia perfectissime comprehenditur fundamentum, cui est pariter perfectissime idem, eiusque unitive contentivum.

## ARTICULUS IV.

### UTRUM IPSUM INTELLIGERE DEI SIT EIUS SUBSTANTIA.

*Doct. Oxon* 1. d. 2. q. 2. a. n. 20. — *De primo Principio*, c. 4. concl. 5. 6. 7. 12. *Metaph.* q. 23. — *S. Thom.* 1. p. q. 14. a. 4.

VIDETUR ipsum *intelligere* Dei non esse eius substantia. Etenim [12. *Metaph.* q. 23. n. 1.] operatio dicit aliquid procedens ab eo, cuius dicitur esse operatio: sed intelligere est quaedam operatio naturae intellectualis; ergo cum primum Principium ab alio non procedat, nec procedere possit, operatio intelligentia minime spectare potest ad ipsius substantiam, sed magis *esse* substantiae intellectualis praesupponat oportet.

2. PRAETEREA. [12. *Metaph.* ib.] Intelligens se intelligere non intelligit aliquid principale, sed quiddam accessorium et secundarium, sicut dicit Philosophus, 12. *Metaph.* text. c. 51.; ergo si Primi principii substantia esset ipsum *intelligere*, profecto non aliud foret intelligere Deum, quam cum percipimus ipsum intelligere; ergo Dei intellectio non esset censenda aliquid magnum et principale, sed potius quid accessorium et minus principale.

3. PRAETEREA. [12. *Metaph.* ib.] Si Dei substantia sit suum intelligere; ergo Deum intelligere se esset se intelligere: ac proinde cum ipsum sit suum intelligere, erit intelligere se intelligere, et sic in infinitum; ergo intelligere Dei non est sua substantia.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 4. n. 22.] Augustinus, 7. *De Trinit.* c. 4. dicit, Deo hoc est esse, quod sapientem esse: et idem habet 15. *De Trinit.* c. 15. Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut q. 3. a. 4. ostensum fuit; ergo intelligere Dei est eius substantia.

REPONDEO dicendum, [*Report.* 1. d. 35. q. 1. n. 18. seqq. — *De primo Princ.* c. 4. n. 5. seqq. — 12. *Metaph.* q. 23. n. 12. — *Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 24.] omnino Dei intelligere aliud non esse quam ipsius substantiam. *Declaratio*: primum Principium intelligit se, et quidem actu comprehensivo, nempe adaequatissimo infinitae intelligibilitati ipsius, ex dictis in *praec. art.*; ergo si is actus intelligendi intensive infinitum non sit idem ac substantia ipsius intelligibilis infiniti, profecto aliud quid esse oportet ab illa; ergo est quid causabile, atque effectibile: nam incausatum et ineffectibile non est aliud quam substantia Primi principii, et quicquid est idem illi. Atqui nihil causabile et effectibile est, aut esse potest intensive infinitum; ergo actus, quo Deus intelligit, comprehenditque seipsum, non potest esse aliud quid a substantia ipsius. — *Rursus*, prima omnium causa, cum sit a se, circumscripto quocumque alio, ex se habet ut influat in omne causabile, saltem ut causa prima: sed circumscripta intellectione



qua seipsum comprehendit, non habet unde per se influat in causabilia; quia causam primam oportet praecognoscere quicquid causat, alioquin non valeret ea ordinare ad proprios fines, et ad se ultimum finem; ergo evidenter ipsius intellectio nequit esse aliud a sua substantia, a qua et accipit omnium aliorum, et causandorum cognitionem; quia tunc ex se non haberet unde cognosceret causanda, et dirigenda in proprios fines. — *Deinde*, [Exposit. lit. in *Metaph.* l. 12. s. 2. c. 6.] huic conclusioni declarandae sunt rationes Aristotelis, 12. *Metaph.* text. c. 51. Si is actus intelligendi non esset idem ac ipsum intelligibile, videretur continuatio talis operationis fore sibi laboriosa sicut et nobis. Verum ad certam conclusionem adducit medium probabile: non enim si potentia differat ab actu, propterea is actus erit laboriosus, ut constat in intelligentiis beatis; labor ergo, et defatigatio in nobis ortum habet ex aliis causis. — *Rursus* arguit: si *intelligere* in Primo non sit ipsius substantia; igitur non esset optimum et honorabilissimum, quia suum intelligere haberet ab alio. Haec ratio declaratur sic: prima natura, cum sit intellectualis, est activa sive operativa: sed perfectio ultima entis in actu primo, consistit in actu secundo, sive in ipsius operatione, quo coniungitur optimo; ergo si id, per quod prima natura est in ultimo suae perfectionis, quoque coniungitur optimo, est quid diversum ab ipsius substantia, talis natura non erit optima, quia aliud est suum optimum. — *Praeterea*, innuit hanc rationem, § *Nam si non intelligat*: si intelligere in Primo principio sit aliud ab ipsius substantia; tunc profecto talis essentia compararetur ad intelligere, sicut potentia ad actum; ergo cum in Primo nulla sit potentia ad perfectionem a se distinctam, nec intelligere erit aliud ab eius substantia.

Denique [De prim. Princ. c. 4. n. 13.] aliis haec veritas ita declaranda videtur: potentia intellectiva Primi principii, et obiectum eius sunt idem, ut art. 2. praestensum fuit; ergo et actus, quo potentia haec suum attingit obiectum, est idem cum ipsis. — *Haec ratio inefficax* est: habet enim manifestam instantiam: siquidem Angelus intelligit se, et amat seipsum, et tamen ii actus realiter distinguuntur a substantia ipsius. Est ergo *fallacia accidentis*, ex identitate aliquorum inter se, concludere identitatem respectu tertii, cui extranea sunt. Exemplum: *intelligere* divinum est idem suo *velle*; ergo si ipsum *intelligere* est alicuius, ipsum *velle* est eiusdem; non sequitur propter *accidens*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [12. *Metaph.* q. 23. n. 3.] dicendum, utique *intelligere* esse operationem naturae intellectualis, non quidem in aliud procedentem, sed potius in operante manentem. Quod si intelligere est operatio immanens, multo magis in primo Principio erit immanens: non est enim aliud, nisi substantia intelligens; non procedit ergo eius operatio in aliud, nisi secundum apprehensionem nostram; non quod ab intellectu non sit, sed quoniam est eadem ac ipsius substantia.

AD SECUNDUM respondeo, [12. *Metaph.* ib.] maiorem esse veram, quum intelligens se intelligere non intelligit quiddam in se subsistens; tunc quidem id *intelligere* extimandum quid accessorium, et non principale. Sed quoniam *intelligere* Primi est in se subsistens, et una res cum ipsius substantia, ideo ipsum *intelligere* non est accessorium intelligere.

AD TERTIUM dicendum, [12. *Metaph.* ib.] ipsum *intelligere* non esse intelligere aliud, sed seipsum. Quare, si Primum principium foret *intelligere*, et *intelligere* suum esset aliud *intelligere*, utique procederetur in

infinitem; sed in proposito aliter rem se habere, ex dictis manifestum est.

AD ARGUMENTUM *ad oppositum*, quod ex auctoritate Augustini procedit, propter quam aliqui putant, intelligere spectare ad substantiam et quidditatem Dei, sicuti et ipsum *esse*; *respondeo*, [Oxon. 1.d.8.q.4, n. 23.] hanc sane *esse* non potuisse mentem Augustini, constat ex dictis eius, 15. *De Trinit.* c. 5.: *Si dicimus*, inquit, *sapiens, speciosus, potens, spiritus, horum quod novissimum posui, videtur significare substantiam: caetera vero huius substantiae qualitates*; ergo si idem est sapientem *esse* quod intelligere, utique id *intelligere* non erit gradus quidditativus substantiae Dei, sed magis eiusdem qualitas. Eatenus igitur, atque ea mente Augustinus pronunciat idem sapere ac *esse*, qua eodem 7. *De Trinit.* c. 5. negat identitatem Deitatis, et paternitatis; *non eo*, inquit, *Pater, quo Deus*. Porro sapientia, vel operatio intellectiva, cum una eademque sit in tribus, unum ex essentialibus praedicatis est (prout *essentiale* distinguitur contra *notionale*); ea autem praedicata, ob formalem infinitatem, quasi mutuo identificantur, quod relationi paternitatis deest, quia non formaliter infinita: idem est igitur *sapere* et *esse*; quia eadem sapientia Dei est in tribus suppositis: sed non in tribus suppositis est paternitas, aut aliae relationes personales; attamen quemadmodum caetera attributa, quae appellantur ab Augustino substantiae qualitates, non spectant ad rationem quidditativam illius, ita nec intelligere, vel sapere est gradus Dei quidditativus, etsi talis dicendus sit vita intellectualis; de quo infra *quaest.* 18. *art.* 3.

## ARTICULUS V.

### UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE.

*Doct.* 12. *Metaph.* q. 24. - *Oxon.* 1. d. 2. q. 2. - *Report.* 1. d. 36. q. 1.  
*De primo princ.*, c. 4. *concl.* 8. - *S. Thom.* 1. p. q. 14. a. 5.

VIDETUR Deus haud cognoscere alia a se, per argumentum Philosophi 12. *Metaph.* text. c. 51. Nam [12. *Metaph.* q. 24. n. 1.] si intellectus primi Principii intelligat alia a se; ergo aliquid est illo dignius: *consequens* est falsum: ergo et *antecedens*. *Probatio consequentiae*: intelligibile est perfectio intelligentis, et ex ipso intelligibili nobilitatur intelligere; ergo si Deus cognoscit alia a seipso, acciperet nobilitatem ab illis, et subinde perfectionem; ergo illa, a quibus perficitur, sunt digniora se: aut saltem eius intellectus vilesceret, si a vilioribus mutuaret suam perfectionem, et actum intelligendi.

2. PRAETEREA. [*Report.* 1. d. 36. q. 1. n. 1.] Potentia non excedit suum proprium obiectum in operando: obiectum autem intellectus divini est prima essentia, primumque motivum; ergo is intellectus intelligendo non excedit primum intelligibile, cui est idem. Si vero ferretur praeterea in alia intelligibilia ab ipso intelligibili primo, excederet primum eius obiectum; ergo Deus non cognoscit alia a se.

3. PRAETEREA. [*Report.* ib. n. 2.] Cum plura cognoscuntur unica ratione, cognoscuntur indistincte: sed quicquid ab intellectu divino cognoscitur, distinctissime cognoscitur; quia per rationem unicam essentiae suae; igitur intellectus divinus non scit aliud ab essentia sua: alioquin cognosceret plura distincte per unicam rationem cognoscendi; quod videtur impossibile.

4. PRAETEREA. [12. *Metaph.* q. 24. n. 1.] Intellectio praecipuam perfectionem, seu specificationem mutuatur ex obiecto; ergo si intellectus divinus se extenderet ad cognoscenda alia ab obiecto infinito, ratione cognitorum, foret sua ipsius intellectio non infinita; vel essent in ipso aliae intellectiones accidentales, ab unica illa infinita, qua comprehendit obiectum infinitum. Id vero est plane inconveniens; ergo unicum dumtaxat est intelligibile, et intellectum intellectus divini.

CONTRA. [*Report.* ib. n. 2.] Ad Hebraeos, 4.: *Omnia nuda, et aperta sunt oculis eius.* Ergo divinus intellectus extenditur ad cognoscendum omnia prorsus intelligibilia.

RESPONDEO dicendum, [12. *Metaph.* q. 24. n. 2.] Deum necessario intelligere omnia alia a se. *Declaratio:* contradictio est, primam omnium causam esse a se, et non habere ex se unde influat in omnia, tamquam prima eorum causa: sed nisi ex se illa omnia intelligeret, non haberet ex se unde influeret in illa; quia agens a proposito agit praevia cognitione, in quo distinguitur ab agente naturali: et agit amore finis, quem non potest diligere, nisi praecognoscat; ergo necessario Deus cognoscit omnia alia a se. - *Deinde*, [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 24.] perfectionis est in intellectu, posse distincte, et actu intelligere; imo necessarium ad rationem intellectus; quia intellectus omnis est totius entis communissime sumpti: ad omne enim intelligendum necessario inclinatur; ergo intellectus Primi, cui inest omnis perfectio, actu et perfectissime intelligit omne intelligibile, intellectione sibi substantiali, ac identificata; ac proinde non expectat tendere in alia a se, eorum existere reale; nam quicquid est idem Primo necessario, est *necesse esse*: alia autem intelligibilia non sunt *necesse esse*; ergo haec intelliguntur distincte ac perfectissime actu necessario et aeterno, priusquam sint *esse* realis existentiae, scilicet eodem actu quo intelligit se; non quasi ab his moveatur: id enim est impossibile, potentiam nempe moveri ab obiecto sibi improporcionado, uti est finitum respectu infiniti; sed quatenus post motionem ad intelligendum infinitum, movetur ad alia percipienda, quae subinde intelliguntur ut obiecta secundaria in obiecto primario prius cognito. — *Tandem*, [*Report.* 1. d. 36. q. 2. n. 12.] continens aliquid virtualiter in suo *esse* reali, continet illud in *esse* cognoscibili. Sed Deus in *esse reali* continet omnia alia a se virtualiter; ergo et eadem continet in *esse* cognoscibili; ergo omnia alia a se cognoscit in seipso. *Probatio minoris*; nam nisi in prima forma continerentur omnia, in nullo alio continerentur virtualiter, nec formaliter; quia nihil potest esse in effectu, nec in causa secunda virtualiter, nisi eminentius sit in causa prima: causa enim proxima continet quidem effectum suum, sed non a se; ab alio ergo habet sic continere, quod proinde debet esse omnium contentivum longe eminentissimum; propter quam continentiam omnium perfectionum est ratio intelligendi alia a se, ut exactius declarabitur *art. seq.*

*Veruntamen* [ib. n. 9.] *alii declarant* Deum intelligere alia a se, per hoc quia Deus est omnium aliorum causa: omnia enim in Dei virtute continentur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit; ergo cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod sit causa prima effectiva omnium entium, necesse est Deum alia a se cognoscere. *Contra:* [*Oxon.* 1. d. 43. n. 5.] virtus divina respectu creaturarum est omnipotentia, sed Deus non scit possi-

bilia quia omnipotens; imo est potens producere illa, quatenus voluntati ab intellectu ostenduntur non repugnare, seu esse possibile; ergo prius natura Deus necessario scit omnia possibile, quam ea ad omnipotentiam comparentur, a qua et physicam seu obiectivam possibilitatem accipiunt, quam non recipit chymera, eo quod intrinsece repugnare cognoscatur. Unde per impossibile circumscripta omnipotentia, non propterea per locum intrinsecum aufertur a Deo omniscientia possibile. — *Rursus*, in eo signo, quo intellectus infinitus movetur ab essentia divina, comprehendit eam: sed tunc non novit quae continentur virtualiter in causa; ergo potest causa perfecte cognosci, non cognitis quae in ea virtualiter includuntur. *Probatio minoris*: si eo in actu, quo Deus cognoscit se, includeretur cognitio alterius a se, profecto esset beatus per cognitionem aliorum a se: id autem est falsum, secundum Augustinum, 5. *Confess.* c. 4. *Qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est*; ergo visio aliorum a Deo non includitur formaliter in visione Dei, per quam Deus est beatus; igitur comprehensio causae non includit comprehensionem effectuum: sicuti nec comprehensio principii postulat ut comprehendantur conclusiones ex eo deducendae; quia stat perfecta principii cognitio, quamvis nulla conclusio exinde inferenda cognosceretur. Non negamus tamen, intellectum divinum comprehendendo virtutem potentiae Deitatis, quantum est cognoscibilis, videre quaecumque possunt ab illa produci: sed tamen in priori signo videt possibile non repugnare ab intrinseco, et ideo esse posse obiectum divinae virtutis, vel omnipotentiae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Report.* 1.d.36. q.2. n.7. - *Exponit.* lit. in *Metaph.* 1. 12. n. 74.] Philosophi rationem procedere de alio, quod est obiectum motivum et per se terminativum actus intellectionis. Tale enim obiectum, cum natura praecedat actum, si foret aliud ab essentia divina, intellectus mutuaret suam secundariam perfectionem ab alio extra seipsum; quod est impossibile, cum per intelligere suum uniat in infinito intelligibili. Si [*Report.* ib. n. 36. — ib. q. 2.] autem intellectus alia intelligat, quae non movent ipsum, nec terminant, nisi quatenus per prius terminatur ad obiectum motivum; neque ab his recipit ullam perfectionem, nec vilescit per attingentiam eorum, quia actus quoad suum esse non est coexigativus talium obiectorum: imo illa consequuntur ex perfectione actus infiniti, atque ab ipso dependent.

AD SECUNDUM dicendum, [*Report.* ib. - *Quodlib.* q. 14. n. 14.] verum esse assumptum, proprie loquendo de excessu. Sed intellectus divinus intelligendo aliquid inclusum virtualiter in primario eius obiecto, illud proprie non excedit. Ut ergo potentia, et obiectum proprium sint adaequata atque proportionata, satis est id obiectum in ratione motivi et terminativi potentiam non excedere; quod sane evenit in casu; nam alia a divina essentia nec movent, nec terminant actum divini intellectus, nisi quatenus per prius terminatur ad obiectum eius motivum, atque ita secundario ad eadem intelligibilia terminatur, quae sunt necessaria sequela actus intensive infiniti.

AD TERTIUM respondeo, [*Report.* ib.] si illud unum, per quod plura cognoscuntur, sit illimitatum, optime per illud posse plura, imo omnia quae in illo continentur, distinctissime cognosci. Tale autem illimitatum est divina essentia intensive infinita, atque ex se omnium repraesentativa; itaque est ratio distincte cognoscendi omnia, perinde ac si unius dumtaxat



intelligibilis esset repraesentativa. Cum enim continere sic omnia virtualiter et eminenter sit proprium eius essentiae solius, per hoc quod moveat intellectum ad intellectionem unius, non propterea aliquid ablatum est de perfectione eius, ob quam continet reliqua omnia: potest ergo simul omnium esse repraesentativa, ex ratione suae illimitatae perfectionis.

AD QUARTUM [*Report. ib. n. 5. — 12. Metaph. q. 24. n. 3.*] dico, *assumptum* esse intelligendum de objecto motivo et per se terminativo, non vero de aliis, a quibus nec specificantur, nec aliquam exinde hauriunt potentiae perfectionem, ut evenit in secundis intentionibus intelligendis. Et *cum infertur*, fore ratione talium cognitorum intelligere divinum finitum: falsum est; quia sicuti intellectio Beatorum non est infinita ob visionem objecti infiniti, ita nec intelligere divinum finitur ex lapidis intellectione, quia infinite intelligit lapidem; nam modus agendi sequitur virtutem agentis; nec esse queunt intellectiones finitorum in Deo accidentales; quia unico actu intelligendi infinito, quo scit se, intelligit et reliqua omnia, quatenus secundario terminatur ad illa: sicuti ergo suum intelligere est ipsius substantia, ita et intellectio omnium aliorum non est aliud quid a sua ipsius substantia.

## ARTICULUS VI.

UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE PROPRIA COGNITIONE.

*Doct. 12. Metaph. q. 25. - Oxon. 1. d. 35. - Report. ib. d. 36. q. 2. a. 6. S. Thom. 1. p. q. 14. a. 6.*

VIDETUR Deus non cognoscere alia a se propria cognitione. Etenim [*12. Metaph. q. 25. n. 1.*] non alia ratione et modo Deus novit alia a se nisi secundum quod alia sunt in ipso: nequit enim alia cognoscere, nisi in se ipso, ut *art. antec.* extitit declaratum. Sed caetera quae intelligit ab ipso, sunt in eo sicuti in omnium causa; ergo omnia quae novit, cognoscuntur ut in causa, scilicet in universali, et non propria cognitione, qua unumquodque ex his natum esset cognosci.

2. PRAETEREA. [*12. Metaph. ib.*] Eadem est discretio atque distantia Primi principii a quocumque causatorum et possibilium, ac horum ad ipsam primam causam: sed ex ea discretione, per nullum causatum potest distincte apprehendi et cognosci prima omnium causa; ergo neque per ipsius causae cognitionem distincte et proprie queunt intelligi causata.

3. PRAETEREA. [*12. Metaph. ib.*] Propria et distincta cognitio rerum habetur per propriam uniuscuiusque rationem, sed idem nequit esse propria et distincta ratio quaeque cognoscendi, sicuti nec essendi; ergo cum Deus sciat omnia per se ipsum, propriam et distinctam cognitionem illorum non potest habere.

4. PRAETEREA. [*Report. 1. d. 36. q. 2. n. 4.*] Ex dictis supra, *q. 4. a. 2.*, perfectiones simpliciter communes Deo et creaturis sunt in illo formaliter, reliquae vero, nempe perfectiones finitae et secundum quid, dumtaxat virtualiter. Sed haec virtualis continentia non videtur satis esse causandae distinctae cognitioni eius quod ita continetur; ergo etsi Deus distincta cognitione attingat creaturas quoad perfectiones simpliciter in ipsis repertas, non tamen quoad caeteros gradus limitatos.

CONTRA. [*12. Metaph. q. 25. n. 6.*] Ad Hebraeos 4.: *Omnia nuda et aperta sunt oculis eius*; ergo caetera omnia a se cognoscit Deus propria ac distinctissima cognitione.

RESPONDEO dicendum, [12. *Metaph.* ib. n. 3.] Deum cognoscere unumquodque propria cognitione, idest, secundum omne id quod entia sunt in se cognoscibilia. Et quidem, quod ita sit, evidens est ex dictis in *ant. art.* Cum [1. *Oxon.* d. 2. q. 2. n. 20.] enim Deus sit prima omnium causa, quia a se, necessario agit gratia finis; id namque convenit etiam causis secundis per se causantibus. Finem autem nequiret velle, nec dirigere effectus ad congruos ac necessarios fines, nisi praecognosceret quae ordinantur ad finem propria ac distincta cognitione: quoniam ergo ipse est finis omnium quae sunt, oportet per ipsum omnibus praescribi fines proprios, quibus deinde reducantur ad ultimum finem. Atqui manifestum est fieri non posse, ut alicui proprius praescribatur finis, et ordinetur ad illum, nisi propria et distincta cognitione perfecte attingatur: nam unumquodque ad proprium et particularem finem ordinatur, quatenus ab aliis distinguitur; ergo sibi is finis praescribitur, ut ita distinctum cognoscitur.

- Denique ea, quibus *art. praec.* ostensum est, oportere Deum cognoscere alia a se, perinde hoc ipsum demonstrant; nam cum perfectionis sit, quod cognoscitur, distincte cognosci, profecto intellectus divinus nequit quidquam intelligere, nisi modo perfectissimo, ac consequente infinitam perfectionem eius; sic ergo omnia attingit, ac si unicuique propria responderet comprehensiva intellectio.

Qualiter [*Oxon.* ib. n. 30.] autem id ita sit, ex eo potest intelligi, quod cum in primo omnium Principio contineantur omnia quae sunt, quaeve possunt esse virtualiter, ipsum esse infinitum est omnium virtuale exemplar eminentissimum. Porro non est intelligendum, contineri virtualiter et eminenter in ipso perfectiones simpliciter, quia has oportet esse in illo formaliter; sed de omnibus penitus perfectionibus finitis, quae nisi virtualiter in Primo essent, nec virtualiter, nec formaliter aliquid essent: omne enim quod potest esse et non esse, non ex se, sed ab aliquo est, in cuius proinde virtute et perfectione contineatur oportet. Quoniam ergo Primum est simpliciter in linea essendi infinite perfectum, necessario est, et plusquam aequipollenter omnis finita perfectio: non formaliter, cum infinitum sit; ergo virtualiter. Atqui perfectionis est in unoquoque posse causare (qualitercumque id accidere dicatur) notitiam sui, quoad omnem gradum intelligibilitatis et veritatis; et maxime notitiam, quae est visio, sive intellectio intuitiva; igitur [*Collatione* 32. n. 6.] haec perfectio propria unicuique finitorum est eminenter in infinite perfecto, in quo subinde includuntur necessario omnes rationes particulares intelligendi omnium intelligibilium, quoad omnem gradum intelligibilitatis, quia quicumque est alicuius perfectionis. Essentia igitur divina ex infinita perfectione illimitatissima, atque omnium perfectionum finitarum virtualiter contentiva, movet intellectum infinitum ad notitiam sui, unde est infinite sapiens, et perfectus, et beatissimus: et quia praeterea continet in sua virtute omnes proprias rationes intelligibilium, [*Quodlib.* q. 14. n. 14] sub eadem ratione absoluta in secundo signo movet ad omnium intelligibilium visionem, et eo in signo videntur in ipso tamquam in obiecto prius cognito: et quia exinde fit, ut eadem vere intellecta dicantur, intelliguntur consequi ad actum, per quem accipiunt primum esse intelligibile distinctum, et cognitum, atque ita cognoscuntur ex se ipsis possibilia, seu nullam involvere intrinsecam repugnantiam; ut conceptus figmentorum includunt; quamquam [*Oxon.* I. d. 1. q. 1. n. 14] id esse accipiant per actum intelligentiae di-

vinac, quia nullum habent esse distinctum in memoria; imo tunc sunt ipsamet divina essentia contentiva omnium in *esse* intelligibili, et hoc ipsum *esse* intelligibile distinctum et cognitum per divinam intelligentiam, et possibile, est obiectum divinae omnipotentiae, quae utique non fertur super impossibile. Ab omnipotentia igitur est proxime et physice possibile, ut per intellectus actum principiative, et ex se formaliter, erat remote, et logice possibile. Itaque [Oxon. 1. d. 35. n. 15.] essentia Dei movet intellectum infinitum, et ut est primum motivum, ita et primum terminativum eiusdem, et in eo signo nihil aliud obiicitur illi intellectui: at quia in secundo signo movetur ad alia intelligenda, quae in illius obiecti virtute continentur, in eodem obiecto illimitato iam cognito eadem intelligit; ex quo fit, ut eiusmodi intelligibilia sint obiectum eiusdem actus infiniti secundario terminans. Nec sane oportet obiectum illimitatum esse praecise terminans quomodocumque actum, sicut praecise est movens; quia aliquid potest sequi terminum proprium, et esse terminus secundarius: nihil autem potest esse secundario movens ad actum; quia omne movens aliquatiter praecedit actum, non autem quomodocumque terminus praecedit, nec coexistit ad actum: et secundario terminans sequitur actum, sicut mensuratum, et causatum; et sicut intellectus finiti intellectio sequitur obiectum, ita obiecta sequuntur actum intellectus infiniti, ad quae intelligenda non potest moveri, nisi ab obiecto infinito.

Verumtamen [Report. 1. d. 36. q. 2. n. 15.] alii sic declarandum putant, Deum propria cognitione intelligere alia a se: in divina essentia prae habetur quicquid perfectionis reperitur in natura uniuscuiusque. Propria autem natura cuiusque entium consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat; cum igitur Deus perfectissime seipsum cognoscat, et sciat oportet omnem rationem, et modum, secundum quem ab aliis est sua perfectio perceptibilis; igitur in seipso omnia propria cognitione cognoscit. Contra, [Oxon. 1. d. 43. n. 3.] creaturae non intelliguntur esse formaliter participationes essentiae divinae, nisi quatenus comparantur ad omnipotentiam, a qua accipiunt *esse* reale: sed in signo priori perfectissime intelliguntur ab intellectu divino in essentia prius cognita, tamquam obiectum secundarium in primario; ergo divina essentia non est ratio intelligendi distincte creaturas, quatenus participantes, sed sub ratione omnino absoluta. Siquidem non intelligitur esse sub illis respectibus rationis participabilitatis, nisi quatenus comparatur ad obiecta possible, quae exinde dicuntur esse in potentia obiectiva, quamvis illa activa potentia secundum suum esse absolutum sit simpliciter prior creatura in omni *esse* ipsius. Deinde, [Oxon. 1. d. 35. n. 10] relatio non cognoscitur nisi cognito termino; nec intellectus comparat unum alteri, nisi cognitis utrisque extremis; ergo non contingit essentiam comparari ut participabilem ad creaturas participantes, nisi per prius ipsae creaturae cognoscantur; ergo essentia ut participabilis non est ratio distincte intelligendi creaturas, sed ipsa sub ratione omnino absoluta.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [12. Metaph. q. 25. n. 4.] *to secundum quod* posse intelligi determinare vel obiectum cognitum, vel ipsam cognitionem. *Primo modo* propositio est neganda, quia divinus intellectus non intelligit obiecta secundaria, secundum quod sunt in essentia, nam iuxta eum modum non sunt quid distinctum ab illa: intelligit autem prout movetur in secundo signo ad intellectionem eorum omnium,

quorum rationes sunt in ipsa virtualiter secundum *esse* intelligibile, atque ita secundario terminant divinam cognitionem per *esse* cognitum, et possibile, et intelligibile, distinctum ab objecto, in quo continentur virtualiter. Igitur prout *to secundum quod* refertur ad ipsam cognitionem, propositio est vera; quia nempe verissime intelliguntur prout sunt, vel accipiunt *esse* distinctum, et intelligibile proprium per ipsam Dei intelligentiam; sicut extitit declaratum. Et *cum subditur*, caetera a Deo esse in ipso ut in omnium causa; *respondeo* [*Report. ib. n. 12.*] ex dictis: nedum creaturae sunt in Deo ut in causa, quae potest producere illas; quia in tali causa non habent esse, nisi virtuale: sed praeterea sunt in Primo, ut in forma continente eminentissime, et plusquam aequipollenter quicquid perfectionis esse potest in omnibus; et quoniam perfectionis est in unoquoque posse producere notitiam sui intuitivam in intellectum, et omnis eiusmodi perfectio in prima forma necessario requiritur; propter quod et una movet ad omnia illa intelligenda, perinde ac si praesto essent singulae eorum rationes, ex quibus innoscere possunt potentiae videnti illa; qua in intellectu producta cognitione, exin cognoscuntur possibilea potentia proxima in ordine ad realem existentiam.

AD SECUNDUM dicendum, [*12. Metaph. ib.*] nullam esse illationem deductam; quia etsi imperfectum nequeat esse ratio cognoscendi perfectum, non tamen e converso eadem est ratio: imo contrarium evidenter sequitur. Quamvis igitur per nullum causatum possit apprehendi essentia primi Principii ut *haec*, tamen ex illa, et per illam potest cognosci quodcumque aliud; ut dictum est.

AD TERTIUM [*12. Metaph. ib.*] respondeo, *maiolem* esse veram, hoc addito, nempe vel per propriam rationem, vel per aliud, in quo perfectiori modo continetur propria ratio, ut in casu. Unde etsi idem limitatum nequeat esse propria ratio distincte repraesentativa plurium, in illimitato tamen, et simpliciter infinito, regula fallit: imo necessario illud est tale, ut ex praedictis est evidens.

AD QUARTUM est responsio ex dictis. Nam [*Oxon. 1. d. 35. n. 16.*] nequit intelligi infinita atque illimitatissima perfectio formalis, quin intelligatur includere omnem omnino perfectionem modo sibi possibili. Etsi igitur quantum attinet ad gradus includentes intrinsece limitationem, nequeant in Deo reperiri et contineri, nisi virtualiter, propter quam continentiam potest in eos, ut causa aequivoca in effectus: tamen iidem gradus finiti, una cum perfectionibus simpliciter, quibus in creaturis uniuntur, possunt causare suo modo notitiam eius, cuius sunt, quoad omnem gradum intelligibilitatis eorum; idque est perfectionis in ipsis. Haec igitur perfectio finita et limitata est necessario in infinite perfecto. Illud ergo debet necessario continere omnia in *esse* intelligibili eminentissime; adeo ut eius infinite perfecta illimitatio nihil officiat, aut aliquod impedimentum afferat singulorum intelligibilium distinctis cognitionibus, perinde ac si unius dumtaxat foret repraesentativum. Non enim quia est illimitata, ideo est dicenda indeterminata; quia determinatissima est ad omnia repraesentanda, sicuti ad unum; licet ergo non sit ex se determinata determinatione limitationis, est tamen de se determinata determinatione opposita indeterminationi, quae est ad contradictoria. Sed de his plura *quaest. seq. de Ideis.*



## ARTICULUS VII.

## UTRUM SCIENTIA DEI SIT DISCURSIVA.

*Doct. 12. Metaph. q. 26. - Oxon. Prolog. q. 3. a n. 22. - S. Thom. 1. p. q. 14. a. 7.*

VIDETUR Dei scientia esse discursiva. Etenim [12. *Metaph.* q. 26. n. 1.] ex dictis in *praecedentibus articulis*, Deus scit seipsum, et alia omnia, et quidem propria ac distinctissima cognitione: sed secundum Philosophum, 2. *Topic. cap.* 4., non contingit multa intelligere simul; ergo cum Deus plura intelligat, unum post alium intelligit; ergo est in illius scientia discursus, quia successio.

2. PRAETEREA. [12. *Metaph.* ib.] Intelligere unum per aliud est discurrere ab uno ad alterum: sed primum Principium per seipsum intelligit alia, tanquam per causam scientiae aliorum, siquidem in se, et per se intelligit alia; ergo eius scientia est proprie discursiva.

3. PRAETEREA. [12. *Metaph.* ib.] Quicquid potest virtus inferior, potest et superior: sed nos in causatis, considerantes effectus, discurremus a causis ad effectus; igitur multo magis vis intellectiva infinita discurrere ita poterit, ac per causas scire earum effectus.

CONTRA. Augustinus, 15. *de Trinit. c.* 14. *Et omnia*, inquit, *quae sunt in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia, unusquisque eorum simul videt: non particulatim aut singillatim velut alternante conspectu hinc illuc, et inde huc, et rursus inde vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit nisi non videns alia: sed ut dixi, simul omnia videt, quorum nullum est, quod non semper videt.* Idipsum [*Exposit. lit. in Metaph. l.* 12.] videtur sentire Aristoteles 12. *Metaph. text. c.* 51. ibi, et *non transmutatur*; quia alioquin si de uno in aliud intelligibile discurreret, igitur de obiecto divinissimo transiret in aliud indignius, quod illius perfectioni non congruit. Is etiam transitus et discursus est quidam motus; debet ergo procul abesse a primo movente, cum sit omnino immobile.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. Prolog. q. 4. n. 27.] in scientia Dei nulum esse discursum, aut successionem, vel transmutationem, ut loquitur Aristoteles. *Declaratio*: discursus, etsi essentialiter non respiciat successionem temporis, sed dumtaxat ordinem naturae, tamen oportet, ut principium discursus sit naturaliter prius notum, atque veluti ita notum, sit causativum alterius extremi discursus: necesse est ergo ut conclusio scita per discursum, nota sit per notitiam principiorum: atqui impossibile est intellectum divinum mutuare notitiam alicuius ignoti ex aliquo principio prius noto, in tantum ut scientia et notitia istius de cognitione principii procedat. Nam tunc intellectus ille moveretur ab obiecto includente notitiam principii et conclusionis per principium: fieri autem non potest, ut ab aliquo alio moveatur, quam ab essentia infinita; ergo omnem scientiam qua pollet, per motionem illius primi obiecti habet; igitur haec scientia omnem excludit discursum; quia nihil scit, nec esse potest in tali scientia notum ex proprio principio alicuius conclusionis; sed ex aequo scire oportet principia omnia et conclusiones, ex eadem causa, seu per motionem eiusdem essentiae, quae est obiectum primum virtutis, idest, contentivum caeterorum omnium scibilium in sua virtute, iuxta dicta in *praec. art.* Et

quamquam in primo signo naturae sit praecise nota intellectui illi essentia, a qua movetur; et in secundo signo (post scilicet motionem ad intra) moveat ad intelligendas qualitates scibilium inclusorum in virtute illius, et exinde ad videndas veritates illis in quidditatibus inclusas; non est tamen hic ordo secundi ad tertium, secundum causalitatem, quasi illae quidditates causent notitiam propriarum veritatum in intellectu divino: sed est tantum ordo effectuum essentialiter ordinatorum, respectu eiusdem causae; propterea quod per prius natura causatur ab essentia divina notitia quidditatum, et exinde scientia proprietatum earum; adeo ut si per impossibile non moveret in tertio signo ad notitiam earum, intellectui nequaquam innotescerent, quia nequit scire aliquid, nisi moveatur ab obiecto infinito. Non [*Quodlib.* q. 15. n. 22.] discurrit igitur hic intellectus a noto ad ignotum, nec sibi innotescit unum per notitiam alterius in quo includatur, sed scit et cognoscit creaturas in essentia sua, et quicquid intelligibilitatis est in illis, non per creaturas ipsas, tamquam per obiectum immediatum; quia tunc perficeretur ab alio deteriori et indigniori obiecto suo adaequato, et vilesceret subinde; sed per idemmet primum motivum, eo ordine quo sunt nata cognosci. Sicuti sol prius propinquiores sibi partes illuminat, et exinde remotiores; non quasi prior illuminatio sit causa alterius, cum omnium sit eadem causa; sed quia earum partium natura exigit, ut ordine illo illuminentur; ita et intellectui infinito sunt quidem omnia intelligibilia praesentia, unicaque intuitiva visione comprae-hensa, eo quod terminetur per se ad idem obiectum infinitum, a quo et movetur: tamen per illam eandem motionem intelligit, pervaditque omnia, eo ordine et ratione qua postulant cognosci. De quo actum quoque est supra *quaest. 1. art. 7. in incidenti.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [*12. Metaph.* q. 26. n. 3. — *Quodlib.* q. 1.] dictum Philosophi procedere de intellectu finito, cuius scientia necessario requirit successionem et discursum, ex impotentia nequeuntis omnia percipere simul, praesertim cum intelligantur in seipsis. At intellectui infinito comprae-hendenti infinitum intensive, minus longe est intuitive exinde contueri omnia intelligibilia, ad quae intelligenda simul movetur; quamquam ordine quoddam ad ea eius contuitus terminetur, quo nempe nata sunt perfecte attingi atque intuitive cognosci.

AD SECUNDUM respondeo, [*12. Metaph.* ib.] declaratum extitisse, qualiter, et quando in sciendo unum ex alio, vel per aliud interveniat discursus. Siquidem oportet notitiam ignoti causari per notitiam prius noti, ut per causam immediatam; at nihil hoc modo potest esse notum intellectui infinito; quia nec moveri ab ullo obiecto, citra infinitum, ad intelligendas veritates inclusas in principiis ipsius obiecti.

AD TERTIUM dicendum, [*12. Metaph.* ib.] utique virtutem superiorem posse quicquid cadit sub inferiori virtute; sed non eodem modo quo potest inferior; sed magis superiori conveniente. Etsi igitur noster intellectus successive et per discursum quaedam intelligat, atque eadem, et omnia penitus videat intellectus infinitus, aliter profecto oportet illum intelligere, et diverso modo, et contraria ratione ac nos intelligamus, ac subinde simul omnia percipere, et nulla interveniente successione, ex parte ipsius intellectus infiniti, nisi quod terminetur ad eadem intelligibilia eo ordine quo postulant cognosci.

## ARTICULUS VIII.

## UTRUM SCIENTIA DEI SIT CAUSA RERUM.

*Doct. Oxon.* 1. d. 43. — *Report. ib.* q. 1. — *S. Thom.* 1. p. q. 14. a. 8.

VIDETUR Dei scientia esse causa rerum. Nam [5. *Metaph.* q. 13. n. 2. — *Oxon.* 1. d. 35. n. 9.] omnia naturalia se habent ad scientiam Dei sicuti artificialia ad nostram: sed artificialia causantur a scientia practica, ubi scibile est mensurabile, et scientia mensura scibilis; ergo rerum omnium naturalium scientia Dei est causa, quarum pariter et ipsa est mensura.

2. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 8. n. 11.] Secundum Aristotelem, 6. *Ethic.* c. 5. *Ars est habitus cum recta ratione factivus.* Sed divina scientia habet rationem artis respectu rerum omnium, quarum in Scriptura Dei sapientia dicitur *artifex*: et [*Oxon.* 1. d. 38. n. 1.] idipsum testatur Augustinus, 6. *De Trinit.* cap. ult. *Est ars quaedam, dicens, omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium;* ergo Dei scientia est causa rerum.

3. PRAETEREA. [*De rer. princ.* q. 4. n. 8.] Scientia Dei est ars omnium producendorum, non utcumque, sed ars perfectissima; igitur determinat, vel dictat modum nobiliorem caeteris omnibus; adeo ut ita exigente sui maxima perfectione, nequeat alium determinare vel dictare modum; ergo talis scientia habet propriam et determinatam rationem causae effectivae; quia et scientiae practicae.

4. PRAETEREA. Augustinus, 15. *De Trinit.* c. 13. *Universas, inquit, creaturas, et spirituales, et corporales, non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit, non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit. non quia creavit, scivit;* igitur expresse innuere videtur, scientiam Dei causam esse eorum quae fiunt.

5. PRAETEREA. [*De Primo princ.* c. 4.] Esse Dei est suum intelligere; ergo Deus est agens per intellectum; ergo per scientiam est causa rerum.

CONTRA. Origenes, lib. 7. in *Epist.* ad Roman. *Non propterea, inquit, aliquid erit, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat.*

RESPONDEO dicendum, Dei scientiam minime esse causam rerum. Etenim [*Oxon.* 1. d. 43. n. 2. et 5.] quum per intelligere divinum accipiant primum esse intelligibile omnia possibilia, nullum eorum, quae in eo signo intelliguntur ab intellectu infinito est futurum, sed dumtaxat possibile; nec factum, nec fiendum, sed fieri possibile. Non enim Deus est causa rerum per potentiam necessario operantem; quia tunc et omnia evenirent necessario, et praeterea cuncta esse accepissent, vel consecuta essent ad necessariam operationem sine principio durationis. Quandoquidem [*Report.* 1. d. 43. q. 1. n. 6. et seqq.] ergo potentia activa Dei, qua condidit rerum universitatem, libera est, et contingenter agens, quasi praesupponat oportet operationem intellectus, per quam producuntur omnia in esse intelligibili, in quo esse intelliguntur omnia esse possibilia ex se ipsis formaliter, sed principiative ab intellectu divino, et propterea constituere obiectum divinae omnipotentiae, quae non impossibilibus, sed iis quibus existentia realis non repugnat, dat esse; igitur [*Oxon.* 1. d. 36. n. 6.] etsi intellectus divinus per intelligere infinitum det primum esse intelli-

bile omnibus possibilibus, non est tamen causa rerum; quia earum productio in tali *esse* non est causalitas, cuius terminus est verum *esse* reale, et simpliciter: sed alterius omnino rationis ab omni *esse* realis existentiae; quia Deus nequit esse causa necessaria rerum ad extra: causat igitur Deus res per potentiam non necessariam formaliter, sed liberam; ergo [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 15. et 16.] non est causa per intellectum, quo operatur necessario: sed solummodo ab intellectu ostenduntur voluntati omnia prorsus possibilia, eorumque necessariae complexiones, et quodcumque operabile, et universalia principia eorum, et cuncta operabilia particularia. Ex quibus [ib. d. 38. n. 4.] omnibus voluntas aliqua seligit, qua determinatione facta, mox quae erunt, intellectui innotescunt pari certitudine ac ipsa sciat possibilia; essentia eadem et possibilia futura illi ostendente, sed ad illa intelligenda ordine quodam movente. Quemadmodum [*De rer. princ.* q. 4. n. 19.] igitur a divina voluntate est aeterna determinatio futurorum, ita et eadem potentia activa libera est causa largiens illis *esse* in tempore; non igitur intellectus aut scientia est causa rerum, sed potius potentia activa Dei, libere producens quicquid accipit esse: quae omnia intellectui non innotescunt, nisi prius natura fuerint a voluntate volita et determinata; ac proinde impossibile est, ipsum esse causam eorum, quorum esse praesupponitur eius operationi. Accedit etiam, quod dicentes Dei scientiam esse causam omnium, quae ei subsunt, coguntur fateri, Deum esse pariter causam omnium malorum, cum et haec sciantur et praesciantur a Deo; quod alienum est a veritate. Ita Magister *loco cit. lit. B.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Report.* 1. d. 36. q. 4. n. 22. et seqq.] concedo possibilia quaeque respectu intellectus divini, se habere instar artificialium in ordine ad intellectum creatum, quantum ad hoc: quia sicuti ideae practicae accipiunt primum esse ab intellectu artificis, ita et possibilia primum *esse* eorum habent per actum intelligentiae divinae. Verumtamen interest plurimum inter utrumque obiectum, quia domus in mente artificis est proprie ars proxime dirigens ac dictans, qua ratione sit efformanda domus extra: at possibilia ipsa non dirigunt nec dictant de faciendis ad extra, nisi voluntas determinaverit hoc aut illud esse faciendum; non ergo a scientia habent esse ipsa futura, sed ab alia causa, a qua est libera determinatio, et repraesentatio ipsius determinationis.

AD SECUNDUM respondeo sic: [*Oxon.* 1. d. 38. n. 5.] completa ratio artis, prout ab Aristotele definitur, exigit ut ratio recta dirigat, sive rectificet potentiam illam, cuius est operari secundum artem. Diminute igitur ars est habitus cum vera ratione, quotiescumque est solummodo habitus apprehensivus rectitudinis agendorum, et non directivus sive rectificativus in agendis; quo pacto revera potest concedi ars in Deo. Nam voluntate determinante quaecumque operabilia sibi placuerit exhibere, et repraesentare in tempore, exinde intellectus cognoscit eum ordinem operandorum; et est ibi recta ratio, quia cognitio rectitudinis determinationis divinae: non tamen recta ratio, quasi directiva sit ipsius potentiae operantis; praesertim si ea potentia effectiva immediate sit ipsa voluntas; quia haec est prima regula quorumcumque agibilium, nec expectat proinde regulari aliunde. Atque eadem ratione, qua dicitur ars, est et artifex Dei sapientia, in qua vere omnia sunt condita, sicuti et in arte, non dirigente tamquam regula operationum et rerum agendarum, sed in arte ostendente rectitudinem, modum et ordinem determinationum divinae voluntatis.



AD TERTIUM est responsio ex proxime dictis; quia [*De rer. princ.* q. 4. n. 8.] ex omnibus, quae ab intellectu divinae voluntati ostenduntur, ipsa omnino libere eligit, atque determinat quaecumque aliquando est repraesentatura, secundum quod scriptum est: *omnia quaecumque voluit, fecit*, Psal. 113. Non est ego putandum (ut Avicenna, 9. *suae Metaph.* c. 1. sensisse videtur) ab aliquo alio ab ipsa accipere, ut recte, rationabiliter, ac citra omnem obliquitatem exeat in opus: nam tunc necessario sua perfectio dependeret a rebus extra, idest, ab obiecto secundario intellectus divini, quod est impossibile. Igitur inter omnes ordines, et rationes rectitudinis et convenientiae finium cum mediis et mediorum cum finibus, quae voluntati per intelligere divinum obiciuntur, nullum est quod magis voluntatem afficiat prae aliis, imo omnium ex aequo est eadem comparatio ad illam; adeo ut si nihil eorum vellet, eadem rectitudo esset in tali volitione, ac si quaedam eligat, et alia non eligat, vel decernat; nihil enim contra veram, rectamque iustitiam accidit; quia [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 8.] illud solum est rectum et iustum, quod vult, et non iustum, quod non vult, secundum *Ansel. Prosol.* 11.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 39. n. 19. et 35.] Augustini auctoritatem, et si quae alia inveniantur consimilia Sanctorum dicta, esse intelligendam, non quasi *quia* sit nota causae necessitatis *absolute* et *consequentis*, sed duntaxat *conditionatae*, et *consequentiae*, ut sensus sit: *si Deus scit illa esse futura, illa erunt*. Nam ab scientia rerum futuritio omnino esse non potest, cum earum causam liberam esse oporteat. Praescientia igitur Dei est praecise signum futuritionis, non causa; quemadmodum ergo ex effectibus recte arguitur causa, ita ex praescientia Dei infallibili, per necessariam consequentiam licet inferre certissimam rerum ita scitarum futuritionem.

AD QUINTUM, cum dicitur esse Dei est suum intelligere, supra *art.* 5. declaratum fuit, [*De Primo princ.* c. 4.] eam propositionem haud esse quidditativam, sed duntaxat identicam, quo sensu et velle, et caeterae perfectiones, quae ab Augustino, Damasceno, et aliis dicuntur circumstare Dei substantiam, vere sunt ipsum *esse* Dei; sed ex eo non recte infertur, ipsum esse primum agens per intellectum: sicuti nemo diceret, velle per intellectum, misereri per sapientiam, esse iustum per bonitatem; quia ut per intellectum intelligit, ita vult per voluntatem; et sicuti per misericordiam miseretur, ita per iustitiam iudicat. Igitur non alia ratione Deus per scientiam et intellectum est causa rerum, nisi quatenus scientia infinita comprehendens omnia necessaria, et operabilia in primo signo, illa omnia repraesentat ostenditque voluntati, ut supra expositum est; a qua deinde est determinatio omnis respectu rerum futuritionis.

## ARTICULUS IX.

UTRUM DEUS HABEAT SCIENTIAM NON ENTIIUM.

*Doct. Oxon.* 1. d. 43.— *Report. ib.* q. 1. — *S. Thom.* 1. p. q. 14. a. 9.

VIDETUR Dei scientia nequaquam extendere se ad non entia. Etenim [*Quodlib.* q. 3. n. 2.] illud verissime est nihil et non ens, quod includit contradictionem, ut *hominem esse irrationalem*. Sed eiusmodi non ens, sicuti nequit esse aliquid extra animam, ita non est aliquid intelligibile,

sic ut scientia comprehendi possit; ergo Deus haud novit talia non entia, cum sciat et scire queat dumtaxat intelligibilia.

2. PRAETEREA. [*Report.* 1. d. 38. q. 2. n. 2. et seqq.] Scientia Dei adaequate constat, atque se extendit ad omnia possibilia et futura: et illorum quidem principium est divina intelligentia, per quam accipiunt primum eorum *esse*: futurorum vero est causa divina voluntas, a qua libere decernuntur, iuxta dicta in *art. praec.* Sed *non entium* Dei intelligentia nequit esse causaiativa; nec voluntas, quia terminus causae realis est reale, vel saltem quid positivum intentionale et rationis; ergo non entia non continentur sub obiecto scientiae divinae.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. n. 8. et 26.] Nihil attingitur ab intellectu, nisi cognoscibile; nam contradictio est, cognosci quod non est cognoscibile. Sed cognoscibilitas sequitur ad entitatem, ut passio illi omnino proportionata; ergo cum non ens nihil includat entitatis, non est ab aliquo intellectu attingibile.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. n. 4.] Operans cognitiva operatione oportet assimilari obiecto, circa quod operatur; quia non est passum, sed magis agens, et assimilans; sed non ens nequit agere, aut imprimere intellectui similitudinem sui: quam enim similitudinem praeseferre potest *non ens* ad ipsum *esse*?; ergo non entia non continentur sub obiecto scientiae divinae.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 36. n. 12.] Magister, 1. *dist.* 36. *cap.* 1. adducens Augustinum, dicit in sententia, Deum ab aeterno ea quae non erant, perinde ac si essent, novisse.

RESPONDEO. [*Oxon.* ib. n. 3.] Deum habere scientiam certissimam, atque infallibilem non entium. Porro *non ens* dicitur *primo*, non propter repugnantiam alicuius positivi ad affirmationem illius negationis, sed propter negationem causae non ponentis illum effectum. *Exemplum*: lignum non est calidum, quia ignis non calefacit illud. *Secundo*, inest negatio positivi propter repugnantiam eius ad affirmationem oppositam illi negationi: et tot sunt negationes, quot praedicata dicta in *quid* de utroque in suo genere. *Exemplum*: Petrus non est albedo, quia homo, substantia, animal, corpus; unaquaeque enim ex his rationibus est medium ostendendi illam propositionem; et e converso, nihil dicitur in *quid* de albedine, quod non sit medium demonstrativum eiusdem. *Non ens* igitur vel est quod non habet actualem existentiam, licet ex se sit possibile esse, vel id cui omnino repugnat *esse*, ut hominem esse lapidem. *Declaratur* igitur Deum verissimam scientiam habere eorum quae diximus *non entia*: nam ea quae non sunt et possunt esse, quia ex seipsis sunt logice possibilia, tanta necessitate a divino intellectu cognoscuntur, quanta et per illius operationem accipiunt, tamquam per principium primum, *esse* cognitum, et possibile; ita autem necessario intellectus dat esse cognitum illis, sicuti et necessario movetur ab essentia divina ad intelligenda omnia quae in ipsa virtualiter continentur; ergo eiusmodi non entia distinctissime ab intellectu infinito cognoscuntur; quippe quae per tale intelligere accipiunt esse distinctum ab obiecto, in quo in priori signo virtualiter continebantur; ergo sicuti accipiunt esse, ita intelliguntur; cum id *esse* sit esse cognitum, et ex se possibile; ad quod possibile exinde consequitur possibilitas obiectiva, in ordine ad Dei omnipotentiam respicientem omne possibile, aliud ab essentia divina. Deus igitur simplici intelligentia, et necessario, seu naturali intuitu fertur super omnia possibilia, quibus scilicet ex seipsis *esse* non

repugnat. Et [Oxon. 1. d. 39. n. 23. et 24.] pari necessitate fertur super ea quae a voluntate decernuntur futura, ex parte principii, et etiam ratione obiecti, naturaliter moventis ad illorum intellectionem; etsi quoniam divinus contuitus terminetur ad eorundem existentiam, dicatur proinde scientia visionis, ex oculari visione ad rem existentem terminata apte vocabulo translato, et scientia etiam libera, quatenus ea obiecta sunt terminus potentiae libere operantis. Eiusmodi ergo non entium Deus habet certissimam scientiam.

Et pari certitudine sunt ei perspecta *non entia*, quae impossibilia et existentiae realis incapacia dicuntur. Nam [Report. 1. d. 43. q. 1. n. 6. 13. et 14.] impossibile simpliciter includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales; ergo sicuti Deus necessario intelligit omnia intelligibilia, quibus per actum intellectus dat *esse* primum, ita et necessario attingit comprehenditque quamlibet illorum impossibilitatem et non entitatem. *Declaratur assumptum*: etenim sicut Deus per intelligentiam producit possibile in *esse* possibili, ita eiusmodi producta seipsas sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium fieri ex eis. Hanc vero impossibilitatem, quam formaliter praeseferunt, habent ex se, et principiative quodammodo ab eo qui ea produxit extrema; igitur quemadmodum homo ex se formaliter est animal rationale, ita ex se formaliter sibi repugnat esse lapis: quoniam ergo et hominis et lapidis in *esse* possibili principium extitit divinus intellectus, consequenter et initium dedit ei impossibilitati, propter quam, haec, *Homo est lapis*, est non ens et nihil; igitur pari necessitate ei intellectui perspecta atque nota sunt eiusmodi *non entia*, quatenus novit ea extrema, unde est formaliter talis impossibilitas.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, [De rer. princ. q. 4. n. 50. - Oxon. 1. d. 39. n. 7.] *hominem esse irrationalem* non esse quid intelligibile ad instar unius, quasi intellectus componere queat contradictoria, praedicando irrationalitatem de ultima hominis differentia. Id enim ut est verissime nihil extra animam, ita non est intelligibile ab ullo intellectu per modum compositionis. Intelligitur tamen recte, estque subinde attingibilis talis repugnantia per dissensum ab intellectu concipiente extrema sub propriis rationibus; et ita multo magis ab illo, qui est primum principium talium extremorum, uti est intellectus divinus. Unde [Exposit. lit. in Metaph. 1. 4. n. 32. - Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 8. et 15.] Aristoteles, 4. Metaph. text. c. 9.: *Impossibile namque, inquit, quaecumque idem existimare esse et non esse, quemadmodum quidam putant dicere Heraclitum; non enim est necesse, quae aliquis dicit, hoc existimare*. Vult igitur oppositum primi principii, nempe, *idem simul esse et non esse secundum idem*, esse inopinabile et intelligibile; et si aliqui contrarium dicere videantur, id evenire voce tenus et non secundum rei veritatem. Contingere etiam potest, ut, secundum quod unum extremum de altero dicitur, non accadat impossibilitas, etsi enim haec, *albedo est homo*, sit impossibilis, quatenus homo, substantia, corpus, animal, vivens est, non tamen est involvens impossibilitatem, quatenus homo est ens: nec hominem esse irrationalem est contradictio, in quantum homo est animal, vivens, corpus, substantia, et eiusmodi; quia his rationibus subiectis non repugnat praedicatum irrationalitatis; quamvis sit impossibile ultimae differen-

tiae hominis : secundum quod, [*Quodlib.* q. 3. n. 2.] ut nihil esse potest extra animam, ita et non est quid intelligibile ab intellectu componente ; cognoscitur tamen per resolutionem, et quasi in actu signato attingitur ea impossibilitas per dissensum, postquam fuerint intellectui nota extrema possibilia, ut explicatum est.

AD SECUNDUM, cum dicitur : *non entium* nulla est causa realis ; *respondeo*, iam declaratum fuisse, qua ratione *non entium* sit principium intellectus divinus. Nam [*Report.* 1. d. 38. q. 2. n. 4.] per motionem divinae essentiae intelligendo quaecumque continentur in ipsa, vere illi sunt et dicuntur cognita, et ex seipsis possibilia, et quasi effective ab intellectu cognoscente. Hoc ipso, sunt non entia ; quia deest illis *esse* actualis existentiae, seu *esse* simpliciter. Non enim intellectus esse potest causa realis ; quia tunc Deus necessario ageret : dat igitur *esse* dumtaxat *secundum quid* ; ut propterea vere possibilia dicantur *non entia* : quia non habent verum *esse* realis existentiae. Eatenus igitur Dei intellectus est causa *non entium*, quatenus dat primum esse cognitum, et intelligibile creaturis, quibus non repugnat formaliter *esse* ; et est causa *non entis*, quod verissimè est nihil, in quantum est principium extremorum ex seipsis impossibile.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 1. - d. 36.] *non entia*, de quibus est sermo ad praesens, non esse prorsus negationes, ut *non lapis*, quae negatio ex aequo dicitur de omnibus, imo de ente et non ente ; et nihilominus has cognosci per affirmationes, testatur Aristoteles, 2. *Periherm.* in fine, et 4 *Metaph.* text. c. 2. et 10. Igitur haec *non entia* sequuntur subiecta determinata, idest, vel extrema impossibilia, vel creaturas possibiles, ut sunt terminus intellectionis divinae verae et realis. Cognoscuntur ergo ab eo, qui est principium earum, ipsis ex se non competere *esse*, sed fieri posse, ut recipiant *esse* ab alio. Hac itaque cognitione attinguntur quidem secundum illud esse cognitum et possibile, sed una etiam apprehenditur illorum *non entitas* : quia cum ipsis non repugnat *esse*, necessario carent *esse*, quod ab alio accipere possunt ; et ita pariter attingitur *non entitas* impossibile : nimirum per cognitionem extremorum possibile. Cognoscuntur ergo *non entia* haec, ratione eorum quae necessario consequuntur, ut expositum est *in solutione*.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. n. 4. - q. 8. n. 4.] intellectum non assimilari obiecto cognito, nisi quatenus est sub actu secundo, vel proxima dispositione ad actum secundum, quae est obiecti species. Haec autem dispositio in Deo non habet locum, cum omnia in seipso cognoscat intuitive. Neque arbitrandum est actum secundum formaliter similem obiectorum, quae per ipsum primum esse accipiunt ; quia hic non concurrit alia similitudo, quam virtualis et aequivoca, qualis scilicet potest esse causae, vel verius principii respectu accipientis *esse* intentionale et cognitum, et alterius omnino rationis ab omni *esse* realis existentiae.

## ARTICULUS X.

### UTRUM DEUS COGNOSCAT MALA.

*Doct. locis infra cit.* — *S. Thom.* 1. p. q. 14. a. 10. — (*De hoc argumento plura tangit Magister* 1. d. 38. c. Hanc igitur).

VIDETUR Deus minime habere cognitionem malorum. Siquidem [*Report.* 1. d. 36. q. 4. n. 11. et 22.] iuxta dicta *art.* 8., eadem est compa-



ratio scitorum ad Deum, ac artificialium ad artificem; sicuti enim artifex efformat ex se domum intra, unde efficiat aliam domum extra, ita Deus intelligentia simplici dat esse intelligibilibus: sed Deus nequit esse causa malorum, ut artifex est causa artificialium; ergo nec poterit esse eorumdem cognitor.

2. PRAETEREA. [*Report. ib. q. 3. n. 1. - 4. d. 50. q. 3. n. 1.*] Ideo essentia divina movet primum intellectum ad intelligenda infinita intelligibilia, quia ea omnia continentur in illo virtualiter in *esse* intelligibili, ut exitit declaratum supra, *art. 5. et 6.*: sed mala nequeunt virtualiter contineri in infinito bono; ergo nec intelligi per motionem ipsius, per quam et alia cognoscuntur intelligibilia ab intellectu divino.

3. PRAETEREA. Ex dictis *art. 6.* [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 30.*] Deus ita cognoscit omnia, propria ac distincta cognitione, ut ipsius intellectio recte dicatur visio omnium intuitiva: sed mala nequeunt ab ipso intuitive cognosci; ergo Deo non congruit cognitio malorum. *Probatio minoris*; nam cum nullum in Deo esse possit malum, quod ab eo intuitive et in se cognoscatur, necessario eam cognitionem haberet per aliud malorum repraesentativum. Cum autem aliquid cognoscitur per aliud, non attingitur cognitione intuitiva, quae per se terminatur ad rem in sua praesentia existentem, vel in aliquo in quo habeat perfectius esse, quam in se habere possit.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 18.*] Deus est iustissimus vindex malorum: nequiret autem iuste mala plectere, nisi ea exactissime cognosceret; ergo apud ipsum est distincta cognitio omnium malorum, quae non sinit esse impunita.

RESPONDEO dicendum, Deum distinctissime attingere omnia mala. Sed interest in medium proferre, quid intelligendum veniat nomine *malorum*: Itaque malum, vel peccatum non aliud formaliter arbitramur, quam *carentiam rectitudinis, quae deberet inesse actui, dum a potentia libera elicitur, et abest*. Cum [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 6.*] enim potentia libera debitor sit eliciendi quemlibet suum actum conformiter regulae superiori, quae est lex divina, quoties agit contra eius regulae et legis dictamina, caret eius actus iustitia actuali, quae sibi inesse deberet; in eo igitur [*ib. n. 4. et 5. - Report. d. 36. q. 4. n. 23. - Oxon. 4. d. 50. q. 3. n. 2.*] est peccatum et malum, et obliquitas formaliter rectitudinis destructiva; sicut privatio dicitur formaliter corruptio sui habitus. Horum igitur malorum Deum propriam ac distinctissimam cognitionem habere, necessario sequitur ex eo quod ultor iustissimus sit eorum, iuxta illud *Deuteron., 25. Secundum modum delicti, erit et plagarum modus*. Verumtamen cognoscit mala vel obliquitatem actuum humanorum, eo quod per se attingat, habeatque distinctam cognitionem rectitudinum ipsis oppositarum; quemadmodum enim rectum est iudex sui, et obliqui, 1. *De Anima* text. 85., ita quoniam in divina essentia virtualiter continentur omnes omnino rectitudines, secundum quamlibet perfectionem earum, et gradum subinde intelligibilitatis; et alioquin Deus sit per se causa entitatis positivae quorumlibet actuum liberorum (aliter haud certo eos praesciret; imo [*Oxon. 2. d. 27. q. 1. n. 2.*] nec impedire posset, nisi violentia libero arbitrio illata), voluntate creata operante contra divinam legem, actus ille carens rectitudine, et conformitate ad divinum mandatum; necessario eius obliquitas est perspecta illi, qui cognoscit per se positivum actus, et intuetur rectitudinem, cui deberet esse conformis; videt ergo eum deficere a regula sua, et quoto

gradu distet ab ipsius rectitudine, et quanta subinde malitia abundet, et cui poenae luendae sit debitor. Nam [*Quodlib.* q. 18. n. 17.] quemadmodum singuli actus mali nati sunt habere proprias bonitates, nempe convenientias, sive conformitates, sive eidem regulae, sive aliis, ita omnibus singillatim insunt propriae obliquitates, et carentiae rectitudinum, quae ab illis abesse deberent, ut recti essent; sicuti ergo [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 6.] privationes intelliguntur per habitus illis oppositos, et per eosdem sciuntur earundem privationum distinctiones et convenientiae; ita ex rectitudinibus et bonitatibus, quibus deberent esse praediti actus humani, Deus verissime cognoscit omnium illorum quaslibet obliquitates, gradus itidem omnes intentionis, distinctiones, et convenientias malitiarum, et obliquitatum, per maiorem et minorem accessum vel elongationem a rectitudinibus, quae singulis deberent inesse et non insunt.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM et SECUNDUM, patet responsio ex dictis. Etsi [*Quodlib.* q. 18. n. 17.] enim Deus non sit nec esse queat causa malorum, nec ipsae obliquitates virtualiter contineantur in essentia divina, cognoscuntur tamen, et quidem distinctissime, per cognitionem distinctam rectitudinum et bonitatum, quae actibus inessent, si conformiter ad regulam eorum elicita fuissent; quemadmodum per visum intelligitur caecitas, et surditas per auditum probatur; et universaliter omnes privationes per habitus ipsis oppositos, quibus formaliter privant; ut extitit declaratum.

AD TERTIUM concedo, Deum quaecumque attingit, perfectissime atque intuitive cognoscere. Et [*Report.* 1. d. 36. q. 4. n. 23.] cum dicitur, mala non esse ita intelligibilia, sed per aliud; respondeo, positivum obliquitatis a Deo videri, ut caetera intelligibilia positiva; quia igitur ad illud positivum ita elicitum necessario sequitur malitia, necessario quoque videtur difforme suae regulae. Eam vero obliquitatem directe attingit Deus per rectitudinem, nec aliter est cognoscibilis, sicuti nec tenebrae videntur nisi per lucem oppositam, ac proinde ut perfectissime Deus videt positivum malitiei et rectitudinem, ita et novit actus obliquitatem; et haec est mens Augustini, 13. *De Trinit.* c. 10. *in fine.*

## ARTICULUS XI.

### UTRUM DEUS COGNOSCAT SINGULARIA.

*Doct.* 7. *Metaph.* q. 14. et 15. — *De Anima*, q. 22. — *Oxon.* 1. d. 2. q. 2. *De primo principio*, c. 4. *conclus.* 8. — *S. Thom.* 1. p. q. 14. a. 11.

VIDETUR Deus haud cognoscere singularia. Nam [12. *Metaph.* q. 24. n. 1.] secundum Aristotelem, 12. *Metaph.* text. c. 51. praestat quaedam non videre magis quam videre; et dignius est quaedam non intelligere quam intelligere, ob eorum vilitatem et indignitatem; ergo intellectui primi Principii non poterunt esse perspecta individua, quorum aliqua sunt vilissima et longe indignissima: tunc enim intellectus ille vilesceret, nec per intelligere inesset Primo optimum et honorabilissimum, per intellectionem scilicet obiecti divinissimi et honorabilissimi.

2. PRAETEREA. Si oporteret Deum cognoscere singularia, maxime quia est prima omnium causa a proposito et per se; agens proinde propter finem: sed hac de re opus non est illi intelligere singularia; ergo non cogimur adstruere in Deo scientiam individuorum. *Probatio minoris*: ars

universalis [1 *Metaph.* q. 5. n. 1. et 2.] sufficit singularibus producendis; quia artifex scit rem per causam, et perfectius ac nosse queat agens particulare sive per experientiam; igitur cum artifex sciat *quidquid* est sanationis, perfectius novit sanare, ac ille qui non ita scit quid sit sanitas. Igitur primo omnium artificii non est opus nosse singularia, ut eorum sit causa.

3. PRAETEREA. [*De Anima*, q. 22. n. 3.] Singulare non est per se intelligibile; ergo ne intellectus quidem divinus habet scientiam singularium; scientia enim est eorum quae intelliguntur. *Probatio assumpti*: omnis cognitio est per aliquam similitudinem: sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo; quia principium singularitatis est materia, quae dissimillima est Deo, cum sit actus purus.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 3. q. 6. n. 3.] Species specialissima de se est atoma; ergo et indivisibilis; et per consequens scientia Dei ad ipsas se extendens naturas specificas non ultra progreditur. *Confirmatur* ex Porphyrio, cap. *De specie*: *Descendentibus nobis*, inquit, *per divisionem a generalissimis ad specialissimam, iubet Plato quiescere*: sed si possibile foret naturam atomam ulterius dividi, non esset quiescendum in illa, sed magis adhuc progrediendum. Primum igitur videtur per se intelligere omnes naturas in communi, ibique sistere; non vero peculiares naturarum designationes ex quantitate provenientes.

CONTRA. [*Report.* 1. d. 36. q. 1. n. 2.] Ad Hebraeos 4. *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*. Si ignoraret autem singularia, eum necessario laterent, quae ipsa consequuntur singularia; ergo oportet ea esse Deo perspectissima.

RESPONDEO dicendum, Deo exactissime, ac distinctissime singularia omnia esse perspecta. Etenim [*Oxon.* 1. d. 38. n. 2. et 3.] quamquam Dei scientia non sit complete ars, quia non directiva in agendis: nulla est enim in Dei voluntate rectitudo regulata ab alia, quasi priori respectu agendorum ad extra: est nihilominus ars (*ut dictum fuit supra art. 8*), quia habitus cum vera, rectaque ratione, quatenus apprehendit rectitudinem operabilium, non vero facit aut dictat. Cognitio [*De primo princ.* c. 4. n. 14.] igitur agendorum in primo omnium Artifice est mensura, iuxta quam operatur, etsi non directiva operis faciendi. Atqui prima causa attingit quicquid est entitatis in individuis; nullus enim gradus entitatis potest esse improductus in eis; ergo eius cognitio extenditur, atque pervadit omne producendum in ipsis, quoad omnem penitus gradum cognoscibilitatis repertum in eis; igitur ex eo quod Deus sit Artifex perfectissimum agendorum, perfectissimam, atque exactissimam scientiam habet individuorum omnium, ad quae eius actio terminatur; non solum quatenus inest ipsis ratio specifica, sed quoad gradum singularitatis eorum, qui gradus additur rationi speciei, propter quem repugnat individuo divisibilitas; sicut igitur a ratione specifica non est individuatio, ita per speciem non cognoscitur individuum: sed [*Oxon.* 2. d. 3. q. 11. n. 9.] quemadmodum exigit specialem gradum entitatis, ita et propriam habet cognoscibilitatem; ergo scientia Dei distinctissime ea attingit, sicuti et ipsius virtus activa producit. — *Deinde*, singulare est per se intelligibile, nec adaequate intelligitur per quodcumque superius inclusum in illo; quamvis quicquid est intelligibilitatis in quocumque superiori, per cognitionem distinctam ipsius singularis perfecte cognoscatur. Atqui perfectionis est in unoquoque producere notitiam sui in intellectum, quia ex se capax est omnis cognoscibilis; idque

maxime est verum de notitia intuitiva omnium perfectissima; igitur haec perfectio reperta in cunctis intelligibilibus est virtualiter in essentia divina; ergo cum movet intellectum infinitum ad cognitionem omnium contentorum in ipsa, necessario facit intellectui sibi proportionato nota omnia et singula cognoscibilia, quoad omnem gradum et perfectionem, ac proinde quoad gradum singularitatis, maxime cum in ipsis individuis includantur essentialiter omnes gradus superiores, et non e converso. - *Postremo*, [Oxon. ib. n. 11.] singularia sunt cognoscibilia ab intellectu creato sub propria ratione singularitatis; quia haec cognitio nec sibi repugnat, neque est tali potentiae cognitivae improporcionata; ergo multo magis intellectus infinitus est eorum cognoscitivus; cum id sit perfectionis in omni intellectu, qui est omnis intelligibilis, inter quae locum habere ipsa singularia maxime oportet. His [12. *Metaph.* q. 28. n. 3. — Oxon. 2. d. 3. q. 8.] enim consulit Princeps universitatis, atque unum voluit gratia alterius, unicuique praescribendo proprium finem, attingendum ab unoquoque mediis operationibus, et tandem omnia ordinando ad seipsum, a quo et acceperunt *esse*; nec aliter recte ordinata atque disposita fuissent. *Ordo enim est parium, impariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*, ex August., 19. *De Civit.* cap. 13., igitur ab illo, qui hunc ordinem universi intendit, sicut bonum intrinsecum eius, non tantum intenditur imparitas, quae ex diversitate specierum est, sed etiam paritas individuorum in unaquaque specie: et porro hanc individuorum paritatem tamquam ordini essentialem, et primo intendit eam, ut aliquid ad finem; non potuisset autem intendi ut ordini necessaria, nec ordinari ad finem, nisi exactissime cognita fuisset tanta rerum paritas, seu aequalis participatio specierum ab individuis uniuscuiusque, secundum omnem modum et gradum, in quo conveniunt, et secundum quod ab invicem distinguuntur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [12. *Metaph.* q. 24. n. 3.] dictum Philosophi procedere, cum intellectus sistit in vilibus quae intelligit, vel impeditur propter ea ab intellectione digniorum. Quod si intellectus semper intelligat aliquod dignissimum, et exinde moveatur ad intelligenda viliora, id non derogat dignitati intellectus, nec propterea dicendus est vilescere: et ita sane intelligit primum Principium, ut in antecedentibus fuit declaratum.

AD SECUNDUM respondeo: [1. *Metaph.* q. 5. n. 3. et 4.] quoniam quis artem sibi acquirere potest et per experimentum et per doctrinam; qui artem didicit citra experimentum, minus certo operabitur, quam expertus; et nihilominus erit perfectus artifex ex habitu perfecto artis universalis. Quia igitur Deus est sapientissime ac certissime operans; non est in eo ars sub ratione universalis habitus, sed quemadmodum est in eo, qui per multa experimenta artifex perfectus evasit. Is autem scit applicationem artis universalis, ex scientia individuorum et circumstantiarum ex quibus pendet felix exitus operabilis; igitur multo magis Deus habet certissimam cognitionem individuorum et cunctorum ipsa circumstantium, quippe in cuius operatione nullus contingere possit error.

AD TERTIUM dicendum, [Report. 1. d. 36. q. 4. n. 9. et 10. - *De Anima*, q. 22. n. 10.] singulare esse per se intelligibile, quantum est ex parte sui, sicuti est per se ens Et cum subditur; quia singularitatis principium est materia, quae nullam habet similitudinem in Deo; respondeo, materiam, quae est altera pars compositi, esse non posse principium individuationis,



explicabitur infra *q. 50. art. 4.* Caeterum, abstrahendo ab hac controversia, materiam habere propriam ideam vel similitudinem in Deo, ac proinde esse per se intelligibilem, patebit *quaest. seq. art. 3.*

AD QUARTUM respondeo: [*Oxon. 2. d. 3. q. 6. n. 17. et. 18.*] per hoc quod species est atoma, est indivisibilis in plures species: sed cum tali indivisibilitate stat divisibilitas in plura eiusdem speciei. *Ad confirmationem* dicendum artificialem divisionem statum habere in specie specialissima; quia ulterius procedere, est incidere in infinitum, quod est ab arte relinquendum: individua enim in eadem specie possunt procedere in infinitum, ex eo quod nihil sit ex parte eorum, unde ad certum numerum determinentur. Strictè igitur divisionem accipiendo, prout afficit illud quod requirit determinatas partes in multitudine, species non dividitur in individua; etsi revera alioquin unumquodque individuorum proprio actu substantiali constituitur et ab altero distinguatur; non vero per quantitatis designationes; caeterum intelligentia primo si sisteret in ratione specifica, imperfecta esset et in potentia ad perfectiorem cognitionem, qua nempe attingerentur individua, quae per se ordinantur ad summum bonum; atque subinde sub providentia Rectoris universitatis rerum primo veniunt, eique directe subiiciuntur.

## ARTICULUS XII.

### UTRUM DEUS POSSIT COGNOSCERE INFINITA.

*Doctor. De rerum principio, q. 16. n. 43. - Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. . De primo princ., c. 4. concl. 9. - Report. 1. d. 36. q. 4. - S. Thom. 1. p. q. 14. a. 12.*

VIDETUR Deus haud cognoscere posse infinita. Nam [*Report. 1. d. 36. q. 4. n. 3.*] infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, ex 1. *Phys.* text. c. 35.; et 2. *Metaph.* text. c. 13. dicitur eos, qui ponunt infinitatem in causis destruere scientiam. Dei autem scientiam oportet esse exactissimam ac distinctissimam; ergo non se extendit, nec attingit infinita, unde aliqua imperfectio in illam redundaret.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Ex Augustino, 12. *De Civit.* cap. 18. *Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur.* Sed infinita non possunt finiri; quia iam infinita non essent; ergo nullius scientia, ne Dei quidem, valent infinita comprehendere: exinde enim evaderent finita; nec proinde ab illo intelligerentur infinita. Neque [*ib. n. 4.*] iuvat respondere, tunc ea fore finita respectu eius comprehensionis, sed non in se. Non iuvat, inquam, quia unumquodque tale est in se, quale apparet vere cognoscenti illud: alioquin enim deciperetur; ergo si respectu scientiae divinae, verissime ac penitissime comprehendentis omnia, sunt finita, et in seipsis erunt finita; igitur si Dei scientia terminaretur ad infinita, non forent amplius infinita; ac proinde non contingit Deum cognoscere infinita.

3. PRAETEREA. [*Report. ib.*] *Infinitum non est maius infinito*, ex 3. *Phys.* cap. *De inf.*: si autem Dei cognitio esset infinitorum, unum infinitum foret maius alio; ergo Dei scientia non terminatur ad infinita. *Probatur minor*: nam obiectum primum scientiae et intellectus Dei est intensive infinitum; ergo si praeterea aliud esset infinitum cognitum ab eo, unum infinitum aliud excederet; vel certe essentia divina non intelligeretur, ut excedens aliud infinitum: atque ita ex aequo beati quiescerent et

beatificarentur in utroque infinito; quod negat Augustinus, 5. *Confess.* c. 4.: *Beatus est qui te et illa novit, nec tamen propter illa beator.*

4. PRAETEREA. [*De rerum princ.* q. 16. n. 44.] Eadem inconvenientia quae sequuntur si ponantur actu infinita in *esse* reali, sequuntur ad infinitum in *esse* cognito; ergo utrumque infinitum ex aequo repugnat. *Probatio assumpti*: posito infinito in re extra, sequitur partem esse aequalem toti, imo et toto maiorem: idipsum autem recte inferitur ex infinito in mente divina: si enim Deus cognoscit infinita, exinde dematur per intellectum pars, ut centum; quae remanent adhuc sunt infinita; quia sicut additio finiti non facit infinitum, ita nec ablatio finiti de infinito, efficit finitum. Ex his igitur, quae supersunt et quae praecisa sunt, fiat totum, pars est aequalis toti. Nam vel tot millenarii sunt in numero infinito quot binarii, et ita pars est aequalis toti conflato ex multis partibus; vel si plures sunt binarii quam millenarii, profecto pars erit maior toto. Propter haec omnia et consimilia negatur infinitum in re extra; ergo non est concedendum in mente divina, iisdem absurditatibus recurrentibus.

CONTRA. [*De rerum princ.* ib. n. 43.] Augustinus, 12. *De Civit.* c. 18. *Eos quippe* (nempe numeros) *infinitos esse, certissimum est:.... Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit; ergo et dispaes inter se, atque diversi sunt et singuli quique finiti sunt et omnes infiniti sunt.* Et pergit: *Itane numeros propter infinitatem nescit Omnipotens Deus, et usque ad quamdam summam numerorum scientia Dei pervenit, caeteros ignorat? Quis hoc etiam vel dementissimus dixerit?.... Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, « cuius intelligentiae », sicut in Psalmo canitur « non est numerus »* (1).

RESPONDEO dicendum, [*De primo princ.*, c. 4. concl. 9. n. 15.] Deum certissime cognoscere actu infinita. Nam quaecumque sunt infinita in potentia, adeo ut accipiendo alterum post alterum, nullum possunt habere finem, ea omnia si simul sunt, oportet esse actu infinita. Atqui intelligibilia sunt infinita in potentia respectu intellectus creati: siquidem quibuscumque individuis cuiusque speciei intellectis, semper alia supersunt intelligenda et accipienda; quandoquidem ex seipsis nullam cognoscant intrinsecam determinationem ad certum numerum; sunt ergo infinita in potentia. Sunt rursus haec omnia actu cognita intellectui divino; ergo Deus cognoscit infinita. *Probatio maioris*: omnia accipi possibilia, non possunt esse prorsus simul accepta, quia tunc aliquando non superesset aliud accipiendum; ergo si actu simul sunt in aliquo esse, sunt infinita actu. Quod vero omnia sint actu cognita intellectui infinito, constat ex dictis, a. 5. et 6.; nam unumquodque potest producere notitiam sui in intellectu, qui ex se est omnis intelligibilis; intelligibilitas autem est perfectionis in entibus; imo proportionatur entitati uniuscuiusque; ergo haec distincta et divisa perfectio infinitorum intelligibilium est unita et simul in infinite perfecto; igitur simul omnia cognoscit, quorum intelligibilitatem continet, atque praesens est ipsius intellectui. *Deinde*, intellectus, qui est comprehensivus entitatis, vel obiecti intensive infiniti, est multo magis comprehensivus infinitatis extensivae, participatae ab infinitate intensiva. Divina essentia est

(1) Videtur etiam argumentum procedere de scientia visionis, respectu operationum substantiarum spiritualium per totam aeternitatem eliciendarum.

intensive infinita in linea essendi, et exactissime adaequata intellectui infinito; ergo multo magis huic intellectui erit cognitum infinitum extensive, quod est obiectum secundarium eius, causatum per intelligentiam, a qua accipit primum *esse* cognitum et possibile et intelligibile: ac proinde est infinitum quadam infinitate participata, cuius est quasi causa infinitas intensiva.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 20. - 2. *Metaph.* q. 6. n. 29.] Aristoteli esse sermonem de infinito in potentia: unumquodque enim cum sit cognoscibile, quatenus in actu, atque eius infiniti ratio postulet, ut quibuscumque acceptis, semper sit aliud et aliud accipiendum, necessario esse ignotum cognoscenti ipsum secundum hunc modum: at non propterea latere debet intellectum infinitum, respectu cuius sunt omnes partes simul acceptae in *esse* obiectivo et cognito; quia simul acceperunt per eius operationem primum *esse* intelligibile, adeo ut nihil supersit intelligendum, vel quod possit accipere *esse* cognitum, et non acceperit. Nam quoniam eo actu adaequate comprehenditur infinitum intensive, in signo posteriori necessario accipit *esse* intelligibile quicquid reperitur in virtute illius obiecti intensive infiniti. Et eadem est responsio ad auctoritatem ex 2. *Metaph.*: loquitur enim de scientia respectu intellectus finiti, unde dicit: *tunc enim scire putamus, cum causas ipsas noverimus. Infinitum vero non est pertransire infinito tempore.* Si igitur per impossibile causae forent infinitae, profecto non minus notae essent intellectui infinito, sicuti et comprehendit numeros infinitos.

AD SECUNDUM [*Report.* 1. d. 36. q. 4. n. 33.] patet solutio ex iis, quae ibidem subiicit Augustinus, dicens: *profecto, et omnis infinitas, quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est.* Quare infinitas numerorum respectu scientiae Dei non potest esse infinita. Et secundum hoc est concedenda *prima responsio*; quia sicuti numeri infiniti scientia Dei comprehenduntur, ita respectu eius finiuntur, non tamen in seipsis. Et *cum arguitur* contra, quia numeri essent quoque finiti in se, si finirentur scientia Dei comprehendentis; *dicendum*, numeros infinitos respectu scientiae Dei non finiri simpliciter, sed dumtaxat secundum quamdam proportionem, quatenus infinita se habent ad intellectum infinitum, sicut finita ad finitum. Unde quia infinitas numerorum non excedit scientiam Dei, in ordine ad illam tale infinitum habet modum finiti, quamvis simpliciter et in se, et ut obiectum intellectus divini, sint numeri omnes vere infiniti. Ac eadem est ratio de essentia intensive infinita, quatenus comprehenditur ab intellectu infinito; ut supra *art.* 3. dictum est.

AD TERTIUM respondeo, [*Report.* ib.] *assumptum* non esse verum cum infinita sunt alterius et alterius rationis, ut in casu. *Exemplum*: si superficies et linea forent infinita, quia diversae rationis, linea excederetur a superficie in infinitum. Ita in proposito. Essentiae divinae intensiva infinitas est obiectum fruitionis et ultima quies naturae intellectualis: est enim prima infinitas, imparticipata, et fons atque origo omnis boni; at aliorum quorumcumque infinitas, quoniam ab alia participata et suo modo causata, est infinitas secundum quid, atque ab alia infinitate in infinitum deficiens; nec propterea naturae intellectualis quietativa.

AD QUARTUM [*Report.* ib.] supra, q. 7. *art.* 4. §. *Ad secundum*, pro huius argumenti solutione plura in medium adducta fuere, hic non rependa. Satis erit breviter dixisse, longe aliam esse rationem creaturarum,

vel intelligibilium, quatenus sunt obiectum intellectus divini et prout comparantur ad omnipotentiam, vel voluntatem infinitam cum ordine ad realem existentiam. Nam contraria simul sunt in intellectu, non tamen a parte rei, et tempus omne et motus omnis simul, unicoque intuitu a Deo videntur, nec tamen fieri potest, ut perinde producantur in *esse* realis existentiae. Ex quo evidens est, non eadem inconvenientia consequi *esse* cognitum intellectus et *esse* reale potentiae productivae; ac proinde nullam esse hanc consequentiam: *infinitum repugnat a parte rei; ergo et in intellectu comprehendente omnia*. Accedit, [Quodlib. q. 5. n. 2.] quod suppositio illa de ablatione partis ab infinito non videatur admittenda. Infinitum enim est extra quod nihil est: ac subinde oportet esse totum et perfectum: praecisa autem ab infinitate intelligibilium vel minima parte, quod superest non est amplius infinitum; quia extra est aliquid, quod illi addatur, nec consequenter erit totum et perfectum. Sed videris citatum art. 4. et art. 1. eiusdem quaest. 7.

### ARTICULUS XIII.

UTRUM SCIENTIA DEI SIT FUTURORUM CONTINGENTIUM.

*Doct. Oxon. 1. d. 39. — Report. ib. q. 2. — S. Thom. 1. p. q. 14. a. 13.*

*Quoniam ad exactiorem intelligentiam dicendorum refert plurimum primariam contingentiae radicem nosse, ideo solutioni praesentis quaesiti sequentem praemittendum duximus.*

### ARTICULUS INCIDENTS.

AN PRIMA RADIX CONTINGENTIAE SIT STATUENDA IN PRIMA OMNIUM CAUSA, VEL IN CAUSIS PROXIMIS CONTINGENTER PRODUCTORUM.

*Doct. Oxon. 1. d. 2. q. 2. a. n. 20 - d. 8. q. 5. - d. 39. - Report. ib. d. 40. - De primo princ. c. 4. - De rerum princ. q. 4. - S. Thom. 1. p. q. 14. a. 13.*

VIDETUR prima contingentiae radix esse statuenda in causa proxima effectus contingentis, non vero in causa prima. Siquidem [Oxon. 1. d. 39. n. 11.] simul stant scitorum aliqua, ut futura, esse necessaria respectu scientiae Dei et contingentia in ordine ad causas proximas; igitur inest eis contingentia ab his causis, ac proinde in ipsis est statuenda prima contingentiae radix. — *Confirmatur per Boëtium, 5. De Consol. prosa 6.: Si dicas, inquit, quod eventurum Deus videt illud non evenire non possit: quod autem non potest non evenire illud necessitate contingere, meque ad hoc nomen necessitatis adstringas. Respondeo, idem futurum cum ad divinam notitiam refertur, est necessarium: cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus est et a vinculis necessitatis absolutum.*

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 11. et 12.] Concurrentibus ad eiusdem effectus productionem causa remota et proxima, potest aliqua imperfectio inesse effectui a causa proxima et non a remota. Et quidem deformitas in actu peccaminoso non a causa prima, sed a secunda est, quamvis idem positivum cui annectitur culpa ab utraque causa sit; hinc voluntati creatae culpa rectissime imputatur; ergo quamvis ex parte causae remotae



esset necessitas, atque ita, quantum ad ipsam spectat, necessario cuncta evenirent, tamen a causis proximis possent contingentiam mutuare, ac vere complura contingentia reperiri in rerum universitate.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8 q. 5. n. 8.] Philosophis, et quidem perspicacissimis, ut Aristoteli et Avicennae erat persuasum, omnino esse contingentiam in entibus, atque aliquod contingenter causari, et nihilominus opinabantur Deum esse causam necessariam; ergo istis non videbatur primam contingentiae radicem esse ponendam in causa remota, sed magis in causis proximis; quatenus ex motu, qui necessario causatur, inquantum uniformis, sequitur difformitas in partibus eius, et ita contingentia; igitur non quia primum principium contingenter causat, isti putabant contingentiam in entibus reperiri; sed quia aliqua naturaliter mota possunt impediri, et ita oppositum contingenter et violenter fieri et evenire.

CONTRA. [*De primo princ.* c. 4. n. 9] In omni genere et ordine est unum, quod est principium et causa caeterorum eius ordinis, ac subinde mensura quoque illorum; ergo in ordine principii libere et contingenter operantis est unum, a quo sit talis modus agendi in caeteris, et mensura coeterorum. Primum liberum non potest esse aliud a primo Principio, in quo omnis primitas simpliciter perfectionis concurrat; ergo respectu aliorum a se erit libere et contingenter causans; quia alioquin diceret necessariam habitudinem ad aliud minus necessarium se; quod est impossibile; est igitur in illo prima contingentiae radix.

RESPONDEO dicendum, [*Report.* 1. d. 36. n. 7.] primam radicem contingentiae ita esse in primo libero, quod est prima omnium causa, ut si per impossibile in eo non esset, nihil contingenter fieri et evenire posset in entibus, ac subinde nulla actio causarum secundarum foret recte imputabilis ipsis, nec digna laude, aut vituperio. Porro *ens esse contingens, et contingentiam esse in entibus*, non [*ib.* n. 5.] esse quid demonstrabile a priori de ente, ex eo constat, quia entis cum sit conceptus simpliciter simplex, nequit esse definitio, per quam de ipso aliqua passio demonstretur: nec rursus demonstrari id potest per passionem priorem, quia talis ordo passionum, vel nos latet, vel si deprehendatur, praemissae inde assumptae non forent multum evidentiores conclusionibus. Haec igitur, *aliquod ens est contingens*, est primo vera, et non demonstrabilis *propter quid*. Unde Philosophus, 1. *Periherm. cap. ultimo*, arguens contra necessitatem futurorum, non deducit ad aliquod impossibilius hypothesi, sed ad aliquid impossibile nobis manifestius, scilicet, quoniam si omnia de necessitate evenirent, profecto non oporteret consilium capere de rerum eventibus, nec negotiari: quod nemo sanae mentis concederet. Est ergo de se notum contingentiam esse in entibus. Hanc itaque tamquam a primaria causa et principio pendere, et in voluntate primi liberi, veluti in prima radice contineri, *declaratur*: nam [*Oxon.* 1. d. 39. n. 12.] causa secunda producit effectum, inquantum movetur a prima causa, id est, quatenus prima omnium causa una ad illius productionem concurrat, sic ut ea non concurrente, impossibile foret, causam secundam quidquam agere. Ergo cum causa secunda producat inquantum movetur a prima, si necessario movetur a prima (quod plane eveniret, si haec naturaliter et non contingenter ageret), necessario movet proximum sibi, nempe necessario producit effectum suum; ergo omnis effectus causarum proximarum de necessitate eveniret, semel posita necessaria habitudine primae causae ad

causam secundam; ergo si aliquid contingenter fit, atque producitur, oportet eam contingentiam de modo agendi libere primae causae omnino descendere. — *Deinde*, causa prior prius natura respicit effectum suum, quam causa posterior; *ex prima propositione De causis*; ergo in illo priori, si primum habet necessariam habitudinem ad ipsum, dabit ei *esse* necessarium. In secundo autem instanti naturae nequit causa propinqua dare eidem *esse* contingens, quia iam praeintelligitur habere a prima causa *esse* repugnans contingentiae. Neque fieri potest ut in eodem instanti illae duae causae dent *esse* causato; quia super illud *esse* non potest fundari necessaria habitudo ad primam causam perfecte ac necessario dantem *esse*, et contingens habitudo ad causam proximam. — *Rursus*, quicquid producitur a causis secundis et proximis, potest immediate produci a prima. Si autem producta quaeque immediate producerentur dumtaxat a causa prima, haberent profecto eandem entitatem quam habent concurrentibus etiam causis proximis; forent ergo ea in hypotesi contingentia, quemadmodum et modo sunt contingentia; ergo talis contingentia nunc non inest ipsis praecise a causis proximis, sed etiam a causa prima, et maxime; quandoquidem ea necessario agente, nulla esset contingentia in entibus, ut inducta ostendunt argumenta. — *Postremo*, Deus immediate produxit mundum, coelum et terram; ita contingenter cuncta fecit (potuit enim non produxisse; quae est formalis ratio productionis contingentis), et nunc eodem modo producendi utitur in iis quae creat, cum simpliciter possit non creare; ergo de causa prima primo descendit contingentia in entibus, adeo ut si per impossibile sibi inesset contrarius modus causandi, quod est contingentiae contrarium illi corresponderet in effectui.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. ib. - De primo princ. c. 4. n. 5. et 6.*] dicendum, fieri omnino non posse, ut aliquid in se sit absolute necessarium respectu causae primae, et contingens in ordine ad causam secundam vel proximam, quia (ut dictum est) causa prima largiente per necessariam habitudinem perfectum *esse* effectui, incapax exinde est (nempe in signo posteriori naturae, in quo causam secundam agere oportet) fundandi habitudinem contingentem ad causam proximam. Si igitur non secundum eandem habitudinem ad utramque causam idem effectus comparatur, habitudo, vel ordo, vel dependentia inerit secundum aliam et aliam rationem. Itaque [*Oxon. ib. n. 35.*] *cum ait Boëtius* futura respectu scientiae divinae esse necessaria, in seipsis vero, vel in ordine ad causas proximas contingentia, intelligendus profecto est (prout et ibidem se diserte exponit) non de necessitate absoluta et consequentis, sed dumtaxat de necessitate conditionata et consequentiae, quatenus scilicet haec est necessaria consequentia: si Deus scit Antichristum esse futurum, Antichristus certissime erit; sed non propterea tale futurum a prima causa accipit absolutam necessitatem, imo sicuti contingenter produceretur suo tempore, ita nullam necessitatem absolutam recipit a prima causa, et si hanc inde acciperet, per nullam aliam posset esse effectus contingenter productus.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon. ib.*] contingentiam non esse tantum privationem aut defectum entitatis, quemadmodum deformitas in actu peccaminoso est carentia rectitudinis, quae illi inesse deberet et non inest; igitur existimandum est, contingentiam consequi ad entitatem, tamquam modum positivum eius, sicuti et necessitas est et modus

positivus entis infiniti contingentiae oppositus. Cum igitur omne positivum, quod est in effectu, principalius sit a causa priori, contingentia in entibus haud esse potest dumtaxat a causa secunda, de qua praecise est obliquitas in actu libero: sed praecipue et per prius est a causa prima, adeo ut in nullo causato reperiretur contingentia, nisi causa prima contingenter causaret; ut ostensum est.

AD TERTIUM dico, [Oxon. 2. d. 1. q. 3. n. 15] Philosophos lumine fidei destitutos multas latentes contradictiones ultro admisisse, cuiusmodi est, aliquod contingenter fieri in entibus, et primum principium naturali necessitate causare: ex hoc enim antecedente evidenter sequitur omnia de necessitate evenire, ac nihil ita fieri, cuius oppositum posset evenire quando illud fit. Hoc enim admissio, scilicet aliquid contingenter fieri in entibus, et negare primam causam contingenter causare, manifesta contradictio est. Nec [De primo princ. c. 4. n. 6.] potest salvari contingentia in entibus per motum. Nam si totus motus uniformis necessario est a causa sua, quaelibet pars eius necessario causatur quando causatur, et inevitabiliter, adeo ut oppositum nequiret tunc causari, nec aliter, et proinde quicquid causatur per quamcumque partem motus pari necessitate accipit *esse* et inevitabiliter. Vel igitur nihil contingenter, idest, evitabiliter causatur, vel Primum ita causat ut possit etiam non causare. Caeterum, etsi concurrentibus causis naturaliter agentibus, ac contrariam habentibus activitatem, nonnisi fortiorum causarum evenirent effectus, non tamen ex eo salvatur contingentia in entibus, quia illi effectus inevitabiliter causarentur, nec aliquod malum imputabile exinde resultaret, sed dumtaxat malum in natura causarum illarum, quae, impeditae a valentioribus, proprium effectum habere non potuerunt.

### ARTICULUS XIII.

#### UTRUM SCIENTIA DEI SIT FUTURORUM CONTINGENTIUM.

*Doctor et S. Thom. locis supra citatis.*

VIDETUR Dei scientia non esse futurorum contingentium. Etenim [Oxon. 1. d. 39. n. 2.] scientia Dei est certissima ac determinatissima, determinatione opposita incertitudini vel opinabili coniecturae: sed, secundum Philosophum, 1. *Periherm. cap. ult.*, in futuris contingentibus non est determinata veritas, nec scibilitas subinde; quia alioquin superfluum foret consiliari et negotiari; nam eadem prorsus evenirent, sive consilia adhiberentur, sive non; igitur intellectus divinus non attingit futura contingentia, ex quibus obiectis in ipsum aliqua imperfectio redundaret.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Potentia Dei, si foret limitata ad unam partem, esset imperfecta: fac enim Deum ita posse aliquid, ut nequeat oppositum efficere, non foret potentiae illimitatae, vel omnipotens, sed potius determinatae virtutis ad hanc partem; ergo pariter si sciat unam partem eventuram futurorum, ut non aliam, sicuti ipsum scire oportet si ei attribuenda sit eiusmodi scientia, profecto non esset omnisciens, sed potius determinatus secundum scientiam.

3. PRAETEREA. [Report. 1. d. 39. q. 2. n. 2.] Si Deus nosset futura contingentia, hoc ipso essent necessario futura et non amplius contingentia; ergo Dei scientia non extenditur ad eiusmodi obiecta. *Probatio as-*

*sumpti*; etenim sequitur: Deus scit aliquid contingenter futurum; ergo necessario erit. — *Deinde*, Deus immutabiliter sciret ea futura; ergo necessario; nam quicquid in Deo est immutabiliter est necessario: non enim est alia necessitas in illo, quam immutabilitatis. — *Rursus*, quicquid potest esse in Deo, potest esse idem Deo, et per consequens Deus; ergo si scientia futurorum contingentium potest esse in Deo; ergo de necessitate est Deus, et necessaria et simpliciter perfectio.

4. PRAETEREA. [*De rer. princ. q. 4.*] A causa necessaria procedit effectus necessarius; sed Dei scientia est causa rerum et quidem necessaria; igitur eius scientiae objecta oportet esse necessaria; non igitur cadunt sub ipsam, quae sunt futura contingentia.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 3.*] Perfectissimo nulla deesse potest perfectio: attingere autem omnia scibilia, et futura et possibilia, est perfectionis; ergo in Deo est scientia contingentium futurorum. Hinc Augustinus, 5. *super Genes. c. 7. Non aliter*, inquit, *novit Deus facta, quam fienda.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib. n. 7.*] Deum scientiam certissimam habere contingentium futurorum. Et quidem rem ita esse, ostensum fuit in antecedentibus, et praesertim *art. 8. et 9. et seqq.*: nihil enim latere potest intellectum scientem infinita, et entia cuncta, et non entia, et singularia omnia, et mala per oppositas rectitudines et bonitates. Hinc [*ib. Prol. q. 2. n. 3.*] ipse solus revelat futura, atque edicit per Prophetas suos, et nemini alteri a Deo id esse possibile, testatur Scriptura divina dicens: *Annunciate quae ventura sunt, et sciemus quia Dii estis vos*, Isaiae, c. 41. At qualiter [*ib. 1. d. 39. n. 8.*] id esse possit, *declaratur ab aliquibus* per hoc; quia totus fluxus temporis, et omnia quae sunt in tempore, praesentia sunt aeternitati. Nam aeternitas immensa est et infinita; ergo sicut immensum est simul praesens omni loco, ita aeternum est simul praesens toti fluxui temporis et temporalium caeterorum: *nunc* enim aeternitatis non coequatur instanti temporis, sed magis excedit ipsum; ergo coexistit etiam instanti futuro, et ita de caeteris omnibus. Additur etiam exemplum: tota circuli circumferentia praesens est centro; imaginando ergo totum tempus se habere instar circumferentiae, cuius centrum sit *nunc* aeternitatis, quamvis circumferentia ipsa fluat, tamen totus fluxus et quaelibet pars eius est semper centro praesens; omnia ergo temporalia, sive praeterita, sive praesentia, sive futura, coexistunt, atque praesentia sunt aeternitati, in tantum, ut qui est in aeternitate videt ea praesentialiter, ob talem coexistentiam. — *Contra* [*ib. n. 9.*] hunc modum declarandi Dei scientiam respectu contingentium futurorum; et primo quidem ex ratione ipsius immensitatis, qua putant propositum egregie declarari: nam etsi Deus per immensitatem sit praesens omni loco, adeo ut omnibus locis, atque locatis coexistat, tamen per immensitatem nec est, nec recte dicitur coexistere locis possibilibus et non actu existentibus: coexistere enim involvit respectum realem, ac subinde realia exigit extrema. Nec aliquis dixerit, Deum per immensitatem coexistere iis quae existere seu creari possunt extra universum, cum actu nihil sint; ergo quemadmodum immensitas non est ratio coexistendi loco potenciali, sed dumtaxat actuali, ita nec aeternitas esse potest ratio coexistendi alicui, nisi secundum suum *esse* reale existat: illud enim quod non est nulli coexistere potest. — *Deinde*, si futurum contingens habet *esse* in seipso, propter quod vere et realiter coexistit Deo, profecto eiusmodi futurum est realiter in se existens; quia



respectu nullius alterius causae a prima habere potest verius esse: atque ita impossibile foret in tempore id futurum poni in actu: quod nemo dixerit; ergo non sunt dicenda futura coexistere aeternitati; cum nihil sint in aeternitate, nisi secundum *esse* cognitum. — *Rursus*, si Antichristus futurus non tantum quoad *esse* cognoscibile, sed etiam quantum ad entitatem quam habiturus est in *esse* existentiae, est nunc praesens aeternitati; ergo oportet ipsum esse productum a Deo, secundum illud esse. Sed hoc ipso quod Antichristus est futurus, aliquando Deus illum producturus est; ergo idem bis produceretur in *esse*, quod est absurdum vel opinari. — *Denique*, [ib.n.10.] praesentia haec futurorum aeternitati non sufficit infallibilitati et certitudini scientiae eorum; ergo Deus aliunde illa novit et non per hanc coexistentiam (ut putant). *Probatio assumpti*: nam per hoc quod Antichristus sit praesens aeternitati, adhuc est futurus pro aliqua differentia temporis. Per quid ergo eius futuritionem, et ut aliquando producendam certissime cognoscit? non per coexistentiam aeternitati, quia Antichristus non est praesens, sed futurus; ergo id Deus novit per aliquid aliud; ergo illud satis est omni cognitioni certae habendae de existentia cuiuscumque futuri, abstrahendo ab omni praesentia vel coexistentia eorum aeternitati. Accedit etiam, quod ita opinantes ponunt aevum Angelii omnino simplex coexistere indivisibiliter omni tempori; igitur Angelus aeviternus praesens est toti fluxui temporis et omnibus partibus eius; ergo ex primaria ratione eorum, Angelus deberet naturaliter cognoscere futura contingentia; quod diserte Scriptura divina negat. Qualitercumque igitur declaratur contingentia futura essa praesentia aeternitati, non ab hac veluti ex praecisa ratione Deus videtur habere scientiam contingentium futurorum.

Est [ib. n. 8.] igitur Deus sciens futurorum contingentium, non ex eo quod aeternitati coexistunt, sed quia eorum futurorum est repraesentativa divina essentia, a qua movetur intellectus infinitus ad intellectionem omnium omnino scibilium, quamquam diversimode. Nam [ib. d. 38. n. 4. - *Quodlib.* q. 16. n. 10.] ad intellectionem omnium possibilium movet necessario in primo instanti independenter ab omni actu voluntatis: sicuti enim Deus necessitate, non voluntate est Deus, ita necessario et non voluntate est sciens proprie, quamquam non sine voluntate complacente. Exinde [*Oxon.* ib. d. 39. n. 23.] ostensis voluntati omnibus possibilibus, atque operabilibus, eorumque principiis, aliqua ex his omnibus acceptantur a voluntate et decernuntur futura, quia efficaciter volita pro aliqua temporis differentia; respectu itaque omnium agendorum, atque operabilium prima determinatio est in divina voluntate, qua posita determinatione, extemplo omnium est ostensiva intellectui essentia divina, idque naturaliter et necessario ex parte sui; ita quod sicuti essentia est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia, quae voluntas voluit esse futura. Nam ante actum voluntatis determinativum eorum non sunt vera contingentia, aut sunt dumtaxat neutra intellectui, cum non habeant veritatem determinatam: perinde enim in illo instanti *Antichristus potest esse, ac non esse*. At posita determinatione voluntatis divinae decernentis futuritionem illius possibilis, complexio evadit vera determinate; ac eadem essentia, quae fuerat ratio intelligendi simplicia et complexa tamquam neutra, est item ratio ostendendi intellectui, in secundo instanti, illa complexa habere veritatem determinatam, atque verissime pro ali-

quo tempore futura, ac ponenda in *esse* existentiae realis. Ratio itaque intelligendi est eadem et eodem modo se habens respectu simplicium et complexorum determinate veritatem habentium, sed scitorum aliqua habent necessario determinatam veritatem, nempe omnia possibilia; aliqua vero, scilicet futura, dumtaxat sunt determinate vera a principio libero; sed perinde necessario ab essentia intellectui ostenduntur, atque ita determinate et immutabiliter apprehenduntur, et eodem modo quo possibilia, quamquam in signo posteriori, idest, post actum voluntatis, sciuntur. Nec aliquam diversitatem exinde subit scientia, nisi secundum alium et alium respectum rationis terminatum ad scita, non eodem modo veritatem determinatam habentia, sed possibilia ab intrinseco et necessario, futura ab actu voluntatis divinae et contingenter. Aptum [ib. n. 24.] exemplum esset, si stante in potentia visiva eadem visione, nunc fieret ei praesens iste color, nunc ille; non foret quippe alia differentia in visione nisi secundum prius et posterius: quatenus visibilia ordine quodam illi obliicerentur. Et etiam si unus color fieret naturaliter praesens et alius libere, adhuc oculus videret naturaliter utrumque; tamen contingenter diceretur videre unum obiectum, et aliud necessario; quia sicut illud posset non videre, ita istud non posset non videre. Est igitur in intellectu divino scientia certissima omnium contingentium futurorum per eandem rationem intelligendi, per quam intelligit omnia possibilia necessaria.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. ib. n. 26.] respectu intellectus divini et in se futura omnia contingentia habere veritatem determinatam, etiamsi nullus intellectus super illa ferretur. Cum enim intelligantur futura praecise post actum divinae voluntatis, decernentis in aeternitate ea in aliqua differentia temporis acceptura esse reale, hanc determinationem ostendit essentia intellectui infinito, qui subinde determinate illa cognoscit in signo posteriori ad actum voluntatis liberum, sicuti in signo priori novit extrema simplicia et possibilia, et complexiones ex illis neutras, idest, posse habere hanc determinationem, seu futuritionem et non futuritionem. Et *cum infertur*; igitur superfluum est consiliari et negotiari, si altera pars est determinate futura; *dicendum*, illationem esse negandam; quia licet una pars sit vera in se determinate, non tamen ita, quin in potestate causae sit pro illo instanti ponere oppositum, et ista indeterminatio sufficit ad consiliandum et negotiandum: quod fieri nequit circa praesentia et praeterita; quia cum sint iam posita a parte rei, amplius non sunt in potestate causae, ut ponantur vel non ponantur. Quia igitur respectu futurorum, quoadusque futura sunt, semper altera pars potest evenire, quamvis opposita sit in se determinata, quisque potest et debet circa illa consilia capere, et negotiari.

AD SECUNDUM respondeo sic: [Report. I. d. 40. n. 12. et 13.] quemadmodum non est imperfectionis Dei potentiam producere hunc effectum determinatum et non oppositum, imo nec posse, in sensu composito; ita scire hanc partem, nempe futuritionem Antichristi, non est ulla imperfectio in Dei scientia infinita; quia sicuti ad omnipotentiam satis est posse omnia possibilia, et non unum magis quam aliud, ita ad scientiam infinitam sufficit posse tendere in omnem divinae voluntatis determinationem respectu futurorum; atque ita ut intelligit Antichristi futuritionem, ita et nosse potuisset non futuritionem eius, si ita voluntati divinae decernere placuisset.

AD TERTIUM respondeo, [*De rer. princ.* q. 4. n. 41. et seqq.] *assumptum* esse falsum. Et *cum probatur* primo, quia quicquid Deus certa scientia attingit esse futurum, necessario erit. Huic [*Quodlib.* q. 16. n. 17.] responsum fuit supra, *art.* 8., non esse ibi aliam necessitatem, quam consequentiae et conditionalem; perinde ac si diceretur: si Petrus currit, necessario currit, quum tamen simpliciter libere currat. Ita si Deus scit Antichristum fore, utique necessario sequitur, ipsum aliquando futurum. Sed nihilominus libere omnino est a suis causis producendus. — Ad *secundam probationem*, [*Oxon.* 1. d. 39. n. 31.] concedo in Deo reperiri necessitatem immutabilitatis, sed hanc non esse necessitatem simpliciter, sed alterius rationis ab ista. Nam immutabilitas ex se non privat nisi possibilem successionem oppositi ad oppositum. At necessitas simpliciter absolute privat possibilitatem huius oppositi; et ideo non sequitur: oppositum nequit succedere opposito; ergo oppositum non potest inesse. Itaque [*Report.* 1. d. 40. q. 12.] divina voluntas etsi possit velle Antichristum fore et non fore, non tamen cum successione, quia subiret aliquam mutationem; et nihilominus ita vult eius futuritionem, ut possit velle in eodem signo eius oppositum, ac propterea simpliciter libere et contingenter vult, etsi immutabiliter. Si vero simpliciter necessario vellet, impossibile sibi esset non ita velle, sicuti impossibile est intellectum non intelligere divinam essentiam, et obiecta omnia secundaria quae attinguntur per essentiam et in essentia, ut in obiecto prius cognito. — *Tertiae probationi* respondeo sic: [*Oxon.* 1. d. 39. n. 32.] aliquid potest inesse Deo dupliciter: vel *formaliter* et intrinsece, ut omnis perfectio divina, et omne tale est realiter Deus: et potest inesse *per praedicationem*, sicut logice quodlibet praedicatum dicitur inesse subiecto: et secundum hanc rationem, non est Deus quicquid est in Deo, sicuti appellationes relativae, quae ex tempore dicuntur de Deo, ut *Dominus, Creator, Conservator*, et eiusmodi denominationes manifeste haud significare possunt aliquid idem Deo; quia tunc non essent ex tempore. Itaque in scientia Dei respectu futurorum duo sunt consideranda: et ipsum *scire* formaliter et absolute, et de hoc concedendum est esse idem Deo et Deum realiter; et qualiter est scire *huius obiecti*; quo sensu non inest Deo, nisi secundo modo. Est enim illud scire huius termini, quia hoc scitum habet respectum ad scientiam divinam, unde aliqua appellatio relativa inest Deo, sicut praedicatum subiecto: quae sane appellatio non est de numero perfectionum simpliciter; quia sibi repugnat intensiva infinitas; ac proinde [*Quodlib.* q. 1. n. 8.] haud dependere potest a creatura, aut coexistere creaturam in quocumque *esse*; et ideo Deum scire Antichristi futuritionem, prout intelligitur transire super illum terminum vel obiectum, non est perfectio simpliciter, sed perfectio simpliciter cum adito, quod necessario concomitatur perfectionem simpliciter.

AD QUARTUM, *est responsio* talis: licet causa suprema sit necessaria, effectus tamen potest esse contingens propter causam proximam contingentem. Sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia, propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria. — *Contra hoc*: [*Oxon.* ib. n. 35.] scientia Dei non dat futuritionem rebus, sed voluntas primi liberi, ex dictis, *art.* 8.: impossibile est enim summe necessarium involvere necessariam habitudinem ad aliquid minus necessarium; ergo contingentia



non inest rebus a causis proximis praecise, sed potissimum a prima causa contingenter causante. Imo posita necessitate in prima omnium causa respectu causandorum, nihil contingenter evenire posse, et omnia ab illa necessario causatum iri, ostensum est *in art. immediate praeced.* — Est igitur *dicendum*, assumptum esse verum, et ideo respectu factibilium esse Deo impossibilem omnem necessitatem, praeter eam quae est necessitas immutabilitatis; tamen cum hac stare posse omnimodam libertatem ad extra; ut *in antecedentibus* extitit declaratum.

Ad ea, [*Oxon. ib. n. 8. et 34.*] quae *adducuntur* pro *altera opinione, cum dicitur*: aeternitas est immensa, atque infinita; ergo complectitur omne tempus et quicquid est in tempore; adeoque futura quaeque in aliqua temporis differentia oportet praesentia esse aeternitati; *est responsio* ex iis quae obiiciebantur contra illam explicationem scientiae Dei de futuris contingentibus. Ex eo enim quod aeternitas sit duratio infinita habet ex se ut possit coexistere omni tempori, at actu coexistere non oportet, nisi tempori praesenti. Sicuti nec Deus per immensitatem est praesens locis, quae possunt esse et non sunt, sed dumtaxat est praesens omni loco et locatis actu existentibus: coexistentia enim duorum exigit esse reale utriusque extremi, inter quae tantum reperitur realis coexistentiae relatio; pariter igitur et aeternitas solummodo tempori praesenti coexistit. Excessus itaque *nunc* aeternitatis supra *nunc* temporis non efficit ut ipsi sint praesentia tempora futura quae non sunt; sed inde tantum sequitur posse coexistere temporibus futuris, pro quando erunt: id enim necessario postulat realis coexistentiae respectus; ergo futura non esse aeternitati praesentia, non accidit ex parte aeternitatis, sed ratione ipsorum futurorum, nequeuntium fundare eam relationem, nisi quatenus realiter existunt. Nec [*De rer. princ. q. 4. n. 51.*] aliquid maioris probabilitatis accedit huic sententiae exemplo allato: ex eo quod enim circumferentia illa sit successiva, ac tempus fluat circa centrum aeternitatis, nihil eius potest esse praesens centro, nisi unicum *nunc* praesens, atque ea omnia quae illi instanti coexistunt. — Quod si inveniantur [*Oxon. ib. n. 35.*] aliqua Sanctorum dicta, quae illi sententiae favere videntur, quatenus significant, omnia esse praesentia aeternitati, exponenda sunt et porro intelligenda de praesentia in ratione cognoscibilis, non utcumque, sed de cognitione vera intuitiva; nam non aliter cognoscit Deus facta, quam fienda, sed eadem ac perfectissima cognitione attingit omnia, seu existant seu non existant, seu futura seu tantum possibile; aliam vero praesentiam futurorum aeternitati ab ista comminisci videtur alienum a veritate. Atque ita exponuntur a Magistro *1. d. 35. cap. finali*, in medium adductis verbis Augustini super illud Psalmi 49: *Et pulchritudo agri mecum est*, diserte scribenti: *cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur iam praeterita; cum illo sunt omnia cognitione quadam ineffabili sapientiae Dei.*

### ITERUM ARTICULUS XIII.

UTRUM SCIENTIA DEI SIT FUTURORUM CONTINGENTIUM.

*Doctor et S. Thomas locis art. praeced. cit.*

VIDETUR Dei scientia haud esse futurorum contingentium. Nam [*Oxon. 1. d. 39. n. 3.*] si ponatur Deus attingere per scientiam suam futura con-



tingentia, ex eo sequeretur in ipso aliqua imperfectio : id autem est impossibile; ergo fieri non potest, ut eius scientia se extendat ad futura contingentia. *Probatio assumpti*: siquidem sequitur : Deus novit me sessurum cras, et non sedebo cras; ergo decipitur; igitur pariter sequitur : Deus novit me sessurum cras, et possum non sedere; ergo Deus potest decipi. Prima illatio est manifesta; quia credens illud, quod non est in re, decipitur. Ex quo ostenditur secundam illationem tenere; quia sicuti ad duas de *inesse* sequitur conclusio de *inesse*; ita ex una de *inesse* et altera de possibili, sequitur conclusio de possibili.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si Deus scit me sessurum cras, et possibile est me non sedere cras, ponatur in esse, *non sedebo cras*, sequitur Deum subiectum esse deceptioni. Sed ex positione possibili *inesse*, non sequitur impossibile; ergo ista, *Deum decipi*, non erit impossibilis; quod est erroneum.

3. PRAETEREA. [*De rer. princ. q. 4. n. 44.*] Si Deus sua scientia comprehenderet futura contingentia, ipsa iam coexisterent scientiae Dei aeternae, et forent aeterna: id autem est plane absurdum; ergo non attinguntur a scientia divina quae sunt futura contingentia. *Probatio minoris*: nam intelligendo Dei scientiam se extendere ad futura, utique Deus intueretur praesentialiter actualitatem futuram in ratione obiecti cogniti, sicuti attingitur cursus ab illo qui videt alium currentem, scilicet cursus est ei praesens quoad suam actualitatem in ratione cogniti, nec fieri potest ut non sit cursus illius, qui currere conspicitur; ergo nec fieri potest ut non sit existentiae actualitas rei futurae, si alicui in ratione obiecti cognita ipsa sit praesens.

4. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib. n. 39.*] Quotiescumque *antecedens* in aliqua conditionalis habet necessitatem absolutam, pariter et *consequens* habet necessitatem absolutam: sed Dei praescientia est simpliciter necessaria; ergo si Deus scit futura contingentia, ipsa erunt necessario; ergo Deus scit dumtaxat necessaria, et non futura contingentia.

CONTRA. [*Oxon. Prol. q. 2. n. 3.*] Deus revelavit futura contingentia, quae continentur in Scriptura, quorum plurima uti praenunciata fuere, adimpleta esse, constat; unde pariter et quae restant suo tempore repraesentanda fore; dubitari non potest, quin uti praenunciata sunt, sint futura; ergo pari certitudine contingentia quoque Deo nota sunt ac ipsa necessaria.

RESPONDEO [*Oxon. I. d. 39. n. 7.*] dicendum, Deum certissimam scientiam habere de futuris contingentibus. Sed undenam sit ea certitudo futurorum, ut intellectus divinus potius hanc partem, quam oppositum certo eventurum sciat; *aliqui* opinantur, id refundendum esse atque attribuendum potestati idearum divinarum. Cum enim ideae exactissime repraesentent ea quorum sunt, nedum secundum se, sed etiam secundum omnem rationem atque habitudinem extremorum, subinde intellectui divino erunt rationes apprehendendi et ipsa ideata, et etiam omnem unionem illorum, et insuper modum quemlibet ideatorum, et quaecumque tandem spectant ad existentiam illorum. - *Contra* hunc modum dicendi: ideae sunt in Deo naturaliter, independenter subinde ab omni actu voluntatis; ergo quicquid per ideas intellectui divino repraesentatur, pariter citra omnem dependentiam ab actu voluntatis repraesentatur. Si igitur ideae sint rationes intelligendi futura, Deus futurorum habet certam et infallibilem scientiam ante omnem actum voluntatis suae: id autem est impossibile, quia nihil

est futurum, nisi quod Deus vult aliquando existere. Et praeterea non magis ideae ex se possunt repraesentare aliquod fore, ut Antichristum aliquando futurum, quam non esse futurum, utrumque enim simpliciter evenire potest, et subinde cognosci a Deo; ergo [*Report.* 1. d. 38. q. 2. n. 3.] quoniam utrumque simul nequit per ideas repraesentari; nam scire contradictoria esse vera est nihil scire; profecto ideae esse non possunt intellectui divino rationes cognoscendi futura; cum non magis repraesentent ex se tantum possibilia, quam futura, nec potius unum futurorum producendum esse in tali differentia temporis, quam in alia. Haec enim omnia, nempe et futuritio rei et circumstantiae concernentes existentiam, essentialiter pendent ab actu voluntatis divinae. — *Deinde*, rationes cognoscendi terminos alicuius complexionis non causant sufficienter notitiam illius complexionis, nisi ea complexio sit immediata, quae nimirum nata sit cognosci ex terminis ipsis. Sed complexio contingens non est nata cognosci ex terminis; quia tunc non contingens, sed necessaria esset, et insuper prima et immediata; quod est plane falsum. Nam Antichristi futuritio, cum simpliciter possit non esse, non est evidens ex terminis; ergo nec cognoscibilis ex rationibus idearum. Alia igitur ratione, ac modo existimandum est, Deum habere verissimam scientiam futurorum. Quoniam ergo ab actu intellectus divini, quatenus intelligitur praecedere actum voluntatis, nulla esse potest contingentia in rebus, nequit profecto esse principium futurorum; quia tunc haec non forent essentialiter contingentia, sed magis evenirent naturali necessitate: nullum igitur est futurum, nisi a prima causa libera futuritio statuatur. Habet itaque Deus scientiam infallibilem futurorum, vel quatenus intellectus videt determinationem voluntatis, ut Antichristum fore pro tali differentia temporis; et quia novit illam voluntatem esse immutabilem et non impedibilem, consequenter certissime scit Antichristi, atque consimilium, futuritionem: vel [ib. n. 4.] si haec explicatio minus placet, propterea quod exinde adstrui videatur in intellectu divino aliqualis discursus, quasi ex immutabilitate voluntatis concluderet certo rerum futuritionem, est aptior modus declarandi scientiam Dei respectu contingentium futurorum: nam [*Oxon.* 1. d. 39. n. 23. et 24.] intellectu divino pervadente omnia intelligibilia, ad quae intelligenda in primo signo movet divina essentia, post processionem tertiae personae divinae, omnia illa voluntati obiciuntur; ea autem, pro sua infinita libertate respectu factibilium, decernente his et illis dare futuritionem, pro una aut altera differentia temporis, illico quae erant tantum possibilia evadunt futura, et ut determinate vera ostenduntur intellectui in essentia, et videntur in ipsa, ut in obiecto primario prius cognito; intelliguntur ergo futura pari necessitate ac certitudine, ac ipsa necessaria et possibilia; ut in *art. praec.* extitit declaratum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* ib. n. 27.] falso inferri, Deum decipi posse circa futura contingentia, ex eo quod ea possint non esse; sed tantum inde esse deducendum, Deum ea non necessario scire. Nam cum contingenter sunt futura, ut determinata fuit huius partis futuritio, potuit fuisse determinata altera pars, ac proinde non scitur necessario ab intellectu divino futura sessio Petri; sed posteaquam libere ipsa fuit volita, necessario scitur, quia immutabiliter. Non est enim potentia in libera voluntate Petri eligentis sessionem, simul ponere contrarium, seu non sedere; sed dumtaxat potuit divisim noluisse sessio-

nem. Quemadmodum igitur non est potentia in causa proxima sessionis ad utrumque oppositum simul; ita nec sequitur, Deum posse decipi; sed tantum, ut dictum est, sequitur ita scire futuram sessionem, ut potuerit nescisse illam, si nempe oppositum libere fuisset determinatum. Licet enim intellectus divinus non sequatur res, sicut effectus causam: quia eius scientia non est ex rebus, nec ab obiectis secundariis mensuratur; tamen concomitantia est ibi, adeo ut quemadmodum res potest non esse, ita intellectus divinus potest non scire, et ideo numquam sequitur intellectum divinum cognoscere rem aliter ac sit; quia si non erit, non sciet esse futuram.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon. ib. n. 28.*] cum ponitur *in esse* aliqua de possibili, nulla sequitur impossibilitas, spectata ratione ipsius praecise: unde quoniam possibile est me non sedere cras, si stetero, nullum inde sequitur inconveniens. Sed ex illa et ista, scilicet, Deus scit me sessurum cras, sequitur impossibile, nempe *Deum falli*: licet ergo non sequatur impossibilitas ulla cum ponitur *in esse*, quod erat possibile, sequi tamen potest ex aliis adiunctis. Siquidem stantibus divinae voluntatis decreto de futura sessione et scientia Dei infallibili, impossibile omnino est sessionem non esse futuram, etsi potuerit non esse futura, si causae libere concurrentes ad illam maluissent aliud statuere et futurum determinare.

AD TERTIUM dico, [*De rer. princ. q. 4. n. 47.*] utique oportere videntem alterum currere eius contuitum terminari ad rem in propria praesentia existentem; quia enim visio pendet atque accipitur ab ipsa re quam quis contuetur, ipsa haberi omnino non potest, nisi res visa in se existat. At Deus scientiam suam non accipit a rebus, quas ab omni aeternitate novit, sed magis omnia in sua essentia attingit, a qua et movetur ad infinita intelligenda: non oportet ergo respectu ita scientis res in proprio genere existere, esseque illi praesentes ac coexistentes; imo nunc Deus videt actualitates rerum futurarum, quas habebunt quum in proprio genere existent. Nam idem potest esse praesentialiter alteri in ratione cogniti, et non esse praesens eidem in ratione entis in proprio genere existentis, etsi in seipso cuncta distinctissime ac perfectissime intueatur, ut *art. 11.* fuit declaratum.

AD QUARTUM dicendum sic: [*De rer. princ. ib. n. 34. - Oxon. i. d. 39. n. 25. - Report. i. d. 40. n. 12. et 13.*] quoniam Dei praescientia non est causa futuritionis rerum, ut constat *ex solutione horum duorum articulorum*; imo, si per impossibile a Dei intellectu non praescirentur, adhuc essent futura a causa dante *esse*: evidens est inter Dei praescientiam et contingentia futura non versari connexionem necessariam, qualis est inter *antecedens* et *consequens* inde necessario deductum, sed dumtaxat *secundum quid* et extrinsecam, seu non absolutam, sed conditionatam, et *consequentiae* et per locum ab extrinseco. Verum est enim quicquid a Deo scitur aliquando futurum, necessario fore, quia non praescit quidquam futurum, nisi post determinationem voluntatis; sed quia potuit aliter determinatum fuisse, omnino libere et contingenter eveniet quicquid ita fore praevisionem fuit. Unde Deus nedum scit contingentia, sed etiam scit contingenter futura contingentia, quippe quae potuerint non esse, et ita nec a Deo praescita fuisse. — Verumtamen *aliquorum* alia est *solutio*: putant enim [*Report. ib. n. 11. - Oxon. ib. n. 33.*] Dei scien-

tiam respectu futurorum esse absolute et simpliciter necessariam, propter hanc rationem: actus rationalis non distrahitur per materiam, super quam transit: perinde enim sequitur; *dico me nihil dicere; ergo dico*; ac: *dico me aliquid dicere; ergo dico*; igitur scientia divina non distrahitur per materiam, super quam transit, quia par illi insit necessitas, quodcumque tandem obiectum attingat; ac proinde *consequens*, dicunt, esse necessarium, sicut et *antecedens*. — *Respondeo*: [ib. n. 25.] verum est actum rationalem non subire distractionem ex materia, quasi exinde evadat actus *secundum quid*; nam revera scire non dicitur *secundum quid* propter quamlibet materiam. Nihilominus scientia Dei, in se simpliciter necessaria, ut transit super contingentia, non est absolute necessaria, cum possit ad ea non terminari; sicut nec velle divinum est simpliciter necessarium, ut transit super obiecta secundaria; alioquin Deus necessario vellet alia a se. *Exemplum*: si actus loquendi foret idem virtuti motivae, et is actus posset transire super diversa obiecta, etsi necessario quis haberet actum sicut potentiam, non tamen sequeretur gratia formae: *necessario dico*; ergo *necessario dico istud*. Imo dictio in se posset esse absolute necessaria, et contingens respectu huius obiecti; quamvis alioquin etiam ut est huius obiecti dicenda esset dictio simpliciter et non *secundum quid*, propter materiam.

## ARTICULUS XIV.

### UTRUM DEUS COGNOSCAT ENUNTIABILIA.

*Doct. Oxon. 1. d. 38. - Report. ib. q. 1. - S. Thom. 1. p. q. 14. a. 14.*

VIDETUR Deus non cognoscere enuntiabilia. Nam [*Report. 1. d. 38. q. 1. n. 1.*] si divinus intellectus recte diceretur cognoscere enuntiabilia, perfecto cognosceret componendo et dividendo, enunciando unum de altero, affirmando vel removendo praedicatum a subiecto: sed Dei intellectus non est compositivus et divisivus; ergo sibi non convenit cognitio enuntiabilium.

2. PRAETEREA. [*Periher. q. 1. n. 1. - Super praedicam. q. 1. n. 2.*] Enunciatio ordinatur ad discursum, sicut simplex conceptus ad enunciationem, nempe prima intellectus operatio ad secundam, et haec ad tertiam: sed intellectui divino nullus est discursus; quippe qui non cognoscit unum ex alio, sed ad omnia unico intuitu intelligenda movetur ab essentia infinita; ergo non cognoscit enuntiabilia.

3. PRAETEREA. Enuncians unum de altero, componendo vel dividendo, aliqua cum successione extrema eius enunciationis attingit: sed [*Report. 1. d. 38. q. 1. n. 1.*] Dei intellectus simul omnia videt, secundum Augustinum, 15. *De Trinit. c. 14.*; ergo sub intuitum talis intellectionis nulla cadit enunciatio.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 39. n. 2. et 3.*] Ad Hebraeos 4.: *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*. Ubi Glos.: *omni ex parte*, inquit, *plene visa*; habet igitur certam et determinatam notitiam de omnibus, quantum ad omne cognoscibile in eis. Si laterent autem illum intellectum enuntiabilia, non attingeret omnia quoad omnem rationem cognoscibilitatis; quod est erroneum.

RESPONDEO dicendum, [*Report. 1. d. 38. q. 2. n. 3. et seqq.*] Deum



necessario, ac certissime scire omnia enuntiabilia, non quidem unum de altero enunciando per *formalem* compositionem et divisionem, sed per *contuitum simplicem* convenientiae et disconvenientiae omnium intelligibilium. Etenim, iuxta dicta *supra art. 7.*, intellectui divino innotescunt omnia intelligibilia per primum obiectum virtute contentivum omnium; adeo ut non intelligat unum intelligibile per aliud, vel ex alio prius noto: sed [*Oxon. 1. d. 39. n. 23.*] omnium est ostensiva essentia infinita, eo ordine quo postulant cognosci; quasi ergo per prius movet ad contuitum simplicium omnium essentiarum, et exinde movet vel repraesentat intellectui omnia praedicata secundaria cognitorum obiectorum, in tantum ut non innotescant haec illi ex essentiis prius cognitis, sed quoniam ad eorum intellectionem movet essentia; ergo intellectui divino sunt in eo signo exploratissima cuncta enuntiabilia, in quibus praedicatur passio de propria essentia; non quasi revera sit ibi haec formalis enuntiatio, sed quia exactissime atque intuitive videt eorundem praedicatorum vel identitatem vel convenientiam cum propriis subiectis; et una pariter intuetur omnem aliorum disconvenientiam et repugnantiam; non removendo unum ab altero per actum intellectus, sed [*Oxon. 1. d. 43. n. 2. Super Periherm. Op. 2. q. 3. n. 3*] quoniam per simplicem intelligentiam extremorum novit unum non esse enuntiabile de altero: videns enim lapidem et hominem, atque perfecte comprehendens extrema illa simplicia, simul novit unum non esse, nec fieri posse, ut sit aliud (de quo *supra art. 9. actum*). Est ergo in actu intelligentiae divinae enuntiatio omnis, non eiusdem rationis, ut est in nobis, sed quantum ad omnem eius perfectionem, quae est nosse convenientiam et disconvenientiam omnium omnino praedicatorum, ut ad invicem comparantur per intellectum, qui proficere potest per talem comparisonem. In nobis enim [*Report. 1. d. 38. q. 2. n. 5.*] compositio est actus intellectus, quo exprimimus coniunctionem aliquorum in re, sicuti et divisio est signum separationis vel repugnantiae aliquorum a parte rei; cum igitur intellectui divino repraesentantur omnia intelligibilia, ac subinde omnes actus intellectus nostri, oportet cognoscat omnes coniunctiones extremorum, et identitates et diversitates, quae significantur per compositiones et divisiones quae efficiuntur, atque effici possunt ab intellectu creato, non quidem iisdem actibus, quibus utitur intellectus finitus, sed per simplicem contuitum (ut dictum est) extremorum et convenientiae et disconvenientiae ipsorum. Nullum ergo enuntiabilium est absconditum intellectui divino, quia seu effectibilia ab intellectu creato, sive sint propria divinae intelligentiae, omnia omnino attingantur oportet; ut expositum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo [*Report. ib. n. 5.*] in Deo non esse compositionem et divisionem, qualem experimur in intellectu nostro; cum uno simplici actu attingat omnia. Est igitur in ipso cognitio enuntiabilium, sub alia ratione, secundum scilicet exigentiam actus intellectus infiniti. Quod si intellectus divinus diceretur componere, inquantum simplici actu comparat extrema secundum unionem, et dividere, prout comparat alia extrema secundum divisionem, idest, simplici contuitu apprehendit extremorum comparisonem, non esset id improbandum.

AD SECUNDUM respondeo, [*Super Praedicam. q. 1. n. 2. Oxon. 1. d. 38. n. 4.*] argumentum procedere de enunciatione *formali*, quam non esse ponendam in Deo putamus, sicuti ab eo removetur omnis discursus; que-

madmodum ergo, hoc non obstante, Deus attingit discursum intellectus creati, ita et patent ei omnia enuntiabilia, per actum simplicissimum extrema attingentem.

AD TERTIUM est responsio ex dictis. Nam [*Report.* 1. d. 38. q. 1. n. 5.] utique Deus simul videt omnia intelligibilia, et pariter intelligit extrema ad invicem convenire aut repugnare; ex quo fit, illi perspecta esse omnia enuntiabilia per modum altiore, eique convenientem, et non per formalem enunciationem.

## ARTICULUS XV.

### UTRUM SCIENTIA DEI SIT VARIABILIS.

*Doct. Oxon.* 1. d. 39. - *Report. ib.* q. 1. - *S. Thom.* 1. p. q. 14. a. 15.

VIDETUR Dei scientia esse variabilis et mutabilis. Nam [*Oxon.* 1. d. 39. n. 4. - *Report.* 1. d. 39. q. 1. n. 1.] a contradictorio in contradictorium non potest esse transitus sine aliqua mutatione; siquidem nulla intellecta mutatione, nec intelligitur aliquis eiusmodi transitus. Sed Deus sciens Antichristi futuritionem, potuit eandem nescisse; igitur id omnino erit per aliquam mutationem possibilem inesse ipsi futuro, quatenus est scitum a Deo. Non habet enim *esse* nisi in scientia Dei, et per consequens eius mutatio nequit esse sine mutatione scientiae Dei.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.* — *Oxon. ib.*] Quicquid non est aliquid secundum aliquam formam, et potest esse tale, potest incipere *esse* secundum illam formam: sic paries non albus potest esse talis per albedinem et incipere fieri albus: non videtur enim intelligibile, inesse affirmationem negationis quae non inerat, nisi in ipsa affirmatio esse incipiat: ergo si Deus nescit parietem esse album, et potest eam nosse enunciationem cum paries factus fuerit albus, potest incipere scire id obiectum; ergo potest eius scientia mutari, cum potens sit attingere nova obiecta.

3. PRAETEREA. [*Report. et Oxon. ib.*] Si Deus potest scire aliquid, quod non est ab eo scitum; quaero, quae est illa potentia? Aut enim est passiva, et tunc est ad formam, et manifesta est mutatio; aut est activa, et subinde naturalis; quia intellectus non est potentia libera, sed naturaliter agens: talis autem potentia non potest agere, postquam non egit, nisi mutetur; ergo nequit esse in Deo potentia sciendi aliquid, quod non est scitum, nisi eius scientia subeat mutationem.

4. PRAETEREA. Deus scivit Christum nasciturum: nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus non est amplius nasciturus; ergo non quicquid Deus scivit, scit; ergo Dei scientia videtur esse variabilis.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 1.] Augustinus, 7. *De Trinit.* c. 6: *Omnis creatura mutabilis, solus Deus immutabilis.* Si autem eius scientia foret variabilis et mutabilis, non esset immutabilis omnino, cuius oppositum dicit Apostolus *ad Timoth.* cap. ult., et longo sermone extitit declaratum supra, q. 9. per totum.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 40. n. 10.] Dei scientiam de futuris contingentibus, quantum ad omnem conditionem existentiae eorum, esse prorsus invariabilem et immutabilem. Etenim divinus intellectus ita novit futura omnia scientia exactissima et intuitiva, quantum ad omnem conditionem existentiae eorum, sicuti statuuisse cernit divinam voluntatem: ne-

quit enim [ib.d.39.n.22. — *Report.* i.d.40.n.10.] voluntas quidpiam determinare, quin intellectus determinate apprehendat illud quod voluntas decernit. Atqui decreta voluntatis divinae sunt immutabilia, quia immutabilis est voluntas, cuius est decernere ac statuere circa futura ac operabilia omnia; ergo pari immutabilitate et penitus invariabili contuitu intellectus fertur super omnia illa; ac proinde ipsius scientia, vel praescientia futurorum, est invariabilis ac immutabilis. Huc faciunt disserta *cit. q. 9.* et dicenda infra, *q. 19. a. 7.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* i.d.39.n.29. — *Report.* i.d.40.n.11.] concedendo *maiolem*. Sed hic nullus est eiusmodi transitus, imo nec esse potest, quia transitus non est sine successione, sic ut oppositum succedat opposito; talis autem omnis omnino hic esse nequit; nam sicut non possunt simul stare *scire* et *non scire*, ita nec fieri potest, ut aliquando sciat et aliquando non sciat. Cum ergo in casu transitus non habeat locum, nulla est intelligibilis variatio in scientia Dei. Et quamvis ut de facto Deus scit Antichristum futurum, ita potuit non scivisse, si aliud voluntati divinae statuere placuisset, non propterea tamen unum oppositum alteri succedere intelligitur, sed dumtaxat alterum oppositorum inesse potuisse in eodem instanti, quo altera pars, idest, Antichristi futuritio a Deo volita fuit; quod profecto nihil facit ad variationem praescientiae Dei, de qua re est sermo institutus.

AD SECUNDUM respondeo, [*Report.* ib.] *assumptum* esse verum in creatis, gratia materiae, quatenus scilicet susceptivum est potens recipere novam formam et secundum illam incipere *esse*; sed in casu nihil ex ea deduci potest contra *solutionem*. Sicut enim [*Oxon.* ib.] de facto Deus ab aeterno novit omnem contingentem complexionem futuram, in essentia post voluntatis determinationem, ita et ab aeterno novisset quaecumque contraria illarum, si Deus ita fieri decrevisset; atque ita nihil scit de novo post non scientiam, nec quidquam eum fugit postquam scivit; nec proinde incepisset habere scientiam oppositarum complexionum, si a Deo volitae fuissent; quia perspectae illi fuissent in aeternitate, quemadmodum et novit quaecumque in praesenti providentiae ordine sunt futura: falsum est igitur Dei scientiam esse posse novorum obiectorum, nisi in sensu explicato, quatenus scilicet alia futura a Deo decerni ab aeterno potuissent.

AD TERTIUM, potest concedi potentiam [*Oxon.* ib. n. 30. — *Report.* ib.] quam habet intellectus divinus cognoscendi *Antichristum non esse futurum*, esse potentiam activam, quia intellectione infinita dat *esse* cognitum quibuscumque intelligibilibus, ad quae secundario terminatur. Sed negandum hanc potentiam tendere non posse in aliquid, circa quod actionem non habuit, sine sui mutatione, quando potentiae praesentatur obiectum in quod agit. Falsum est enim tunc oportere concomitari mutationem. Imo ne in agentibus quidem creatis mutatio intervenit necessario: si enim calori praexistenti appropinquetur passum, et si agens de novo alteri calorem communicat, id tamen fit citra omnem sui mutationem; nihil enim exinde advenit agenti, etsi passum de non calido evadat calidum. Ita in casu, voluntate determinante Antichristi futuritionem, intellectus naturaliter intelligit illud verum; et sicuti potuisset non esse volitum tale obiectum et ita verum non fuisse, sic potuit non intelligi ab intellectu; non quasi sit in ista potentia naturali aliqua contingentia, sed propter contingentiam ex parte obiecti, quatenus contingenter est verum, propter

actum voluntatis verificantis. Ceterum etsi id obiectum contingenter accipiat *esse*, postquam tamen fuerit volitum et verificatum per actum voluntatis, non amplius mutatur, quia non potest ei succedere oppositum, ut nulla est intelligibilis mutatio ex parte voluntatis volentis illud aeterna ac invariabili volitione.

AD QUARTUM respondeo sic: [*Oxon.* 3.d.25.q.1.n.10.] haec complexio: *Christus natus est*, vera est nunc; contra vero falsa haec alia: *Christus nasciturus est*; et utraque intellectui divino, per simplicem contuitum terminorum, est perspectissima. Ut ergo videt veram esse priorem complexionem, ita novit falsitatem posterioris; non quia ullam mutationem eius scientia passa sit, propterea quod ab aeterno sciverit Christum nasciturum, nunc vero sciat iam natum, nec amplius nasciturum; sed potius ex eo quod eadem res diversis temporibus coexistens, diversis subinde verbis scientiam eiusdem rei exprimere compellamur. Sicut antiqui Patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum. Nos autem credimus iam natum et mortuum. Nec tamen diversa credimus nos, et illi, sed eadem. Tempora enim variata sunt, et ideo verba sunt mutata, non fides. Ita Magist. 1. d.41. *lit. G.*

## ARTICULUS XVI.

UTRUM DEUS DE REBUS HABEAT SCIENTIAM SPECULATIVAM (1).

*Doct. Oxon. Prologi. q.4. n.33. et seq. - Collat.30. - S. Thom. 1. p. q.14. a.16. ad § 3. (Agitur de scientia Dei respectu necessariorum) (2).*

VIDETUR Dei scientia de seipso esse dumtaxat speculativa. Etenim [*Oxon. Prolog. q.4. n.33.*] si scientia Dei respectu sui ipsius foret practica, ex dictis supra, q.1. art.4. in incid. primo, esset directiva et regulativa praxeos, seu actus voluntatis divinae: id autem videtur inconveniens; quia tunc divina voluntas non esset prima regula in actibus suis, si praevia notitia indigeret, cui in agendo conformaretur. Et ulterius, ex eo videretur praeiudicium inferri summae libertati ipsius; nam ab alio determinaretur, et non ex se primo, quoad actum dilectionis essentiae infinitae; et utique ita determinaretur ut non valeret dissentire notitiae practicae; alioquin enim posset a regula deficere; igitur scientia Dei de seipso est simpliciter speculativa.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n.34.*] Si intelligentiae ponantur diligere naturaliter primum Principium, recte diceretur illarum felicitas, vel notitia praecedens amorem, esse speculativa, ut Aristoteles putavit, 10. *Ethic. c.10.*, quia non directiva operationis recte vel non recte eliciendae; imo semper eodem modo, et de necessitate processurae. Sed Deus diligit seipsum necessario; ergo scientia praecedens naturaliter hanc dilectionem non est practica; quia nec praxis directiva.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Dirigens, ut tale, est aliqua causa respectu directi; est igitur realis distinctio inter dirigens et directum. Sed non est

(1) Etsi quae q.1.a.4. in duobus incidentibus dicta sunt, sub praesenti articulo iuxta S. Thomae textum pro instituti nostri ratione collocanda fuissent; opportune tamen praemissa sunt et eo loci disserta ad intelligentiam eorum quae ipse quartus art. continet. Quatenus ergo huc spectant, ac elucidandis quae dicturi sumus inserviunt, illinc accipienda. Cf. *Oxon. q.4. Prologi n.24.*

(2) Quoniam Dei scientia est de obiecto infinito, et per ipsum et in ipso de omnibus aliis intelligibilibus, cum interesse ordinis tum rei intelligendae congruere putamus de utraque scientia singillatim disserendum. Cf. *ib. n.38.*



talis distinctio inter intelligere et velle divinum; ergo unum non est regulativum et directivum alterius. — *Confirmatur*, quia intelligendo iam velle esse elicited, intellectus non dirigit: est enim dumtaxat directivus actus eliciendi, quasi prior ipso. Sed in Deo velle, seu dilectio sui non sequitur voluntatem in esse; ergo non est in Deo volitio sui quasi elicienda, sed potius semper quasi elicitā; ergo nec dirigibilis per intellectum.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 37. et 38.*] Haec: *Deus est amandus a voluntate*, practica est in intellectu creato; quia habet ab obiecto rectitudinem et directivitatem; ergo etiam in intellectu increato, quia obiectum illud natum est ex se determinare intellectum quemcumque ante volitionem eliciendam.

RESPONDEO dicendum: [*Oxon. ib. n. 33. seqq.*] si ratio notitiae practicae exigit necessario potentiam rectificabilem per ipsam, Dei scientiam respectu necessariorum esse omnino speculativam. Si vero practicae notitiae satis sit prioritās respectu praxis et ex obiecto habere vim praxim dirigendi, quantum attinet ad ipsam, etsi alioquin voluntas non sit aliunde rectificabilis, practica esse et non speculativam (1). *Declaratio primi*: Revera ad practicae notitiae rationem spectare videtur, ut est praxi prior, eiusdem esse et directivam et conformativam, nempe ut possit elici conformiter ad ipsius notitiae dictamen et non elici. Alioquin quomodo ad praxim extendi intelligitur? Sed scientia Dei de seipso non est ita prior amore infinito eius, quo voluntas amat obiectum infinitum; ergo esse nequit practica, ac subinde est speculativa. *Probatio minoris*: quamvis notitia obiecti infiniti sit ex sui natura rectificativa praxeos, quatenus dictat esse tale obiectum infinite amandum; voluntas tamen infinita non rectificativa aliunde, nec indiget ulla regula alia ab actu suo formali; nam vel tendit in illud naturaliter; vel si libere, non est ex se indifferens ad rectitudinem, quasi aliunde aliquo modo habens eam. Ergo notitia determinativa rectitudinis non est necessario prior volitione, ut rectificativa eius; imo si per impossibile illa notitia foret dumtaxat ostensiva obiecti, et exinde sequeretur ratio directivi, ut dictum est in *antecedentibus* evenire respectu contingentium, adhuc illa volitio et amor obiecti infiniti esset aequae rectus et infinite perfectus, perinde ac si notitia extitisset illius regulativa. Ergo si satis non sit ad practicae notitiam esse regulativam de se, quamvis in Deo non dirigat amorem infinitum, plane scientia Dei de seipso est simpliciter speculativa. — Atque ex his est evidens *secunda pars solutionis*. Nam intellectus divinus prius naturaliter intelligit obiectum eius primum, quam voluntas illud amet; igitur prius natura ipsa volitione habet omnem notitiam virtualiter inclusam in primi obiecti intellectione: talis profecto est quaecumque notitia necessaria de primo obiecto. Atque eiusmodi notitia est conformis volitioni rectae, id est, ex sui natura apta, ut ei conformetur ut volitio recta de obiecto: dictat enim illa notitia, obiectum infinitum esse infinite diligendum, ac subinde infinitus amor est praeviae notitiae exactissime conformis; ergo etiamsi voluntas ex sui infinita perfectione non indigeat regulari aliunde, sed a sua naturali et infinita rectitudine habeat tendere in obiectum rectissime; nihilominus, praevia notitia de obiecto infinito, utpote ex se dictativa

(1) Utrum scientia Dei necessariorum sit practica, problema est apud Doctorem: magis tamen propendere videtur ad negativam, quod et censuit Lychetus ad § *si obiciatur* n. 33, idque congruit iis quae tradit de notitia practica.

et regulativa et prior, videtur esse practica; nam quasi accidere sibi et quid extrinsecum putandum est *actu* ipsam non dirigere voluntatem non dirigibilem aliunde; modo de se *sit potens* dirigere, et prior, idque insit sibi ex obiecti ratione.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM; cum adducitur tamquam inconueniens, ex hypothesi quod Dei scientia necessariorum ponatur practica, fore ut eius voluntas non sit prima regula in actibus suis, quippe quae per scientiam practicam esset dirigibilis, respondeo: [*Oxon. ib. n. 34.*] id putari quidem, sed non esse ullum inconueniens; nam accipiendo regulam pro eo quod dirigit praxim, prima regula est ipse finis ultimus, qui virtualiter includit primo notitiam omnis rectitudinis necessariae cuiuscumque praxis, sicut primum subiectum scientiae speculativae primo virtualiter includit notitiam omnium veritatum speculabilium. Haec autem prima regula, quae est finis, ordinate rectificat intellectum et voluntatem, sicut ipsae potentiae natae sunt agere ordinate, adeo ut quasi per prius gignit notitiam conformem rectae praxi, quam rectificet praxim; quare ipsa potentia praxis elicitiva est alia potentia prior et prius recta (1). Concedendum itaque videtur voluntatem divinam non esse primam regulam in actibus suis. — Et cum contra *arguitur*; quia tunc non foret summe libera; *responderi potest*: sicuti universaliter libertas stat cum praevia apprehensione, ita et summa libertas cum summa apprehensione praevia (2). Apprehensio autem praxis perfectissima includit notitiam conformitatis, quando ipsa necessario convenit praxi. — Cum ulterius *additur*, quia aliunde determinaretur et non ex se primo ad actum dilectionis obiecti infiniti; [*ib. n. 35.*] hoc *negandum est*, loquendo de determinatione, quae fit per agens sufficiens. Licet enim voluntas nequeat dissentire notitiae intellectus, priori praxi et rectificativae eiusdem; id tamen non est ex eo quod intellectus per notitiam sit causa sufficienter activa, determinans voluntatem ad actum, sed potius ex innata perfectione ipsius voluntatis, propter quam agere debet conformiter potentiae priori circa obiectum necessarium; licet aliter eveniat in contingentibus, ut exponetur *art. seq.*

AD SECUNDUM potest responderi [*Oxon. ib.*] similitudinem non procedere, quia in intelligentiis est simplex complacentia: hic vero efficax circumstantionata volitio. Similiter non solum intellectus divinus est ostensivus, sed aequivalenter saltem regulativus; quod non posuit Philosophus. Vel aliter, quod est regulatio et determinatio obiectalis, etsi non potentialis.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. ib.*] negando *assumptum*, proprie loquendo de causa; potest ergo ex hoc capite intellectus esse voluntatis directivus. — Ad *confirmationem* dico sic: sufficit ordo naturae, qui stat cum simultate durationis cognitionis ad praxim, et voluntatis ad velle.

AD ARGUMENTUM *in oppositum* patet ex dictis, qualiter illa notitia practica sit in intellectu creato, non autem in intellectu divino, ubi nullam habere potest ad praxim extensionem. *Contra*: [*Oxon. Prol. q. 4. n. 39.*] licet speculativum ex obiecto possit esse practicum aliunde, ut a causa ex-

(1) Si voluntati inest ab ultimo fine esse infinite rectam; non ergo rectificatur a notitia intellectus in actibus suis.

(2) Haec summa apprehensio praecedens volitionem facit ad ostensionem simplicem obiecti et non influit regulandae praxi, quam esse rectam necessario habet voluntas ab eodem obiecto, a quo est notitia recta; ergo si non habet influxum determinativum praxis, neque notitia practica erit. Libera haec volitio solum praesupponit obiecti ostensionem, a quo et habet rectissimum esse; illius ergo ne aequivalenter quidem est directiva notitia naturaliter praecedens.

trinseca, ex dictis supra *q. 1. art. 4. iterum repet.*, tamen speculativum ex obiecto impossibile est pariter esse practicum ex obiecto : in casu ita eveniret. Nam in Deo est speculativa ratione obiecti, et in nobis practica ex eadem ratione. *Est responsio*: in Deo ex obiecti ratione dicenda esset practica : sed quia volitio non indiget, nec potest regulari aliunde, ideo est speculativa, et videtur evenire, ut in notitia contingentium, quae in Deo est speculativa, in nobis vero practica per causam extrinsecam, ita videtur hic, ut supra significatum fuit.

## ITERUM ARTICULUS XVI.

UTRUM DEUS DE REBUS HABEAT SCIENTIAM SPECULATIVAM.

*Doct. Oxon. Prol. q. 4. n. 37. seqq. - 1. d. 38. et 39. - S. Thom. 1. p. q. 14. a. 16. (Agitur de scientia Dei respectu factibilium).*

VIDETUR Deus de rebus non habere scientiam speculativam: siquidem [*Oxon. 1. d. 38. n. 1.*] ex Augustino, 6. *De Trinit.* c. ult.: *Est ars quaedam omnipotentis, atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium*: sed ars est habitus practicus; ergo et Dei scientia de rebus ad extra faciendis sapientissime; ita enim, idest, summa cum arte efformandis sapientia adest dirigens, ac dictans quaecumque supremus Artifex extra se efficit.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Augustinus, 83. qq. q. 46.: *Ideae sunt rationes, secundum quas formatur omne formabile*. Ideae autem pertinent ad scientiam Dei de rebus; ergo haec scientia est practica, directiva scilicet Artificis rebus efformandis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 3.*] Si primo obiciatur intellectui divino aliqua lex universalis, puta *omnis glorificandus est gratificandus*, eamque acceptet voluntas divina, sic ut exinde statuatur aliqua lex sapientiae: et secundo offerat intellectus voluntati, *Petrum esse beatificandum*, ponendo voluntati id placere, ac reipsa statuere, videtur intellectus immediate ac certo cognoscere, *Petrum esse gratificandum*, idque cognitione dictativa, non accepta formaliter a voluntate, licet voluntas suo decreto verificaverit praemissas sibi ab intellectu quasi neutras oblatas, iis tamen verificatis, intellectus certam ac vere practicam conclusionem deducit.

4. PRAETEREA. [*Oxon. Prolog. q. 4. n. 37.*] Haec: *Deus est amandus a voluntate*, practica est in quocumque intellectu; ergo ista alia: *Homini quandoque est ieiunandum: Angelo coelum est movendum*, practicae erunt in omni intellectu apprehendente veritatem illarum; ergo intellectus divinus habet scientiam practicam de contingenter faciendis.

CONTRA. [*Oxon. Prol. q. 4. n. 2.*] 2. *Metaph.* text. 3: *Finis practicae est opus*: nihil autem extra Deum est finis eius; ergo Dei scientia de rebus extra se est speculativa. — *Rursus* arguitur: omne, quod est nobilius, Deo est attribuentum: sed scientia speculativa est nobilior practica, ut patet per Philosophum in *principio Metaph.*; ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. d. 38. n. 2. seqq.*] Dei scientiam de factibilibus esse absolute et simpliciter speculativam. *Declaratio*: quamvis cognitio practica actualissima sit ipsum iudicium de conclusione syllogismi practici, quae conclusio finis est motus intelligentiae, unde immediate incipit operatio dictata per ipsius conclusionis notitiam; tamen practica quoque

est cognitio practicorum principiorum, in quibus virtualiter continetur conclusio, et denique etiam cognitio quidditativa terminorum, ex quibus principia constant et virtualiter includuntur, quae omnia pluribus explicabantur supra *q. 1. art. 4. praesertim in incidentibus*. Quotiescumque igitur intellectus nequit habere cognitionem dictantem praxim, seu virtualiter et remote, quae est notitia terminorum atque principiorum practicorum, seu proxime et immediatissime, qualis est cognitio conclusionis syllogismi practici : huic sane intellectui videtur impossibilis cognitio practica, quantum ad conditiones quae necessario requiruntur ad practicam cognitionem ; eae autem sunt conformitas ad obiectum, et prioritas, iuxta dicta *loco supra citato*. Atqui intellectus divinus, ut comparatur ad voluntatem, non prae habet ullam cognitionem dictantem aliquid esse faciendum, nempe, neque principii, neque termini includentis practicum principium ; ergo nec est illi aliqua cognitio conformis et prior praxi elicienda, seu quocumque opere faciendum. *Probatio minoris* : omnis cognitio antecedens actum voluntatis divinae est intellectui naturalis et necessaria ; si ergo aliqua talis foret practica, de necessitate cognosceret haec et illa esse facienda ; igitur et voluntas, cui illa offerrentur, non posset non eadem velle ; quia tunc intelligeretur, imo fieri posset, ut recta non esset. Nam voluntas potens discordare a ratione practica potest esse non recta ; ergo de necessitate voluntas divina vellet alia extra se ; quod est erroneum. Et sane, si voluntas per intellectum practicum praedeterminaretur, nec posset salvari in ea libertas respectu factibilium, sed nec contingentia aliqua : quia intellectus naturali necessitate praedeterminaret illam, et vicissim voluntas necessario se intellectui conformaret. Quod autem necessario sequitur ad aliquod simpliciter necessarium, est omnino necessarium simpliciter. Cum igitur divina voluntas libera simpliciter sit respectu factibilium, ut verissime haec omnia contingenter efficiantur, ab ipsa omnino erit prima eorundem libera determinatio, et non ab intellectu naturali necessitate cuncta apprehendente.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 5.*] secundum Aristotelem, 6. *Ethic. c. 5., Ars est habitus cum vera ratione factivus* ; completa igitur ratio artis exigit rationem rectam, idest, directivam alterius potentiae, cuius est operari secundum artem. Quotiescumque autem ars est habitus apprehensivus dumtaxat rectitudinis agendorum, et non directivus potentiae operativae secundum illum habitum, tunc ei notitiae diminute convenit ratio artis ; et secundum hunc intellectum praecise est concedenda ars in Deo ; quia intellectus eius non cognoscit ordinem agendorum, nisi post determinationem voluntatis statuentis illa ordine et tempore congruo esse repraesentanda. In his ergo cognoscendis est recta ratio et ars, non directiva quidem potentiae operaturae, sed apprehensiva dumtaxat ordinis dispositi et rectitudinis divinorum decretorum. Idque praesertim supponendo potentiam operativam ad extra in Deo esse ipsius voluntatem (1). Nam si talis potentia esset alia a voluntate, executioni demandans iussa illius, fortasse posset tunc salvari recta ratio et ars secundum propriam naturam in Deo ; alio enim modo is habitus se haberet

(1) Atqui Augustinus videtur passim attribuire opera omnipotentiae ipsi voluntati divinae ; ideo non videtur agnovisse in Deo potentiam executivam ; ac proinde putandus est non secundum propriam rationem possuisse artem in Deo, sed magis iuxta praesentem declarationem ; de qua infra *q. 19. a. 4.*



respectu illius potentiae executivae, operantis secundum artem, ac se habet modo in ordine ad voluntatem.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon. ib. n. 5.*] ideas etsi repraesentent operabilia ad extra, non proinde tamen includere aliquam notitiam dictativam de operando, vel non operando; cum haec primo determinentur a voluntate divina post ostensionem sibi factam simplicium terminorum, vel complexionum, veluti neutrarum; quae proinde possunt verificari quoad utramque partem divisim; at simplex cognitio operabilium non est scientia practica, nisi virtualiter includat principium, vel conclusionem practicae, uti evenit in casu, ex dictis *in solutione*.

AD TERTIUM [*Oxon. ib. n. 4.*] negandum est, intellectum divinum eo ordine intelligere, sicut accipitur in argumento. Imo in primo instanti naturae apprehendendo quodcumque operabile, intelligit una et universalia principia operabilium, et ipsa pariter operabilia particularia; in secundo signo, his omnibus voluntati oblatis, determinata quaeque ab ipsa acceptantur, verificantur, ac decernuntur fienda et repraesentanda, tam ex practicis principiis, quam ex particularibus operabilibus; et denique in tertio signo intellectus scit aequae immediate et particularia et universalia: eorum enim omnium simul est ostensiva essentia divina, ut declaratum fuit supra, *art. 13*. Nulla igitur notitia practica de operabilibus esse potest in intellectu divino ante actum voluntatis decernentis factibilium omnium futuritionem.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. Prolog. q. 4. n. 38.*] declaratum extitisse *in art. praec.* quam ob rem haec: *Deus est amandus a voluntate*, proprie et complete practica esse nequeat in intellectu divino; etsi respectu intellectus creati sit vere practica, ac praxis conformativa et regulativa. Et *cum subditur* et hanc: *Homini est quandoque ieiunandum*, practica videri respectu omnis intellectus illam apprehendentis, atque ita etiam in intellectu divino; *respondeo*: cognitio practica et praxis ad quam extenditur, videntur necessario esse respectu eiusdem personae (1); alioquin quam causalitatem, aut extensionem habere intelligeretur notitia practica ad ipsam praxim? Et ulterius in Deo, ut est operans ad extra, nulla est praxis, nisi volitio; quia igitur nulla cognitio conformis volitioni rectae contingenti praecedit volitionem Dei, sed cuicumque contingenti dat ipsa primam rectitudinem; nulla practica notitia respectu intellectus creati potest esse illi practica, sed erit necessario speculativa; praesertim negata in Deo potentia executiva, ut tactum est *in responsione*, *Ad Primum. Contra*; igitur de eodem unus intellectus haberet notitiam practicae, alius speculativam. Ad hoc *responsum* est *art. praec.* in solutione *ad oppositum*.

AD ARGUMENTUM *ad oppositum*, cum probatur oportere Dei scientiam de factibilibus esse speculativam, quia haec, secundum Philosophum, est practica nobilior; *respondeo*, [*Oxon. Prol. ib. n. 42.*] *consequentiam* esse veram gratia materiae; quia falsum est absolute speculativam esse practica notitia nobiliorem. Et quidem nobilitatis est in inferiori attingere suum superius, ex Aristotele, 7. *Politic.* c. 9.; unde cum Theologia in nobis,

(1) Circa hoc dubium, an notitia practica requirat identitatem suppositi cognoscentis et practican-  
tis, problematicus est Doctor, q. 4. Prologi cit. Poncio videtur esse quaestio de nomine,  
super d. 38. primi. Utcumque dicatur, haec solutio videtur cohaerere principiis Doctoris; ex quibus  
et praesens solutio deducitur, et ea quae disseruntur supra, a. 23.

eo quod sit practica, attingat et ordinetur ad operationem nobiliorem se, nempe ad dilectionem finis ultimi, ad quem non ordinaretur, si foret speculativa, profecto ut practica est seipsa perfectior speculativa, si talis esse putaretur. Philosophus autem ideo existimavit speculativam omni practica nobiliorem, quia non posuit voluntatem circa finem praxim habere, ut fusius expositum fuit *quaest. 1. art. 4. cit.* Quam si posuisset, non negasset scientiam practicam respectu eiusmodi praxis esse nobiliorem speculativa scientia circa idem obiectum.

## QUAESTIO DECIMAQUINTA.

### DE IDEIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem de Scientia Dei, restat considerare de ideis.

*Circa quod quaeruntur tria.*

1. An sint ideae. - 2. Utrum sint plures, vel una tantum - 3. Utrum sint omnium, quae cognoscuntur a Deo.

### ARTICULUS I.

#### UTRUM IDEAE SINT.

*Doct. Oxon. 1. d. 35. q. 1. Report. ib. d. 36. q. 2. S. — Thom. 1. p. q. 15. a. 1.*

VIDETUR nullas in Deo ponendas esse ideas. Nam [*Collat. 32. n. 6.*] quotiescumque aliquid ex se solo, citra omne medium repraesentativum, potest esse ratio cognoscendi obiectum excellentius, idipsum potest esse ex se ratio sufficiens cognoscendi quodcumque aliud inferius, modo contineatur in excellentiori, secundum omnem sui intelligibilitatem. Sed essentia divina se sola est ratio cognoscendi seipsam, citra omne repraesentativum, atque eminenter includit intelligibilitatem cuiuscumque obiecti secundarii; ergo se sola, absque omni medio, erit ratio cognoscendi caetera omnia intelligibilia; igitur frustra in Deo ponerentur ideae, tamquam profuturæ intelligendis ideatis.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 38. et 39.*] Ad quem usum sunt in Deo ideae? Non propter intellectionem creaturarum; quia sola essentia est ratio intelligendi omnia. Non item propter productionem rerum; nam harum est causa adaequata omnipotentia, citra omnem influxum idearum: et rursus hae videntur spectare ad intellectum: productionis autem rerum prima causa determinativa est divina voluntas; superflue igitur in Deo adstruerentur.

3. PRAETEREA. [*7. Metaph. q. 11. n. 4.*] Aristoteles ideas, veluti Platonis inventum quoddam perpetuo et quavis occasione insectatur, redarguit, atque confutat; igitur nequaquam videntur admittendae.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 35. n. 10.*] Augustinus lib. 83. qq. q. 46.: *Siquidem, inquit, in ideis tanta vis constituitur, ut nisi eis intellectis, sapiens esse nemo possit.* Cum igitur Deus sit sapientissimus, necessario in ipso sunt ideae.

RESPONDEO dicendum, [*Report.* 1. d. 36. q. 2. n. 33.] necessario in divina mente esse ponendas ideas. Porro ideae nomen (inquit Augustinus *quaest. praecit.*) Plato primus invenisse perhibetur; caeterum proinde existimandum non est rem eo nomine significatam ante ipsum non exitisse aut cognitam non fuisse: sed verbum ex verbo transferendo, *Ideas* latine possumus vel formas vel species dicere; nihilominus [*Oxon.* 1. d. 35. n. 1.] qui rationis vocabulo uti vellet ad eius vocis significatum exprimendum, a re ipsa non errabit. *Sunt namque ideae* (subdit ille) *principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continenter. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri, et interire potest, et omne quod oritur, et interit.* De [ib. n. 12.] mente igitur Augustini, *Idea est ratio in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra, ut secundum propriam rationem eius. Declaratio*: Deus quaecumque causat aut causare potest, profecto non efficit irrationabiliter (id enim ne de homine quidem sanae mentis aliquis dixerit; nam qui non insanit praevia ratione ad quaelibet agenda ducitur); ergo rationabiliter; habeat igitur oportet penes se rationem quamdam, iuxta quam efformat quicquid extra se producit. Non autem una, eademque ratione putandum est efficere cuncta quae agit, aut efficere potest; ergo singula propriis format rationibus. Quia vero in rerum productione Deus alterius extra se existentis non indiget, eas rationes, ad quarum similitudinem entium condidit universitatem, omnino in mente sua, et non alibi esse et reperiri sentire debemus. Verum in mente divina nihil esse potest nisi incommutabile; ergo quicquid fieri, formarique potest, Deus efficere valet, ac reipsa producit iuxta propriam cuiusque rationem aeternam, atque incommutabilem, atque hanc *Ideam* appellamus; necessario igitur sunt ideae in mente divina admittendae. Nec aliud sane videntur, quam ipsa obiecta ab aeterno a Deo intellecta, quaeve per actum intelligentiae primum *esse* intelligibile acceperunt, ad quorum similitudinem alia effingi atque efformari potuerunt, uti rerum universitatem *esse* in effectu accepisse constat. Quemadmodum enim arca in mente Artificis est ratio quaedam et forma et exemplar, ad cuius similitudinem, alia fit in materia; ita mundus iste sensibilis, et quicquid in eo continetur, processit a prima causa, per imitationem propriae rationis, in divina mente latentis. Quarum rationum immensa, atque inenarrabilis congeries Dei intelligentia conclusa, apto vocabulo a Platone mundus intelligibilis vocatur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Quodlib.* q. 14. n. 14.] utique solam essentiam esse rationem formalem intelligendi et seipsam et quaecumque alia intelligibilia, sic ut actus intelligendi obiectum motivum et per se terminativum aliud non sit quam ipsa essentia. Sed quia movet ad intelligendum pariter quicquid in ea virtualiter continetur, hinc [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 19.] dat *esse* cognitum et intelligibile iis quae intelligit; ea igitur habent *esse* praecise per intelligentiam, scilicet *esse* distinctum et formale, quod non habebant, dum intelligebantur contineri in virtute divinae essentiae. Obiecta ergo haec, quae habent *esse* per actum intellectus divini, secundo terminant eundem actum. Quamvis ergo essentiae non sit idea, sunt tamen producibilium vel possibilium omnium, quae *esse* acceperunt per actum divinae intelligentiae.

AD SECUNDUM est responsio ex proxime dictis; nempe ideas esse rationes intelligendi possibilis et producibilis terminative, sed productionis in *esse* reale principium esse oportere voluntatem divinam, a qua est et eorumdem productorum futuritio. Concedo ergo ideis attribui non debere vim productivam rerum; quia ideae dumtaxat ostendunt earumdem possibilitatem; non sunt enim rationes producendorum, sed factibilium, idest, ad quarum imitationem sunt producenda quaecumque divina voluntas effingere voluerit.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 35. n. 12. - 7. *Metaph.* q. 11.] si positio Platonis de ideis ea sit, quam passim illi Aristoteles imponit, dicens, illum voluisse ideas esse rerum quidditates per se in natura existentes, recte a Philosopho reiici, ac etiam efficaciter refelli; quia revera eiusmodi opinio mera fictio est. Quod si Plato statuit ideas in mente divina, iuxta expositum intellectum et secundum Augustini interpretationem, male ac perperam ab Aristotele impugnari; etenim cum Dei opera sint sapientissime disposita ac undique perfecta, horum omnium, ac cuiusque propriam rationem eius mente praecessisse oportuit. Nec ideas adstruere aliud intelligimus, ut dictum est. Quo [*12. Metaph.* q. 27. n. 2. — q. 28. n. 2. — q. 11. n. 2.] sensu Aristoteles nedum ideas non negasse, sed ultro admisisse videtur; siquidem, *12. Metaph.* text. c. 52. statuens, et recte entia tum inter se, tum ad ultimum finem ordinari, a quo coelum, ac natura pendere praedixerat, text. 38, utique auctorem eius ordinis, et ordinatum ad ipsum rationes omnes perspectas exploratasque habuisse oportuit. Alioquin quomodo eius ineffabilis sapientia exinde eluxisset? ipsa autem sapientia Conditoris excelsi est mundus intelligibilis Platonis, et Augustini.

## ARTICULUS II.

### UTRUM SINT PLURES IDEAE.

*Doct. locis art. anteced. citatis. — S. Thom. 1. p. q. 15. art. 2.*

VIDENTUR plures ideae statuendae non esse in mente divina; nam [*Oxon.* 4. d. 50. q. 3. n. 4.] divina essentia, quatenus perfectissime omnia repraesentans, habet rationem ideae et exemplaris illimitati: atqui essentia divina unica est; ergo pariter et una solummodo erit omnium ideatorum idea.

2. PRAETEREA. [*Collat.* 32. n. 1.] Dionysius, c. 2. *De divin. nominibus*: *Divina mens non ex iis quae sunt ea novit, sed ex se, et in se secundum causam omnium notionem et scientiam, atque substantiam anticipat, et ante comprehendit*; ergo si per unam causam, quae ipse est, omnia novit, non est illi attribuenda multiplicitas idearum. — *Ad hoc dicitur*, revera Deum omnia per unam causam realem contemplari, quae est essentia sua, sed tamen esse diversam secundum rationem, quia determinatur secundum diversos respectus. — *Contra*, [*Collat.* 32. n. 2.] si Deus sit cognoscens omnia, quatenus sua essentia per respectus determinatur in esse cognito; per quid ergo Deus novit respectus illos? Si per alios respectus; proceditur in infinitum. Si per suam essentiam immediate; igitur pariter ipsa essentia, ut est illimitata ad omnia, erit ratio cognoscendi hominem et leonem; ac proinde frustra multiplicantur rationes ideales in Deo.

3. PRAETEREA. [*Collat.* 32, ib. — *Report.* 1. d. 36. q. 2. n. 18. — *Oxon.* 1.



d.35.n.9.] Sint plures in divina mente ideae, quomodo ergo inter se distinguuntur? aut rationis distinctione, aut reali. Non reali; quia ideae ponendae sunt in Deo, quatenus unus; et quicquid inest primo principio ut unum, necessario est illi identificatum et unum; igitur oportet ut distinguantur relatione, vel distinctione rationis. Atqui is rationis respectus est per actum reflexum et compositivum divini intellectus, ac proinde supponens actum rectum; ergo ut ideae terminant actum intelligentiae divinae, non distinguuntur, ac consequenter omnia Deus novit per unum indistinctum et illimitatum, adeoque unica est omnium idea.

4. PRAETEREA. [I. *Metaph.* q. 5. n. 1. - *Oxon.* 3. d. 36. n. 22.] Sicut se habet prudentia circa agibilia, ita ars circa factibilia: sed una est dumtaxat prudentia respectu omnium agibilium; ergo et una ars satis est efficiendis omnibus factibilibus: id autem maxime videtur verum in primo omnium Artifice; ergo Deus per unam artem, quae est omnium factibilium idea, cuncta extra se efformat; non ergo per plures ideas.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 35. n. 1.]: Augustinus, 83. qq. q. 46. *Sunt autem ideae*, inquit, *principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles, atque incommutabiles*: et infra: *nec eadem ratione conditus est homo, qua equus: hoc enim absurdum est aestimare*; vult igitur expresse oportere tot esse ideas in Deo, quot sunt res formatae, atque conditae, imo quot sunt efformabiles, factibiles, atque possibiles.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 18. et 19.] certissime reperiri in divina mente immensam multitudinem idearum, pro ratione nimirum infinitorum factibilium, quibus una dat esse cognitum et primam intelligibilitatem intellectus infinitus, ad eadem intelligenda movente obiecto pariter infinito. Etenim [*Report.* 1. d. 36. q. 4. n. 22.] quoniam summus rerum Artifex infinita sapientia ducitur ad quodvis extra se efformandum, omnium factibilium penes se habere oportet proprias rationes; absurdum est enim aestimare una eademque ratione conditum esse (ait ille) hominem et equum. Siquidem Dei intellectus intelligendo aliam esse hominis rationem et aliam equi (cum impossibile sit unius naturam et essentiam inesse alteri), in iis effingendis diversa ratione ideali procul dubio ductus est. Quae sane veritas magnifice ab eodem August. tractatur, 11. *De Civit.* c. 10.: *Neque enim multae* (inquiens), *sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam, atque infiniti thesauri rerum intelligibilium; in quibus sunt omnes invisibiles, atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium, et mutabilium; quoniam Deus non aliquid nesciens fecit. Porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit, quae noverat.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 50. q. 3. n. 4.] ex suppositione quod idea ponatur esse ratio intelligendi intellectui divino ipsa ideata, utique essentiae divinae esse attribuendam ideae rationem; quia ipsa sola est ratio intelligendi omnia intellectui divino; at nos putamus ideam non habere eam rationem, sed solummodo repraesentare factibilia; idque per secundariam terminationem intellectus divini, per cuius actum intelligendi esse illud ideale accipiunt.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* ib.] nobis videri non esse probandam responsionem ad Dionysii auctoritatem, tum propter argumentum factum contra illam; tum etiam, quia intelligendo ideae rationem sitam esse in respectibus essentiae determinativis, cognitio illorum, ad quae sunt respectus illi, necessario praesupponitur: essentia ne-

quit comparari nisi prius intelligatur illud ad quod fit comparatio; non enim fit comparatio ad ignotum. Per quid ergo cognoscuntur illa, ad quae comparatur essentia? Non per cognitionem respectuum; oportet ergo cognita esse per essentiam, perfectissime omnia repraesentantem. — Est ergo responsio ex dictis *ad primum*, unicum dumtaxat esse per se et primum motivum et rationem intelligendi omnia intellectui infinito. Si ergo nomine ideae talis ratio intelligatur, multiplex non erit, sed una dumtaxat idea, quae est ratio prima et formalis Deo cognoscendi omnia. Verumtamen ab Augustino ex Platone ideae conceptus non essentiae divinae attribuitur; sed rationibus in mente divina existentibus, secundum quas primus Artifex efformat quicquid producit.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 35. n. 9. — *Report.* 1. d. 36. q. 2. n. 27. et 28.] ideas in mente divina distinguuntur quemadmodum distinguuntur ideata, sed cum proportionem ad extrema: nam sicuti equus et homo distinguuntur distinctione reali actuali, quia versatur inter actu realiter existentia; ita quamvis alia sit ratio equi, alia ratio hominis in mente divina, quia tamen haud sunt entia esse reale actuale habentia, sed dumtaxat esse possibile et intelligibile ab intellectu divino, ideo distinctio, quae inter illas reperitur rationes non potest esse realis actualis, sed potentialis dumtaxat. consequens nimirum extrema, quorum est passio. Et *cum dicitur* in argumento: quicquid est in Deo ut unus, necessario est illi identificatum et unum; *respondeo*: [*Oxon.* 1. d. 39. n. 32.] revera quod est in Deo formaliter et *subjective* est illi identificatum: sed non quod est in illo dumtaxat *objective*, cuiusmodi sunt obiecta scita et ideae, quibus intellectus divinus dat *esse* intelligibile et possibile, et ad quarum similitudinem exinde divina voluntas efficit, atque dat *esse* reale ideatis.

AD QUARTUM respondeo, [*Collat.* 1. n. 2. — *Oxon.* 3. d. 36. n. 21. — 1. *Metaph.* q. 5. n. 3.] quicquid sit de *maiori*, *minorem* esse negandam, imo tot sunt prudentiae, quot particulares virtutes; quod et experientia ipsa ostendit: nam aliquis prudenter se gerens circa actus unius virtutis, potest esse valde imprudens quoad actus alterius virtutis. Et consimiliter artifex indiget tot ideis, quot intendit ideata efformare; non enim idea domus efficere valet arcam, sed propria uniuscuiusque ratione; quae omnes deinde reperiuntur ac complectuntur una intelligentia artificis. Ita [*Oxon.* 1. d. 38. n. 1.] in primo omnium Artifice unica est sapientia et ars, ut dicit Augustinus, 6. *De Trinit.* cap. ultimo: *sed tamen plena est omnium rationum viventium incommutabilium*, quae sunt omnium rerum factibilium ideae.

## ARTICULUS INCIDENS PRIMUM.

IN QUONAM SIT STATUENDA RATIO FORMALIS IDEAE: AN IN RESPECTIBUS DIVINAM ESSENTIAM DETERMINANTIBUS; VEL IN IPSIS REBUS COGNITIS, UT FACTIBILIBUS ET POSSIBILIBUS A DIVINO INTELLECTU.

*Doct. Oxon.* 1. d. 35. — *Report. ib.* d. 36. q. 2. — *Collat.* 32. — *S. Thom.* 1. p. q. 15. a. 2.

VIDETUR formalis ratio ideae divinae consistere in relatione, ac proinde esse statuenda in respectibus quibusdam, quibus divina essentia, ex se ilimitata, determinetur ad quaecumque intelligenda. Nam [*Oxon.* 1. d. 35. n. 3.] nihil esse potest ratio cognoscendi plura, nisi quatenus illa ratio

appropriatur aliquo modo illis quae cognoscuntur; igitur eatenus essentia divina est principium et radix, per quam ab intellectu divino cognoscuntur omnia, quatenus per respectus determinatur, atque ita per illos fit proxima causa distincta cognoscendi singillatim infinita. — *Confirmatur*: cognitio fit per simile; ergo oportet rationem cognoscendi assimilari quodammodo ipsis obiectis cognitis; igitur ad hoc ut ratio cognoscendi illimitata ex se approprietur singulis cognitis, atque unicuique illorum assimilatur, necessario sunt ponendae relationes aeternae in Deo ad omnia scibilia; rationes igitur ideales sunt statuendae in aliquo respectivo.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Secundum Augustinum, lib. 83. qq. q. 46., *Idaeae sunt formae aeternae et immutabiles in mente divina*; et non absolutae; sunt enim ad ipsa ideata; ergo respectivae. Hinc Avicenna, 8. *Metaph. suae*, c. 7., dicit expresse Dei, ut intelligentis, esse relationes ad formas intellectas.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 10.*] Ex Augustino, *loco statim citato*: *Siquidem*, inquit, *in ideis tanta vis constituitur, ut nisi eis intellectis, sapiens esse nemo possit*. Sed Deus est perfectissime sapiens intelligendo seipsum, et non creaturas, quas profecto intelligit in essentia sua; ergo ratio ideae est attribuenda ipsi essentiae, quatenus subest respectibus ad creaturas, et non in ipsis creaturis cognitis. Nam ibidem subiicit Augustinus: *istorum visione fit anima beatissima*; constat autem animam non beatificari per visionem creaturarum.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Secundum Augustinum, 5. super *Genes.* c. 7., *Omnia in Deo sunt vita*. Atque idem significare videtur super illud Ioan. 1. *Omnia in ipso vita erant, non vita*, inquit, *aeterna creata, sed creatrix*. Id autem profecto nequit intelligi de ipsis obiectis formaliter in se, seu ut obiective relucet in intelligentia divina; ergo de rationibus formalibus, quibus cognoscuntur. Has autem rationes appellamus ideas.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 14.*] Intellectus divinus est quasi passivus respectu intellectionis; ergo oportet ponere in illo aliquam formam, antequam operetur actu, per quam scilicet determinetur ad hanc intellectionem: talis autem forma est ratio idealis; ergo sunt in Deo ideae, antequam cognoscantur creaturae, quae aliud esse nequeunt nisi respectus rationis; non est ergo statuenda ratio idealis in ipsis creaturis cognitis.

CONTRA. Respectus isti, aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum (cum creaturae non sint ab aeterno), pluralitas idearum non erit ab aeterno, si multiplicentur solum secundum eiusmodi respectus. Si autem realiter in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo, quam pluralitas personarum.

RESPONDEO dicendum, [*Report. 1. d. 36. q. 2. n. 31 seqq.*], rationem formalem ideae, iuxta Augustini praeallegatam descriptionem *supra art. 1.*, statuendam esse in ipsis obiectis cognitis ab intellectu divino, unde est illi scientia naturalis et simplicis intelligentiae; non vero in aliquibus respectibus essentiam divinam quasi determinantibus. *Declaratio primi*: nam lapidi in mente divina esistenti exacte conveniunt omnes omnino conditiones, quae ab Augustino attribuuntur divinis ideis; ergo ipsa obiecta cognita, quae per actum intelligentiae divinae accipiunt primum esse possibile et intelligibile, sunt ideae constituentes mundum intelligibilem Platonis. Etenim [*Oxon. 1. d. 35. n. 7. 8. et 12.*] lapis (qui ante actum intellectus divini, nullum habebat *esse* distinctum, sed propterea quod contine-

batur virtualiter et eminenter in ente infinito, erat ipsamet essentia creatrix) is, inquam, lapis mox ac per actum intelligentiae infinitae accipit *esse* distinctum et formale, quatenus terminando actum intellectus, verissime est cognitus et intelligibilis, est pariter et possibilis, seu factibilis; et ut talis ab intellectu ostenditur voluntati; est ulterius factibilis ex propria et specifica ratione: siquidem, non est causabilis lapis per arboris aut hominis rationem. Eaque ratio est aeterna in mente divina et plane incommutabilis, quemadmodum nullam mutationem subire possunt ea, per quae tale *esse* cognitum lapis accipit: illa autem sunt essentia infinita et intellectus infinitus. Cum igitur lapis cognitus sit ratio aeterna in mente divina, secundum quam ipsemet est formabilis ad extra, ut secundum propriam rationem ipsius, verissime habet rationem ideae, ad mentem Augustini. Neque haec multiplicitas rationum idealium est intelligibilis in essentia divina ante actum intelligentiae, quia in illa essentia omnia sunt unum, sed in signo posteriori accipiunt *esse* formale ab intelligentia divina. Fatendum est tamen [*Oxon.* 4. d. 1. q. 1. n. 20.] esse reperibilem multiplicitem in ipso actu formali, quatenus ad objecta cognita terminatur; sed sicuti haec multiplicitas inest illi aliunde et extrinsece, ita ratio idealis primo et per se convenit conceptui obiectivo, reductive conceptui formali; nam quod habet esse per illum actum proprie et per se est formabile ad extra.

Quod [*Collat.* 32. n. 2. 8. et 9.] ipsum obiectum cognitum est idea, falso id attribuitur respectibus, seu ponantur in essentia divina, quatenus obiectum cognitum illimitatum, seu inquantum est ratio intelligendi intellectui infinito; nullo enim modo relationes eiusmodi habere possunt rationem ideae. Siquidem ii respectus, seu rationes ideales cognoscuntur ab intellectu infinito; aut ergo mediis aliis relationibus, tamquam rationibus intelligendi determinantibus essentiam, ut est ratio, vel ut est primum obiectum, aut immediate. Si primum; ergo erit processus in infinitum: si secundum; ergo pariter poterit cognoscere creaturas sine talibus rationibus cognoscendi, sola essentia ad earundem cognitionem movente intellectum infinitum; quemadmodum per essentiam, ut essentia est, cognoscuntur illi respectus, tamquam distincta obiecta. *Responsio:* [*Report.* ib. n. 9.] quemadmodum correlativa cognoscuntur simul, ita et isti respectus intelliguntur una cum obiectis, quorum sunt ideales rationes; nec oportet obiecta esse praeintellecta illis respectibus; quia comparatione constituuntur, uti communiter dicimus de personis divinis. *Contra*, hoc videtur vilificare intellectum divinum; quia tunc esset passivus respectu aliorum obiectorum cognitorum per istas rationes: per ea enim obiecta actuaretur intellectus ad cognitionem idearum vel respectuum una cum obiectis intellectuum. *Uterius* [*Oxon.* 1. d. 35. n. 7. et 8.] ratio intelligendi, ut est ratio, praecedit naturaliter intellectionem, ac proinde nihil spectans ad talem intelligendi rationem causatur per intellectionem, nec sequitur intellectionem. Cum igitur essentia, ut subest respectui rationis, sit ratio intelligendi lapidem, illa ratio non producit in essentia per intellectionem lapidis; quia alioquin non foret ratio intelligendi ipsum lapidem; ergo implicat essentiam sub respectu esse rationem intelligendi, et respectum illum cognosci per obiectum, cui est ratio intelligendi. *Amplius*, prius est divinum intellectum intelligere omnia possibilia et factibilia, quam essentiam esse formaliter imitabilem et participabilem ab eis; ergo ii respectus imi-



tabilitatis et participabilitatis frustra ponuntur esse rationes intelligendi, ut in essentia. *Probatio assumpti*: [ib. n. 10. — d.43. n. 6.] non contingit cognoscere relationem formaliter, nisi cognito termino; nec comparatio omnino aliqua est intelligibilis, nisi praecognito eo, cum quo comparatio fit; ergo per prius cognoscuntur creaturae possibiles, et exinde intelligitur essentia infinita posse participari ab eis; in tantum enim ut participabilis cognoscitur a lapide, quia is est possibilis potentia logica; contra vero nequit a figmentis participari, quia habent logicam impossibilitatem et repugnantiam; ergo tunc demum divina essentia participabilis intelligitur, cum possibilia fuerint praeintellecta.

*Deinde*, [Report. 1. d.36. q.4. n.20. seqq.] si divina essentia foret ratio limitata cognoscendi aliquod unum intelligibile determinatum, esset talis ratio cognoscendi absque omni respectu rei et rationis: nam propter illimitationem ponitur determinari a respectibus rationis; ergo etiam quatenus illimitata est ratio cognoscendi omnia, citra omnem respectum rationis. *Probatio consequentiae*: illimitatio non adimit essentiae aliquam perfectionem, imo stante perfectione, qua est ratio cognoscendi unum, involvit similem perfectionem respectu alterius, et respectu omnium intelligibilium; ergo si potest esse ratio cognoscendi unum ex hypothesis impossibili limitationis suae citra omnem respectum, multo minus indigebit aliquo respectu in ordine ad intelligibilia cognoscenda ex infinita sui perfectione; praesertim cum essentia sit propria ratio cognoscendi seipsam, sive ut obiectum primum, sive ut ratio cognoscendi illud obiectum, absque omni respectu praevio tam rei quam rationis; intellectio enim, qua Deus est beatissimus, non est collativa vel comparativa; ergo nec causativa ullius respectus rationis; et multo minus indiget respectu reali; quia nemo dixerit, in eadem persona esse respectum realem ad seipsam. — *Rursus*, eiusmodi respectus minus sufficere videntur ei fini, propter quem necessarij putantur. Siquidem divina essentia, cum illis respectibus subesse intelligitur, perinde est illimitata ac sine illis; non est igitur magis ratio cognoscendi, ut iis afficitur respectibus, ac sine illis. *Declaratur assumptum*: [Collat. 32. n. 3. et 4. — Oxon. 1. d. 35. n. 6.] intellectus divinus, quomodocumque comparet essentiam, ac subinde causet in ea relationem rationis, confert illam ut est formaliter infinita; igitur etiam ut sub tali relatione intelligitur, est infinita et indeterminata, sicut secundum se et nullo respectu intellecto; ergo per relationem rationis non est determinatior ratio intelligendi cognoscibilia. — *Postremo*, operationis perfectissimae, qualis est intellectio divina, oportet esse unum per se principium, a quo sit et unum per se obiectum, ad quod terminetur. Essentia autem divina et respectus rationis sunt unum per accidens; ergo conflatum ex utroque non est unum per se obiectum, nec una ratio intelligendi per se; igitur id attribuendum est alteri ex illis. Non respectui rationis; nam relatio rationis nequit esse ratio cognoscendi lapidem, nec ut obiectum cognitum, nec ut ratio cognoscendi; quia cognitio lapidis in Deo est perfectio simpliciter; adeo ut intellectus divinus non foret omnimode perfectus, nisi et lapidem intelligeret: nulla autem relatio, ne realis quidem est ratio, cur Deo insit aliqua perfectio simpliciter; ergo superest, ut sola essentia ut obiectum primum sit ratio, qua cognita, cognoscatur lapis, vel certe ut ratio per se intelligendi lapidem.

Itaque ipsa obiecta cognita, vel intellecta, quatenus rationes aeternae in mente divina, ad quorum exemplar sunt res efformabiles extra, sunt

ideae; nec ullis est id attribuendum respectibus. Siquidem [*Oxon. ib. n. 9.*] citra omnem respectum rei et rationis, est in Deo sua ipsius intellectio et volitio, qua inhaeret infinito bono; non oportet igitur, ob intellectionem alicuius obiecti praecise, esse in intellectu vel obiecto ipsius aliquam relationem. Sed si relatio praeterea concurrat, id profecto erit ex aliquo annexo: ut puta ex mutua coexigentia, si est relatio mutua, vel dependentia unius ad aliud. Cum autem Deus intelligit alia a se, nequit esse mutua coexigentia, quia intellectio divina est mensura aliorum a se intellectorum; erit igitur praecise relatio in altero extremo, nempe in cognitis ipsis, ut mensurata sunt ab intellectione infinita. Hoc igitur ordine videtur haec res intelligenda et declaranda: [*ib. n. 10. — Quodlib. q. 14. n. 14.*] in primo instanti naturae Deus essentiam suam intelligit sub ratione prorsus absoluta: in secundo instanti, movente eadem essentia, in qua continentur infinita intelligibilia eminenter et virtualiter, producit lapidem in *esse* intelligibili (1), et intelligit lapidem, qui in primo naturae instanti non intelligebatur, quia nullum *esse* distinctum habet in memoria priusquam sit in intelligentia: eo modo igitur quo est lapis productus, intelligitur dependere ab intellectione divina, atque ad ipsam referri; sed tamen intellectio non refertur ad lapidem intellectum (2). In tertio instanti forte intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile, ad quae nos possumus comparare, atque ita causare in se respectum rationis; et in quarto denique instanti potest quasi reflecti super illam relationem causatam in tertio instanti, et ita eum respectum cognoscere. Non [*Oxon. 1. d. 35. n. 10.*] est igitur relatio rationis necessaria lapidi intelligendo, tamquam lapide prior, imo ipsa ut causata est lapide cognito posterior, et denique adhuc posterior quatenus cognita; quia in quarto instanti; et ratio est, quia relatio non cognoscitur naturaliter, nisi cognito termino; quod sane videtur admodum probabile, licet ex contraria sententia oppositum sequatur, scilicet, contingere posse ut relatio, non cognito termino, cognoscatur, et intellectum comparare unum ad aliud, quod prius non novit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 16.*] divinam essentiam ex se esse determinatam determinatione opposita indeterminationi quae est ad contradictoria, licet non determinata sit determinatione limitationis. Nec sane hoc exigitur ad determinate intelligendum quodvis obiectum; non sunt ergo comminiscendi respectus aliqui rationis, quibus singillatim determinetur, ac unicuique obiectorum approprietur: imo Dei essentia est ex se ita determinata ratio intelligendi omnia, perinde ac si unum dumtaxat intelligibilium contineret. — *Ad confirmationem*, cum dicitur: ratio intelligendi est similitudo intelligibilis; *respondeo*: non est similitudo formalis, sed vel formalis vel similitudo perfecte continens formalem, secundum omne id quod est perfectionis in eo, quod aliud non est quam ipsam esse rationem intelligendi. Et hoc profecto est eminentissime contineri in divina essentia.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon. 1. d. 38. n. 5.*] ideas esse obiecta

(1) Haec autem productio supponit expletam processionem personarum.

(2) Haec porro intelligenda consequenter ad dicta quaest. praec. a. 14. Rursus videtur stante hypothesei comparationis respectus rationis cognosci per actum eius productivum, et non in signo posteriori, ut intelligitur lapis, nisi forte non produci dicatur per comparationem, nisi fundamentaliter.

cognita in mente divina incommutabiliter existentia; et *cum dicitur*: sunt ad ideata; ergo relativae; *responsio*: ideae in divina mente non sunt practicae, quasi involventes notitiam directivam de operando, vel non operando; sed dumtaxat mere speculative ostendunt quid factu sit possibile ad extra. — *Ad Avicennae auctoritatem* dicendum, [*Oxon.* 1. d. 35. n. 16.] in Deo posse concedi relationes, ut intelligens est ad intellecta, vel quatenus terminat relationes intellectorum ad ipsum: sicuti *dominum esse* appellatio dicitur relativa, significans relationem *servi* terminari ad dominum: vel certe prout intelligens dicit relationem rationis positivae; non quidem praecedentis intellectionem aliorum a se, sed magis sequentis illam, iuxta praedicta.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* ib. n. 13.] Deum utique esse infinite sapientem per comprehensionem essentiae infinitae, qua est beatissimus in primo instanti, nullius alterius indigens. Verumtamen, stante ea sapientiae intensiva infinitate, non foret extensive et omnimode sapiens, nisi ad illam intellectionem sequeretur etiam comprehensio caeterorum omnium, quae continentur virtualiter in obiecto infinito; id ergo evenit in secundo signo, in quo dat *esse* intelligibile, atque intelligit infinita alia a se; et tunc est sapiens omni penitus modo, quo illi potest sapientia inesse. Quoniam ergo illis obiectis cognitis exacte congruunt conditiones, quas ideis attribuit Augustinus, recte Dei sapientia extendi dicitur, ac completi cognitionem idearum, quas in seipso et non in alio novit. Si ergo inveniatur aliquando Augustinus appellare ideas rationes cognoscendi, non est existimandum ipsum voluisse iis rationibus moveri intellectum divinum ad cognitionem creaturarum, cum a sola essentia moveatur; sed quatenus sunt rationes terminantes divinam cognitionem, unde est in sapientia Conditoris distincta comprehensio infinitorum intelligibilium a se; et ideo ab illo appellantur rationes cognoscendi, scilicet terminativae. Consimiliter aliud Augustini dictum quod subiicitur, est intelligendum de beatitudine animae, non essentiali, quae in visione et fruitione Deitatis consistit, quam et Augustinus ipse negat esse accipiendam ex visione creaturarum, 5. *Confess.* c.4., *Beatus est*, inquit, *qui te et illa novit, nec propter illa beatior*; est, inquam, intelligendum de beatitudine accidentali et extensiva, hoc est, omnimoda beatitudine possibili beato; quatenus illarum intuitio creaturarum in obiecto beatifico facit quodammodo ad gaudii et felicitatis cumulum in beatis, quamquam citra omnem eiusmodi cognitionem sint cumulatissime felices et beati.

AD QUARTUM dicendum, [*Oxon.* ib. n. 16.] creaturae ante actum intelligentiae divinae sunt in Deo ipsamet essentia infinita, ut est habens virtutem movendi intellectum ad distinctam cognitionem earum: in eo signo non sunt ideae, nec Deus creaturas novit priusquam det ipsis *esse* intellectum; nec aliae rationes formales, vel respectus in ipsa praexiguntur essentia, ad hoc ut faciat intellecta formaliter et perspecta intellectui infinito quaecumque in ipsa virtualiter continentur.

AD QUINTUM respondeo, [*Quodlib.* q. 14. n. 14. - *Oxon.* 2. d. 1. q. 2. n. 7.] ex suppositione quod intellectui divino quasi passivo debeat correspondere forma vel quasi forma, qua determinetur ad operationem, non aliam esse posse, nisi essentiam infinitam sub ratione essentiae; quae quatenus absoluta est ratio cognoscendi et seipsam et quaecumque alia, ordine praenotato. Nam prout intellectus divinus est in actu per essentiam

suam, ut est ratio intelligendi, praesto est sibi actus primus sufficientissimus ad producendum omne aliud a se in esse cognito; qua in productione productum involvat oportet dependentiam ad intelligentiam producentem et sub ratione absoluta terminantem illam; quemadmodum enim causa reale dans *esse*, sub ratione absoluta, est actus primus, à quo procedit effectus, qui mox ac productus est, dicit relationem ad causam, quandoque ut ad absolutum, ut in relationibus tertii modi relativorum, ut dictum est supra, *q. 13. art. 7.*, quandoque autem est relatio mutua, ita tamen ut numquam praerequiratur relatio in causa ad effectum, sed dumtaxat consequitur effectum positum *in esse*; ita et in ista productione intelligibilium cognitorum a Deo, ut iam declaratum fuit.

AD ARGUMENTUM *in oppositum*, est responsio dicentium, [*Oxon.* 1. d. 35. n. 7.] respectus multiplicantes ideas non esse in rebus creatis, sed in Deo. Nec tamen esse reales, sicut illi quibus distinguuntur personae; esse proinde respectus rationis a Deo intellectos, quatenus comparat essentiam suam ad res. — *Contra*: isti respectus sunt essentiae rationes intelligendi obiecta; ergo erunt reales; nam ratio intelligendi ut realis praecedit naturaliter intellectionem, adeo ut nihil spectans ad illam inesse queat per intellectionem; ergo si sub respectu rationis est essentia ratio intelligendi lapidem, is respectus non producitur in ipsa per intellectionem lapidis, quia praecedit naturaliter illam intellectionem; ergo alia intellectione produceretur; sed lapidis intellectionem non praecedit nisi illa, quae est essentiae, ut essentia, qua non producitur respectus, quod ultro ita respondentes concedunt; ergo si ponendae sint tales relationes, erunt reales, quod falsum pariter et illi recte putant. Et sane si proprietates relativae, ubi minus videtur, non sunt productae per intellectionem Dei, nec principia producendi illas proprietates; multo minus nec istae relationes rationis erunt in essentia, ut est ratio intelligendi ex se, et seipsam et omne aliud intelligibile. — *Deinde*, [*Report.* 1. d. 36. q. 2. n. 18] Deus prius intelligit alia a se, quam intelligat se illa intelligere; quia actus reflexus praesupponit actum rectum; ergo illae relationes, quae essent in Deo ad alia, illi inessent ex natura rei, et non per actum intellectus considerantis illam intellectionem: sed quod est in Deo ex natura rei, et non in obiecto ut est cognitum, est reale; nulla est autem admittenda in Deo relatio realis ad creaturas, ex dictis *quaest. 13. art. 7. citato*.

## ITERUM ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM CREATURA, INQUANTUM EST FUNDAMENTUM RELATIONIS AETERNAE AD DEUM UT COGNOSCENTEM, HABEAT VERE *ESSE* ESSENTIAE.

*Doctor Oxon.* 1. d. 36. - *Report.* 2. d. 1. q. 2. - *Caiet. ac Thomistae*  
super hoc articulo.

VIDETUR in creatura verum *esse* essentiae reperiri, quatenus a Deo in aeternitate cognoscitur. Etenim [*Oxon.* 1. d. 36. n. 1. - *Report.* 2. d. 1. q. 2. n. 1.] homo non est ex se ens ratum; quia solus Deus ex se habet *esse*; ergo ab alio accipiat oportet rationem, qua formaliter tale ens sit: id autem aliud esse nequit nisi Primum, quod a se est ratum: non quidem ut est ipsius causa efficiens; nam de efficiente procedit existens in actu:



at definitio, qua exprimitur entis essentia et ratitudo, ab omni abstrahit existentia; est igitur homo ens ratum, inquantum terminat respectum in aeternitate Dei ipsum intelligentis ac exemplantis.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Correlativa sunt simul natura; ergo simul natura Deus est intelligens lapidem et lapis ab eo intellectus. Ab aeterno autem intellectui divino erat lapis cognitus, idque quatenus aliud obiectum ab essentia divina; eaque intellectio extitit realis et metaphysica, et nequaquam logica; quod igitur fuit eius intellectionis terminus rem ratam fuisse oportuit.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2. - Report. ib. n. 4.*] Uti se habet ens ad non ens, ita possibile ad impossibile; ergo permutatim, sicut ens ad possibile, ita non ens ad impossibile: sed omne ens est possibile; ergo omne, quod est purum non ens, est impossibile. Cum igitur lapis ab aeterno fuerit possibilis; alioquin numquam extitisset, erat verum ens, veraque res. — *Confirmatur*: [*Oxon. 1. d. 36. n. 2. - Report. ib.*] si aliquid purum non ens, sive nihil, esset possibile, quia aliquid non ens, ut chimæra, est omnino impossibile, profecto unum nihil esset magis nihil quam aliud; quod videtur absurdum; ergo possibile non est prorsus nihil, sed aliquid verum ens.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 4. - Report. ib.*] Prima productio non est tantum alicuius relationis; quia relatio non est, nisi in absoluto fundetur: sed Deus producit res in *esse* intelligibili, unde et res ipsa cognita a nobis appellatur *idea*; igitur oportet etiam ponere entitatem absolutam rei productæ, in qua fundatur relatio ad producens; igitur tale *esse* productum est verum *esse* simpliciter.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 1. - Report. ib.*] Magist. 1. dist. 36. cap. 1. exponens Augustini auctoritatem, *serm. 11. De verbis Apostoli*, super illud, «elegit nos ante mundi constitutionem,» ac dicentis: *elegit tamen et habet electos, quos creaturus est eligendos: quos habuit ad semetipsum, non in natura sua, sed in praesentia sua*; hoc, inquam, declarans Magister, subdit: *illos* (electos nimirum) *habuit ab aeterno apud se, non in natura sui, idest, illorum qui nondum erant: sed in sua praesentia, quia eos ille novit, ac si essent.*

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 2. et seqq. - Report. 2. ib. n. 3. - Collat. 33. et 35.*] *aliquorum* est hic opinio talis: *Res* dupliciter accipi potest: vel ut provenit, atque oritur a *reor, reris*, quod est opinari, vel ab ipsa *ratitudine*. Iuxta priorem acceptionem, quodlibet dici potest *ens* et *res*, modo sub opinionem cadere queat; unde seu vera, seu ficta quaecumque impossibilia, res sunt et entia. At prout ex ratitudine *res* derivatur, illud dumtaxat est ens ratum, verum et firmum, cui est vera entitas, atque essentia; quo sensu ficticia et impossibilia nomine *rei* et *entis* significari non possunt: non enim entia sunt et res. Hoc itaque ens ratum primo modo est indifferens ad ens verum et fictum, fitque ratum in secunda acceptione per realem sibi additam intentionem: nam verum evadit, quatenus exemplatur in mente divina; idque quoniam existere potest et non existere, ad utrumque est indifferens; sed existens fit per respectum ad causam efficientem. Ut ergo secundus hic respectus est in tempore, ita respectus ad causam exemplantem est aeternus. Quare res, priusquam causetur in tempore, possidet verum *esse* ratum quidditativum in aeternitate, sed non *esse* existentiae: quia eadem res est prius intellecta et postea accipit *esse* existentiae; et adducuntur argumenta iam relata. — *Con-*

*tra* (1), haec opinio non est probanda. Etenim ex hypothesi quod lapis habuerit ratum *esse* reale ab aeterno per causam exemplantem; igitur quum causa efficiens dat illi *esse* existentiae, non producit lapidem ex nihilo; ergo absolute nec creatur, nec revera creari potest, si creatio est productio rei ex nihilo sui. — *Rursus*, isti putant, quum producitur aliquid in tempore a Deo, non produci nisi novum respectum ad efficiens; *esse* enim reale verum iam praeacceperat *esse* per aliam causam; igitur efficiens nulli a se productorum tribuit *esse* simpliciter; sed tantum *esse* secundum quid: atque ita minus erit creatio productio simpliciter, ac sit alteratio, cuius terminus est alicuius, quantum ad *esse* absolutum. Quinimo uti nihil posset actu creari, ita nec annihilari. Sicut enim omne quod producitur, fit de ente secundum essentiam, ita quomodocumque destruitur quoad respectum ad efficiens et existentiam, redit tamen in ens reale secundum essentiam, et non in nihil; ergo creatura non posset annihilari; quod est erroneum. — *Deinde*, supra, q. 9. art. 2., contra Philosophos ostensum est, nihil aliud a Deo esse formaliter necessarium; quia tunc magis necessarium diceret necessariam habitudinem ad minus necessarium; atque ita ex hypotesi quod hoc deficeret, *esse* pariter desineret magis necessarium, et magis impossibile sequeretur ex minus impossibili; quae omnia sunt absurda, et inconvenientia. Atqui haec eadem recta consecutione inferri possunt de *esse* quidditativo creaturarum; non enim voluntas magis necessario vult aliud a se in *esse* quidditativo, ac velit alia a se in *esse* existentiae: nam eadem est ratio utrobique; ergo non est sentiendum creaturas ab aeterno a Deo accepisse *esse* reale quidditativum. — *Denique*, ex hoc etiam sequeretur, ideas fore perfectiores ipsis ideatis. Nam causa perfecta, et independens naturaliter in causando, ac non libere sed naturaliter dans *esse* effectui, videtur posse producere immediatiora sibi perfectiora, cum producat secundum ultimum suae potentiae: intellectus divinus, ut intellectus praecise (iuxta opinantem) producit in Deo rationes ideales, et ipsas essentias in ratione essentiae, et quasi per prius in se rationes ideales, quam rationes istas in tali *esse* (sunt enim per hoc quod exemplatae sunt); ergo illae ideae habent verius *esse*, cum sint de naturaliter agente, quam ipsa ideata. Non causat autem ideas, nisi in *esse* rationis, et non in aliquo *esse* reali; ergo nec dat aliquod *esse* reale ipsis ideatis, quae sunt causata quasi remotiora. Quod etiam ab istis attribuitur alius effectus causae exemplari, et alius causae efficienti, id minus probabile videtur: siquidem causa exemplaris non est, nisi quoddam efficiens; efficiens enim dividitur in efficiens per intellectum, sive propositum; et efficiens per naturam, ex Aristotele, 5. *Phys.* text. c. 40. Sicut igitur naturaliter produciens non est alia causa ab efficiente, ita nec exemplariter produciens; ac proinde idem est effectum, ac exemplariter productum alicuius intelligentis, in quantum est intelligentis, et in quantum exemplans.

*Est igitur dicendum* creaturam, prout est fundamentum relationis aeternae ad Deum, ut cognoscentem, non habere verum *esse* reale essentiae. Nam nedum *esse* essentiae fundat ad Deum relationem, ut intelligentem

(1) Plura media ac *hic* referantur tangit, urgetque Doctor contra hanc Henrici opinionem. Nostro instituto videntur haec sufficere, praesertim, quia putamus inter Doctorem et Gandavensem non esse hic aliam disceptationem, quam de vocibus. Non enim est verisimile Henricum aliud attribuisse *esse* creaturis ab aeterno, quam illud quod adstruit Doctor *hic* et 1. d. 3. q. 4 et 30. et 35. et 2. d. 1. q. 1. et *Quodlib.* q. 14. et *alibi* passim, fuitque doctrina Augustini et acutissimi Avicennae, *lib. de Intell.* c. 4. et in *Metaphis.*

illud *esse*, sed etiam esse existentiae; quia secundum Augustinum, 5. *super Genes.* cap. 7., *Non aliter novit Deus facta, quam fienda*; praecognovit igitur *esse* existentiae, sicut *esse* essentiae; atqui ratione huius relationis, nemo dixerit esse existentiae fuisse ab aeterno verum esse reale ab aeterno; ergo neque est inferendum ex eiusmodi relatione cogniti ad cognoscentem verum *esse* reale essentiae. — Accedit etiam, quod etiam intellectus creatus dat *esse* intelligibile non existentibus; intelligentes enim alium mundum, quoad *esse* essentiae et existentiae, vere alius mundus accipit *esse* intelligibile: at tale *esse* non est verum *esse* simpliciter; ergo neque ut tale obiectum comparatur ad intellectum divinum possidet aliud *esse*, quam secundum quid. Non negamus illud interesse inter divinum et nostrum intellectum, quod ab illo intelligibilia accipiunt *esse* primo, nos autem non posse tribuere *esse* intelligibile primo. Sed quia id ex se est tale *esse*, ut non postulet *esse* simpliciter, ut vere intelligatur, ac fundet relationem ad intelligentem, etiam ut comparatur ad intellectum dantem *esse* intelligibile primo non exigit aliud *esse* nisi cognitum, et secundum quid. Hoc enim sufficit ipsius verissimae intellectioni; ergo citra omnem necessitatem attribuitur illi *esse* simpliciter.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon.* ib. n. 11. - *Report.* ib. n. 15.] aut ens ratum dicitur illud, quod habet firmum et verum *esse*, sive essentiae sive existentiae, quia unum non est sine altero, quomodo-cumque ponantur distinguere: aut ens ratum appellatur illud, quod primo distinguitur a figmentis. Iuxta *priorem intellectum*, utique lapis ex se non est ens ratum, sed a causa dante sibi tale *esse* verum, tam essentiae quam existentiae, ac proinde numquam est *ratum ens*, nisi sit existens. Et *cum dicitur*: definitio exprimit essentiam, ut ab existentia abstrahentem; ergo lapis est ens ratum, ut est indifferens ad existere, et non existere; *responsio*: definitio est distincta cognitio definiti secundum omnes eius partes essentielles: distincta autem cognitio potest esse alicuius, esto non sit ens ratum, seu quamvis non habeat verum et firmum *esse* simpliciter. Non enim oportet, nisi quod ens ratum terminet cognitionem definitivam; ac proinde non sequitur: ens ratum definitive intelligitur; ergo ens ratum est. Iuxta *secundum modum* accipiendi *ens ratum*, dicimus, lapidem ex se dici debere ens ratum, quia ex se formaliter non repugnat sibi *esse*. Sicut enim cuicumque repugnat aliquid primo, ei formaliter repugnat ex ratione ipsius; ita cui formaliter aliquid non repugnat, ex ratione eius est non repugnantia: ac propterea si lapidi repugnaret *esse*, per nullum advenientem respectum posset id sibi non repugnare. Et si tunc ex hoc inferas: lapis est ex se ens ratum; ergo est Deus; nulla est consequentia, quia Deus non est tantum, cui non repugnat *esse*, sed est ipsum *esse* per essentiam.

AD SECUNDUM, [*Oxon.* ib. n. 12.] concedimus, Deum ab aeterno lapidem vere intellexisse, ac vicissim lapidem fuisse intellectum, non logica, sed metaphysica, realique cognitione, et nedum quoad essentiam, sed etiam quantum ad existentiam ipsius. Quemadmodum igitur *esse* intellectum vel cognitum existentiae lapidis non facit nec tribuit illi *esse* simpliciter, alioquin extitisset ab aeterno; ita nec ex eo quod fuerit cognitum quoad essentiam, inferri potest habuisse verum *esse* simpliciter, secundum essentiam; sed est fallacia *secundum quid ad simpliciter*.

AD TERTIUM [*Oxon.* ib. — *Report.* ib. n. 17.] de permutata propor-

tione, acceptum ex 16. *propos. 5. elem.* Euclidis, respondeo sic: ubicumque potest haberi aliqua proportio correspondens proportioni expositae ab Euclide, per quam tenet ista permutatio, argumentatio est bona; sed quum nihil tale reperitur, necesse est ut argumentum fallacia laboret. — Haec praeallato argumento applicantes, dicimus eam permutationem non habere locum, quando comparantur extrema ad inferius et superius; nam evidenter tunc committitur *fallacia consequentis*. Etenim extrema duarum contradictionum, ad invicem comparata, habent proportionem conversam in inferendo, et non eandem. Oppositum enim *consequentis* infert oppositum *antecedentis*, et non e converso; et ideo arguere ita inferendo: sicut primum ad tertium, ita secundum ad quartum, est *fallacia consequentis*. Siquidem e converso deberet argui: sicut primum ad tertium, inferendo, ita quartum ad secundum. Ita in proposito: si omne ens est possibile; ergo impossibile est non ens: sed non e converso; ergo omne non ens est impossibile. — *Ad confirmationem* respondemus: [*Oxon. ib. n. 14.*] homini in aeternitate inest *non esse* aliquid (1), et chimaerae pariter *non esse* aliquid; sed homini non repugnat affirmatio, quae est esse aliquid; sed tantum inest negatio, propter negationem causae non ponentis actum; at chimaerae repugnat, quia nulla causa potest illi dare *esse*. Sed quare homini non repugnat, chimaerae autem intrinseca inest repugnantia, ratio est, quia homo est homo, chimaera autem chimaera; idque penes quemcumque intellectum concipientem; quia, sicut dictum est, quicquid alicui formaliter repugnat, ex se sibi repugnat; et quod non repugnat formaliter, ex se non repugnat: neque est fingendum, homini non repugnare, quod in potentia sit; contra vero chimaerae repugnare, quia non est in potentia; imo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo possibile est potentia logica: et quia chimaerae repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita. Illam vero possibilitatem logicam in homine consequitur possibilitas obiectiva, supposita tamen omnipotentia Dei, quae respicit omne possibile, dummodo sit aliud a se. Nihilominus illa logica possibilitas absolute, ratione sui, posset stare, etsi per impossibile nulla potentia eam respiceret. — Prima igitur omnino ratio, et ad aliam non reducibilis, quare homini non repugnat *esse*, est quia homo formaliter est homo, idque sive in re sive in intellectu. Et prima ratio, quare chimaerae repugnat *esse*, est chimaera in quantum talis. Aliqua igitur inest negatio, aut *nihileitas* homini in aeternitate, et chimaerae; et tamen non propter hoc est unum magis nihil altero; quia quodlibet nihil, seu utraque negatio, negat totam affirmationem sibi oppositam, ex quacumque tandem ratione insit, sive propter unam rationem sive propter plures.

AD QUARTUM dicimus, [*Oxon. ib. n. 10.*] productionem, qua intellectus divinus dat *esse* intelligibile creaturis in aeternitate cognitis, omnino differre ab ea, qua per omnipotentiam accipiunt *esse* in effectu; ac proinde illud *esse* cognitum, quamvis non sit relationis tantum, sed etiam fundamenti absoluti, nihil habere commune cum *esse* simpliciter: est enim productio haec in *esse* intelligibili productio secundum *esse* diminutum, quod *esse* est secundum quid etiam entis absoluti. *Exemplum*: si Caesar esset annihilatus, et nihilominus statua Caesaris extaret, utique per statuum

(1) Hic Doctor praeterea exponit qualiter triplici modo intelligi potest negationem inesse alicui; quae doctrina non videbatur necessaria positae solutioni obiectionis; ideo videnda in textu; carptim enim materiam hanc attingimus exactissime discussam apud modernos Metaphysicos.



repraesentaretur ille homo, qui quondam fuit Dictator Romanorum. Hoc *esse* repraesentatum est prorsus alterius rationis ab omni *esse* simpliciter, sive essentiae sive existentiae; nec est *esse* diminutum Caesaris, quasi aliquid eius habeat id *esse*, et aliquid non; sicut Aethiops est diminute albus, quia secundum partem tantum: sed totum Caesarem repraesentat, secundum *esse* essentiae et existentiae. Ita *esse* cognitum creaturarum ab aeterno est quidem earum repraesentativum secundum omne *esse* ipsarum; sed est *esse* diminutum, *secundum quid*, et diversae penitus rationis ab *esse* simpliciter. — Quod si pergas quaerere aliquod *esse* creatum huius obiecti cogniti, nullum est quaerere, nisi *secundum quid*; nisi forte dicatur, hoc *esse* secundum *quid* reduci ad aliquod *esse* simpliciter, quod est *esse* ipsius intellectiois divinae; sed tamen istud *esse* simpliciter non est *esse* formaliter eius quod dicitur *esse* secundum quid, sed est eius terminative, vel principiative, adeo ut ad illud verum *esse* illud *esse* secundum quid reducatur, sic ut sine illo numquam foret *esse* cognitum creaturarum, vel *diminutum*, vel *secundum quid*.

### ARTICULUS III.

UTRUM OMNIUM, QUAE COGNOSCIT DEUS, SINT IDEAE.

*Doctor. Report.* 1. d. 36. q. 3. — *Oxon.* 1. d. 3. q. 4. — d. 35. et 39.  
*S. Thom.* 1. p. q. 15 a. 3.

VIDETUR non omnium, quae cognoscit Deus, esse ideas in ipso. Etenim [*Report.* 1. d. 36. q. 3. n. 1.] Deus distinctissime novit malum culpae, quemadmodum et iustissime infligit poenas pro illo; quod sane evenire non posset, si culpas plectendas ignoraret. Sed id genus mali in Deo non habet ideam; ergo nec omnium quae novit in se condit ideas. *Probatio minoris*: si malitiae in Deo esset idea; ergo malum culpae reperiretur in Deo, sicut et aliae creaturae sunt in ipso; propterea enim dicuntur esse in Deo, quia in illo sunt earumdem ideae.

2. PRAETEREA. [*Report.* ib.] Materia prima est distincte cognoscibilis, et ita cognoscitur a Deo, cum sit ens: sed eius entis non est in illo idea; ergo nec omnium quae novit. *Probatur minor*: materia non est distincte cognoscibilis, nisi per analogiam ad formam, ex 1. *Physic.* text. c. 69. Sed sicut aliquid est cognoscibile, ita habet ideam in Deo, per quam cognoscitur; ergo materia non habet ideam distinctam ab idea formae.

3. PRAETEREA. [*Report.* ib.] Nulla pars, nec essentialis nec quidditativa, habet ideam in Deo; et tamen ejusmodi partes distincte cognoscuntur ab intellectu divino; igitur complura cognoscuntur a Deo, quorum non sunt in ipso ideae. *Probatio assumpti*; nam totum habet per se ideam; si igitur et pars totius pariter haberet distinctam ideam, ipsius partis esset duplex idea, altera nimirum propria, altera vero totius; quod est inconveniens; quia unumquodque per unam ideam sufficienter est cognoscibile.

CONTRA. [*Report.* ib. n. 2.] Omne per se cognoscibile habet esse intellectum in mente divina, propriamque rationem, secundum quam est efformabile ad extra: talis ratio est idea, iuxta dicta in *antecedentibus articulis*; ergo omnium, quae Deus per se et non per aliud cognoscit (idest, quae per se terminant intuitum cognitionis eius), est idea.

RESPONDEO dicendum, [*Report.* i. d. 36. q. 4. n. 20.] positivorum omnium a Deo intellectorum, sive sint factibilia in seipsis sive ratione alterius, seu absoluta sint seu relativa, esse in ipso distinctas ideas. *Declaratio*: et quidem, inhaerendo solutioni *praeced. art.*, idea de sententia Augustini, cum aliud non sit, quam *ratio in mente divina, secundum quam aliquid est factibile ad extra tamquam propriam rationem eius*, quandoquidem haec omnia exacte conveniant ipsis obiectis cognitis a divino intellectu, ut factibilibus ad extra, quicquid a Deo praecognoscitur ut formabile, factumque possibile, necessario in ipso propriam habet ideam; omne igitur positivum, cum sit factibile, sive in se sive in alio, sive absolutum sive respectivum, atque ut tale cognoscatur ab intellectu divino, in illo suam propriam habet rationem, secundum quam accipit, vel accipere potest *esse reale*. Et etiamsi *idea* diceretur ratio cognoscendi ideatum, (ut aliquando invenitur dixisse Augustinum), non quidem motive, cum id soli obiecto infinito competere queat, sed terminative dumtaxat, ut *art. praec.* expositum fuit, adhuc pro multitudine intellectorum positivorum, sunt in mente divina ideae; quia quamvis unica sit et indivisibilis intellectio divina, ex eo quod tamen per ipsam accipiunt *esse* distinctum intelligibile et intellectum quaecumque possunt participare *esse*; omnium horum sunt rationes intelligendi et ideae in intellectu divino. — Quod [ib. n. 21.] si, iuxta sententiam improbatam *art. praeced.*, ideae ponantur respectus rationis in essentia divina ad obiecta, adhuc omnium positivorum a Deo distincte cognitorum, sunt ideae in ipso; nam ad quodcumque potest intellectus creatus apte comparare essentiam divinam, potest et intellectus divinus pariter comparare: intellectus autem creatus potest conferre essentiam divinam ut imitabilem ad omne positivum aliud ab ipsa, seu sit totum seu pars, sive absolutum sive respectivum; ergo et intellectus divinus valet comparare essentiam Dei ad quodcumque ens: nequit autem conferre de novo; quia nihil novi esse potest in ipso; igitur ad quodcumque distincte cognoscibile ab aeterno se comparasse sentiendum est, quatenus *esse* infinitum et universale est participabile ab omni alio, cui non repugnat *esse*; ergo si ii respectus sunt ideae divinae, profecto ideae eiusmodi sunt in Deo respectu omnis intelligibilis positivi. Quod vero ii respectus ideales sint distincti, ex eo constat quia una relatio formaliter non potest esse ad duos terminos per se, etsi duorum respectuum idem terminus esse queat; ergo quot sunt distincte cognoscibilia, tot sunt relationes ideales in Deo ad illa, atque ita cuilibet enti intelligibili positivo correspondet in Deo propria idea. — Sed in quodcumque tandem statuatur ratio ideae in Deo, omne positivum habere propriam rationem in illo, *probat*ur: quia [ib. n. 22.] artifex produciens aliquod operabile per cognitionem, a quo est totum quod reperitur in ipso operabili, oportet talem artificem penes se habere distinctam cognitionem omnium, quae sunt et quibus constat ipsum operabile, idest, non solum oportet ut cognoscatur ipsum primum operabile, sed etiam quicquid in illo potest et debet reperiri. Is autem artifex est Deus; ergo cognoscat oportet distincte omne id quod est in ipso operabili: rationes autem distinctae horum omnium necessario cognoscendorum sunt ideae. *Confirmatur* per Avicennam *super primum Physic.* dicentem: *principia prius sunt nota natura*; scilicet quia sunt prius cognoscibilia secundum naturae eorum exigentiam. Cum igitur Deus recto ordine naturae intelli-

gat quaecumque intelligibilia, prius suo modo intelligit partes, sive principia, ex quibus est componibile totum, et exinde ipsum totum iis partibus constans; ergo non cognoscit partes per ideam totius, sed singulas per proprias ideas.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Report. ib. n. 23.*] respondet Magister, 1. *dist. 36. cap. 3.*, Deum mala nosse per simplicem notitiam, et non notitia acceptationis, uti bona novit, quae sunt in ipso et ab ipso. — Potest etiam responderi, secundum Augustinum, 13. *De Trinit. c. 10.* in fine, privationem non cognosci per speciem propriam, sed per positivum illi oppositum; malum ergo, quia privativum est, non cognoscitur a Deo per propriam idealem rationem, quae numquam est in Deo, sed per rationem sui positivi habentis in Deo propriam ideam; quod *quaest. praeced. art. 10.* fuse declaratum fuit.

AD SECUNDUM, [*Report. ib. n. 9. et 10. — Oxon. 2. d. 12. q. 2. n. 2.*] respondeo, materiam habere in Deo distinctam ideam ab omnibus aliis, quocumque tandem modo idea accipiat, atque illam distincte cognosci ab intellectu divino et non per ideam formae. Sicut enim materia est quid creabile distinctum a forma, sic est quoddam factibile, cui propria correspondet idea; et etiamsi idea dicatur ratio imitabilitatis essentiae divinae in tali gradu, est in Deo materiae idea, quatenus possidet proprium gradum entitatis, a quovis alio ente distinctum. Et *cum arguitur* contra; quia materia est cognoscibilis per analogiam ad formam; ergo non habet rationem idealem distinctam ab idea formae; *respondeo* [*Oxon. ib. q. 1. n. 20. — Report. 1. d. 36. q. 4. n. 23.*] materiam secundum se esse cognoscibilem, sed non a nobis; cum enim sit quaedam entitas absoluta, profecto est ex se intelligibilis independentem a quocumque alio; quia vero est a sensibus nostris remotissima, nec nobis innotescit nisi ex transmutatione, ideo non nisi per analogiam ad formam ipsam attingimus. Etsi autem non liceat nobis materiam nosse nisi per habitudinem ad formas contrarias sibi invicem succedentes, non exinde tamen est inferendum, nec cognosci ab intellectu infinito secundum propriam entitatem, cui propterea entitati sentiendum est propriam correspondere ideam.

AD TERTIUM negandum [*Report. ib. n. 24. — Oxon. 1. d. 27. q. 3. n. 16.*] est *assumptum*, iuxta dicta in *solutione*. Et *cum probatur*; quia tunc eiusdem partis duplex in Deo reperiretur idea; *respondeo*: quemadmodum in nobis est eiusdem rei duplex conceptus, alter adaequate obiectum exprimens, alter inadaequate: et duplex item verbum, adaequatum, quod est definitio, et inadaequatum, quod est commune sibi et aliis, ut verbum generis sui; ita nullum est inconveniens in divino intellectu eiusdem partis duas esse ideas, quarum una distincte et adaequate sit eius partis repraesentativa; altera vero, quae nempe est totius, non ita illam repraesentet: concedendum est igitur duas esse in Deo eiusdem partis ideas, sed non primo.

### ITERUM ARTICULUS III.

UTRUM OMNIUM, QVAE COGNOSCIT DEUS, SINT IDEAE.

*Doct. et S. Thomas locis art. praeced. notatis.*

VIDETUR non omnium, quae cognoscit Deus, esse in ipso ideas. Nam Deus cognoscit ea, quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: sed horum non sunt ideae, dicente Dionysio, c. 5. *De divin. nomin. Exemplaria sunt divi-*

*nae voluntates determinativae, et effectivae rerum; ergo non omnium, quae a Deo cognoscuntur, sunt in ipso ideae.*

2. PRAETEREA. [*Report. i. d. 36. q. 4. n. i. et 23.*] Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est, sed cognoscitur per formam; ergo non habet in Deo propriam ideam, sed magis illam, per quam ab intellectu comprehenditur.

3. PRAETEREA. [*Report. ib. n. 6.*] Artifex per formam domus facit omnia accidentia, quae a principio concomitantur domum, licet eorum, quae domui superveniunt, diversam formam habeat oportet; ergo accidentium inseparabiliter concomitantium subiectum non est idea in Deo; licet iis quae subiecto superveniunt accidentibus correspondeat propria idea in ipso. Consimiliter quia numquam genus fit sine aliqua specie, non aliam habet in Deo, quam speciei exemplar.

CONTRA. [*Report. ib. n. 20.*] *In praeced. solutione* probatum fuit omnium omnino positivorum a Deo esse necessario ponendas ideas in ipso.

RESPONDEO [*Report. ib. n. 6.*] *Aliqui* praesentis quaesiti solutioni praemittendam putant hanc distinctionem: quoniam idea, secundum positionem Platonis, ponitur principium generationis et cognitionis rei, ut refert Aristoteles, 7. *Metaph.* text. c. 53., utrumque munus obit idea prout est in mente divina; et quidem quatenus est principium *factionis* rei, *exemplar* dici potest, pertinetque ad practicam cognitionem; at prout est principium *cognitionis* proprie *ratio* nuncupatur, estque generis scientiae speculativae. Porro inquantum idea dicitur *ratio*, est in Deo respectu omnium, quae cognoscuntur secundum propriam rationem per modum speculationis, etiamsi nullo umquam tempore futura sint. Sed ut *exemplar* est, idea non est omnium quae a Deo cognoscuntur, sed eorum dumtaxat quae in aliquo tempore fiunt. Hac itaque distinctione praemissa, concluditur primo, in Deo non esse ideas eorum quae nec sunt nec erunt. Secundo, nec respectu materiae primae, ob rationem praemissam *in secundo principali*. Tertio, nec generum poni debere ideas alias ab ideis suarum specierum, propter causam allatam. Quarto, nec respectu accidentium inseparabilium, licet concedantur in ordine ad separabilia, seu supervenientia subiectis. Et quinto denique inferunt, nec individua ipsa per se habere propriam ideam, ut exemplar est, aliam ab idea speciei; et quia singularia individuuntur per materiam, cuius non est per se idea, et quia intentio naturae sistit per se in speciebus, nec individua producit, nisi ut in eis salvetur species, 2. *De Anima* text. c. 35. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, verum etiam ad singularia.

Quoniam [*Report. ib. n. 7.*] autem haec omnia *haud probanda videntur*, singillatim refelluntur; et *primo* quod distinguendum putent ideam practicam a speculativa per *possibile fiendum, et non fiendum*: contra arguo sic, quae uniformiter et eodem modo respiciuntur ab ideis, minime distinguere possunt ideam practicam a speculativa; sed possibile *fiendum, et non fiendum* uniformiter respiciuntur ab ideis ante actum voluntatis; cum igitur ideae sint in intellectu ante quemcumque actum voluntatis, ex his non est distinctio practici et speculativi. *Probatio minoris*: si idea ante actum voluntatis respiceret difformiter possibilia, quaedam scilicet *ut fienda*, reliqua *ut non fienda*; igitur voluntas, cui haec ita ostenduntur, aut non posset nolle esse futura fienda, et subinde libera non foret libertate contingentiae ad extra; aut si valeret velle eadem non fore, [*Oxon. i.*



d. 38. n. 2.] igitur posset esse non recta; quia talis volitio non esset conformis rectae rationi dictanti illa esse faciendi ac repraesentanda; ergo penes *possibile futurum et non futurum* non est accipiendi distinctio inter practicum et speculativum. — *Deinde*, [Report. ib. n. 8.] practicum et speculativum non differunt accidentaliter; nam si accipiatur distinctio earum rationum ex obiectis, essentialis est; et pariter essentialis, si ratione finium dicantur distingui; quia ii fines non erunt praestituti ab operante, sed ex natura rei; alioquin si artifex praestitueret suo habitui finem non operandi, eius ars haud practica esset; quod nihil est dictu. Sed *fiendum et non fiendum* non sunt aliquae determinationes essentielles in obiectis aut in finibus practici et speculativi, cum dumtaxat per voluntatem acceptantem habent esse in obiectis; unde non sunt differentiae essentielles ipsius possibilis; nullum enim possibile est fiendum, sed factibile dumtaxat; ergo possibile *fiendum et non fiendum* non possunt esse ratio distinguendi ideam practicam a speculativa in Deo. Quantum igitur ad hoc attinet, sunt in Deo ideae omnium possibilium, seu sint fienda seu non fienda; imo ipsa possibilia cognita, ut factibilia ad extra, sunt ideae, ex sententia Augustini in *antecedentibus* explicata. — Quod [Oxon. 2. d. 12. q. 1. n. 20.] vero materiae primae non sit per se idea (ut *secundo* inferebatur), *art. praeced.* oppositum ostensum fuit; sed rursus breviter improbatur sic: [Report. loc. cit. n. 9.] materia secundum se est ens; ergo per se factibilis, atque ita habeat oportet per se ideam. *Probatio assumpti*: quod non est ens secundum se, non est ens in alio, quia ens quod est in alio prius est ens in se, quam intelligatur esse in alio; quod enim nihil est in se, nihil est in alio; sed materia est ens per se in alio, scilicet in composito; alioquin non esset pars compositi, et compositum constaret ex nihilo et aliquo. Cum igitur sit ens factibile, propria et per se illi correspondet idea. — *Contra tertium*, [Report. ib. n. 11.] ubi negantur in Deo generum propriae ideae, arguo ex dictis in *praeced. art.*; quia artifex producens totum et quamlibet partem eius per se in toto, nedum cognoscit totum ipsum per se, verum etiam quicquid est in ipso, ut per se pars eius; aliter produceret aliquid per se, quod distincte non cognosceret. Deus autem non solum producit totum, sed est artifex producens quamlibet partem in toto distincte; igitur quamlibet illarum distincte cognoscit secundum propriam ideam cuiuslibet, et non tantum per rationem totius; quamvis igitur natura generis numquam fiat nisi in aliqua specie, ipsius tamen erit per se idea. Accedit quod iste Auctor negans in Deo generum ideas, probaturus pluralitatem idearum in primo principio, dicit, rationem totius intellectui perspectam esse non posse, nisi pariter illi notae sint et propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur. *Exemplum*: aedificator speciem domus concipere non potest, nisi apud ipsum sit propria ratio cuiuslibet partis eius; igitur cum primus artifex verius cognoscat quodcumque totum producendum ab eo, quam quivis aedificator domum a se faciendam, omnino oportet talem artificem distinctissime cognoscere rationem partium earum, atque ita partes constitutivas specierum, quae sunt genus et differentia. — Quantum [Report. ib. n. 12.] attinet ad accidentia inseparabilia, quorum negantur propriae ideae in Deo (quod erat *quartum* illatum), oppositum ostenditur sic: quotiescumque nihil esse potest in effectum, nisi quod causatur ab aliqua causa agente per cognitionem, nihil omnino est in causato quocumque, nisi quod causatur ab aliquo cognoscente: sed quicquid causatur

ab eo, causatur in effectu; igitur nihil est in causato, sive pars sive accidens inseparabile, quin distincte cognoscatur a Deo, et per consequens per distinctam ideam. — *Ultimo* excludebantur individua a numero eorum, quae habent per se ideam, propterea quod et per materiam individuatur, cuius non est idea, et quia naturae intentio terminatur ad rationes specierum. *Contra primum* arguo: materia est pars quidditatis speciei, et non solum forma, secundum Aristotelem, 7. *Metaph.* text. c. 35.; quod et ipse opinans exponendo eum locum Philosophi sentit; igitur sicuti individuum addit materiam, ita addit et formam: quia sicut addit aliquam conditionem materiae, ita addit aliquam conditionem formae, et per consequens sicut individuatur per materiam, ita individuatur per formam; si ergo repugnat individuo ratione materiae habere ideam, pariter et ratione formae idipsum sibi repugnabit. Praeterquam quod falsum sit et individuum esse tale per materiam, quae est altera pars compositi, et falsum pariter materiam non habere propriam ideam. — Cum [ib. n. 14.] vero dicit individuum non esse de intentione per se naturae, et tamen divinam providentiam extendi primo ad ipsa individua, id contradictionem implicare videtur: nam natura non est agens propter finem, nisi quatenus dirigitur a cognoscente finem; igitur natura non intendit finem, nisi ut directa in finem a cognoscente et providente; ergo si natura producit individuum inquantum dirigitur a Deo, et Dei providentia, haec non solum sistit in speciebus, sed principaliter est circa individua; pariter et naturae intentio non sistit tantum in speciebus, sed etiam per se intendit individua. — *Rursus*, natura maxime intendit illud, quod est maximae entitatis et perfectionis: tale est individuum, quod est maxime substantia, et prima substantia in comparatione ad substantias secundas, seu naturas specificas; ergo praecipue et maxime intenduntur a natura. — Abstrahendo etiam ab his suppositis, ex quibus illi id inferri putant; probo directe oportere individuorum propriam esse ideam in mente divina. Illud [ib. n. 16. et seqq.] requirit propriam rationem cognoscendi, quod per nullam rationem alterius distincte posset cognosci: sed tale est individuum. *Probatio*: quia si per alterius rationem potest distincte intelligi, id profecto esset per rationem quidditatis specificae: haec autem ratio non sufficit cognoscendis individuis; nam per illud quod est solum commune per praedicationem, et non communitate virtutis, non possunt ea, de quibus praedicatur, distincte cognosci: quia tantum continet illa in potentia et confuse, ut est evidens; ergo intellectui distincte cognoscenti individua, non sunt illi nota per naturam specificam, sed per propriam individuorum ideam. — *Denique*, si perfecte per ideam speciei cognosceretur individuum; igitur quicquid positivi involvit individuum, ut tale, continetur in specifica ratione; ac subinde individuum nihil adderet supra speciem, nisi negationem vel privationem; atque ita secundum propriam rationem individui esset non ens; si igitur per ideam speciei perfecte cognoscitur individuum; aut secundum nullam rationem positivam differunt species et individuum; aut si ratio individualitatis aliquid addit supra speciem, per propriam ideam, et non aliter debet perfecte et adaequate cognosci. Et porro addere videtur; quia negatio quam dicit individuum, est inseparabilis, et propria illi, ac per consequens inest ratione proprii positivi, quemadmodum et aliae negationes necessario consequentes fundamentum, ac inseparabiles ab illo.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 1. d. 38. n. 2 et seqq.] respondeo, iuxta dicta *quaest. praec. art. 16. iterum repetito*, fieri non posse ut ideae, quae sunt obiecta secundaria divinae intelligentiae, sint dictativae, et regulativae voluntatis Dei; quia tunc necessario deberet illis esse conformis, vel esse posset non recta, si dissentiret; sunt ergo omnino speculativae, non dictantes praxim, sed ostendentes quicquid est operabile et possibile divinae voluntati. Cum ergo dicit Dionysius, *exemplaria esse divinas voluntates rerum effectrices*, non loquitur de ideis prout de his praesens sermo procedit, iuxta dicta Augustini, sed de divinis decretis, a quibus est et pendet omnis rerum futuritio, et productio. Et [*Oxon.* 1. d. 39. n. 23.] porro eiusmodi decreta, et divinae voluntates non abs re etiam dicuntur exemplaria, quia in iis divinus intellectus videt et novit quicquid futurum est, per scientiam visionis, et liberam, sicuti ante has divinas voluntates dumtaxat sciebat quicquid factibile erat; et quia ad instar earum rationum factibilium ab aeterno mente divina comprehensarum, sunt res efformabiles ad extra, illae rationes propriissime sunt ideae, seu similes illarum aliae res futurae sint, sive non sint futurae.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon.* 2. d. 12. q. 1. n. 11.] cum materia secundum se, ex Aristotelis doctrina, 1. *et 2. Phys. et 1. Metaph.* et alibi frequenter, sit per se unum principium naturae, et per se causa, et fundamentum formarum, subiectum mutationum substantiarum, et per se causa compositi; contradictio est ipsam non esse ens verum et reale; quia cum principiatum et causatum necessario dependeat a suis causis et principiis, si materia *esse* aliquod verum et reale non haberet, dependeret ens a nihilo vel a non ente, quod est impossibile. Neque obstat, Philosophum dixisse materiam cognosci per formam; quia satis est id habere veritatem in nobis, ut dictum est *art. praec.* Unde [*Report.* 1. d. 36. q. 4. n. 10.] nulla est haec consequentia materia non est cognoscibilis a nobis, nisi per analogiam ad formam; ergo neque est cognoscibilis in se, nisi cum eadem attributione; quia nec substantiam cognoscimus, nisi per habitudinem ad accidentia; nec propterea est inferendum, et ita pariter secundum se esse cognoscibilem. Itaque quemadmodum nos concipere nequimus entia perfectissima nisi per effectus, et per habitudinem ad efficiens, ita nec imperfectissima quaeque nisi per entia perfectiora, et per sensibilia: at intellectu infinito perinde perspecta sunt omnia, et ideo omnium habet distinctas ideas.

AD TERTIUM dicendum, [*Report.* ib. n. 12.] ex artifice creato non esse extendendam consequentiam ad increatum; quia artifex creatus non producit omnia, quae sunt in suo artefacto, nec habet cognitionem omnium, quae sunt in producto, nec quae consequuntur ad illud. Et quidem artifex producens arcam, non cognoscit per artem suam hanc arcae proprietatem, quod est aquis supernatare; quia nec efficit naturam lignorum, ad quam sequitur illa proprietas, nec inquantum talis artifex cognoscit eam, et ideo nec novit accidens suum inseparabile. Et si nihil esset in arca, nisi quod producit ab artifice, idque per cognitionem; si artifex non praecognosceret arcam supernatare, equidem non supernataret. At contra evenit in artifice Deo, quia in rebus ab ipso efformatis, omnia penitus sunt ab illo producta, et quidem per cognitionem, oportet ergo omnium, quae sunt in effectu, sive sint accidentia separabilia sive inseparabilia, habere proprias et distinctas ideas. Ex quibus patet ad id quod additur de generibus.

## QUAESTIO DECIMASEXTA.

## DE VERITATE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de Veritate inquirendum est.

*Circa quam quaeruntur octo.*

1. Utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu. - 2. Utrum sit tantum in intellectu componente et dividente. - 3. De comparatione veri ad ens. - 4. De comparatione veri ad bonum. - 5. Utrum Deus sit veritas. - 6. Utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus. - 7. De aeternitate veritatis. - 8. De incommutabilitate ipsius.

## ARTICULUS I.

## UTRUM VERITAS SIT TANTUM IN INTELLECTU.

*Doct. 6. Metaph. q. 3. — S. Thom. 1. p. q. 16. a. 1.*

VIDETUR veritas esse tantum in intellectu, atque exinde derivari, et esse in rebus. Nam [Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. n. 19. et 20.] illud interest inter potentiam appetitivam et cognitivam, quod appetitus est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam seu concupitam, adeo ut terminus eius sit res quae appetitur: at 6. *Metaph.* q. 3. n. 2.] cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, eiusque terminus est in ipso intellectu; ergo sicuti ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus prout est boni, ita ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivatur, sic ut res intellecta vera sit, quatenus habet ordinem ad intellectum. Unde Aristoteles, 6. *Metaph.* text. c. 8. *Verum et falsum*, inquit, *sunt in anima; bonum et malum in rebus extra.*

2. PRAETEREA. [6. *Metaph.* ib. — *Op.* 2. super perih. q. 3. n. 3.] Res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri: sed ita se habent naturalia respectu intellectus divini, sicuti artificialia ad intellectum nostrum; ergo est veritas in rebus omnibus naturaliter quatenus assequuntur atque imitantur ideam propriam in mente divina existentem; est igitur veritas principaliter in intellectu, secundario autem in rebus prout ad intellectum comparantur tamquam ad principium.

3. PRAETEREA. [Quodlib. q. 18. n. 13.] Conceptus veritatis essentialiter includit conformitatem ad aliud in ratione cognoscentis et producentis: sed solus intellectus divinus producit res omnes cognoscendo; ergo eatenus omnia vera sunt, quatenus ab intellectu divino accipiunt esse cognitum; et per consequens veritas per se et primo est in intellectu, secundario vero in rebus cognitis.

CONTRA. [6. *Metaph.* q. 3. n. 1] Veritas, seu verum, est passio entis, cum ipso convertibilis, ex 4. *Metaph.*; ergo non est tantum in intellectu.



RESPONDEO dicendum, [6. *Metaph.* ib. n. 5.] esse veritatem in rebus, et veritatem in intellectu; sed hinc non derivari illam, quae est in rebus. Et quidem praesentis solutionis declaratio est potissimum accipienda ex dictis supra *quaest.* 5. *art.* 1. Nam [*Oxon.* 2. d. 16. n. 17 et 18.] entis realis simplices passionēs (de quibus est *Metaphysica*) sunt eiusdem ambitus et abstractionis ac ipsum ens, quod ut subiectum consequuntur, adeo ut quicquid est ens verissime sit unum, verum, et bonum: sed entis ratio non est dumtaxat reperibilis in intellectu, quasi ex intellectu derivetur ad res extra intellectum; ergo nec ratio veritatis; quemadmodum ergo ens est indifferens ad Deum et creaturas, creatum et increatum, ad intellectum et extra ipsum, ita et veritas; sicuti ergo independenter ab intellectu sunt entia extra intellectum, ita et veritas sit oportet, non derivata ab intellectu ad ipsas res, sed ratione qua res sunt entia, quam rationem necessario consequuntur propriae passionēs. — *Deinde*, ex eo dicitur veritas derivari ab intellectu ad res extra, quatenus omnia sunt vera per conformitatem ad divinas ideas; sed hac ratione non omnia entia essent vera: tum, quia ita opinantes complurium intelligibilium negant ideas in mente divina, de quo *quaest. praec. art. ultimo* actum; quae tamen intelligibilia nemo negaverit essa vera; tum etiam, quia, secundum Augustinum, [*Oxon.* 1. d. 35. n. 12.] idea est *ratio aeterna in mente Dei, secundum quam aliquid est formabile ad extra, ut secundum propriam rationem eius*: igitur ratio haec veritatis nequit congruere primo enti, quia ineffectibile est; non est ergo suae ideae conformis; quia propriam habere nequit ideam. — *Denique*, [ib. d. 3. q. 4. n. 16.] entia quatenus vera, sunt intelligibilia naturaliter: sed si eorum veritas esset accipienda ab illa conformitate ad divina exemplaria, et ideas, iam non essent naturaliter intelligibilia; siquidem cum relatio non sit cognoscibilis, nisi cognito termino ipsius, et divina exemplaria et ideae nos lateant, nulla veritas nobis naturaliter innotesceret; qui fuit error Accademicorum, contra quos agit Augustinus, cuius opinionis etiam meminit Aristoteles, 4 *Metaph.* text. c. 22. Fieri ergo non potest, ut ratio veritatis, quae est entis passio cum illo convertibilis, eique adaequata, consistat in conformitate ad divinas ideas; ac proinde falsum est hanc veritatem ab intellectu in res ipsas derivari.

Quaenam est igitur ratio veritatis, ut est entis passio, consequens necessario ipsum ens, ut omnibus entibus commune? *Respondeo* consequenter ad dicta *cit. art.* 1. *quaest.* 5.: cum ens ex sui transcendentali ratione sit commune enti creato et increato, absoluto et respectivo, substantiae et accidenti, ab horum omnibus rationibus abstrahat oportet, ut in omnibus reperiri et ab eis contrahi possit. Verumtamen [6. *Metaph.* q. 3. n. 4.] etsi ita sentiendum sit, tamen recte explicatur a nobis in ordine ad intellectum, sicuti et bonitas rei intelligitur, et declaratur per ordinem ad appetitum. Ut igitur ens, quoniam ex se sui communicativum omnibus esse habentibus, idcirco movet aptitudinaliter appetitum, seu intellectualem, seu rationalem, seu naturalem ad sui dilectionem, vel prosecutionem; ita idem ens, sive entis ratio, vel praecisissime concepta, est de se sui manifestativa cuicumque intellectui potenti manifestationem eius cognoscere; eam autem entis potentialem vel aptitudinalem manifestationem, seu intelligibilitatem, appellamus ipsius veritatem, quatenus

verum est entis passio. Is autem ordo entis, ut apti manifestare se intellectui omni, non est praedicamentalis et separabilis, sed magis transcendentalis, illique identificatus ac superadditus, quemadmodum passionibus intelliguntur identificari, ac propriam rationem superaddere subiectis earum. Sicuti ergo intellectus est totius entis, ita totum ens ut tale est sui manifestativum, et intelligibile ab intellectu; recte ergo statuitur entis veritas, ut eius passio, in hac passiva ac potentiali sui manifestatione. Et [ib. n. 5.] etiamsi nullus esset intellectus actu intelligens, adhuc quaelibet res secundum gradum suae entitatis esset nata se manifestare. Et haec notitia est, qua res dicitur nota naturae; non quasi natura cognoscat illam, sed quia iuxta gradum suae entitatis nata est ex sui ratione perfectius vel minus perfecte cognosci. Haec igitur aptitudinalis cognitio seu manifestatio, et intelligibilitas et veritas est essentialiter connexa cum intellectiva; non quod hinc insit rebus illa potestas, aut e converso, sed quia unumquodque est intelligibile, secundum gradum suae entitatis et perfectionis, et vicissim omni intellectivo potest esse perspectum et notum omne intelligibile. Veritas ergo, ut entis passio, est in rebus, sed a nobis explicatur, et intelligitur per ordinem transcendentalem ad intellectum; sed ipsa interim ex se abstrahit ab absoluto et respectivo, sicuti et ens, cuius est passio. — *Rursus* per comparisonem ad intellectum, dicitur res vera, quia assimilativa intellectus assimilabilis, qui non est nisi intellectus creatus. Nam esse assimilativum dicit rationem activi respectu assimilabilis, et supponit naturaliter esse manifestativum; et tertio res est vera secundum hanc comparisonem; quia facta assimilatione res in intellectu est sicut cognitum in cognoscente. Estque hoc genus veritatis posterius secundo; quia esse in intellectu est posterius natura ipso actu intelligendi, qui est assimilatio formaliter. Nam id esse in intellectu non est nisi relatio rationis fundata in obiecto intellecto ad actum; relatio autem est posterior absoluto. Prima ergo dumtaxat comparisonem intelligitur atque declaratur veritas, quae est entis passio. — *Insuper* est veritas in rebus per comparisonem ad producentem causam, ubi est veritas absolute, cum est conformitas producti ad producentem: idque bifariam: nam aut est haec conformitas producti ad producentem secundum *adaequationem*: aut conformitas tantum secundum *imitationem*; et licet primus istorum modorum videatur esse communis secundo et tertio; tamen si nomen *veri* imponatur ad significandum quodcumque trium praedictorum, secundum propriam rationem, erit aequivocum. Secundus modus invenitur in Filio Dei, qui veritas est: quia est, iuxta Augustinum, summa similitudo principii: haec enim est conformitas cum adaequatione. Tertius modus invenitur in creatura, quae imitatur exemplar, cui aliquo modo assimilatur, defective tamen, alias non diceretur imitari.

Hi tres modi accipiendi atque exprimendi veritatem in rebus distinguuntur a tribus prioribus; quia alia et alia est habitudo ad producentem et ad intelligentem; licet idem sit intelligens et producent. Nam si per impossibile Deus esset productivus similis et aequalis, et produceret quoque ea, quae se diminute imitantur, et non esset intelligens, staret una habitudo, et modus tripartitus veritatis in rebus, sine alia habitudine. Consimiliter, si esset alius Deus intelligens creaturas, non productivus earum, haberetur veritas in rebus per habitudinem ad cognoscentem, sine altera. Neque [Oxon. 1. d. 38. n. 2. et seqq.] hac in sup-

positione impossibili, est alia implicantia nisi per locum ab extrinseco; cum non intellectus, sed voluntas sit causa dans esse reale rebus; etsi ab intellectu accipiant primum *esse* cognitum et possibile et ideale; cuiusmodi tamen ideae non praeostendunt quid sit faciendum voluntati, sed praecise quid factu possibile sit; quia ergo una habitudo est alterius omnino, ac diversae rationis ab alia, manifeste *veritas* aequivoce dicitur de utroque modo accipiendi veritatem in rebus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon.* 4. d. 49. q. 4. n. 20. — 6. *Metaphys.* q. 3. n. 15.] tam cognitio intuitiva, quam dilectio sequens tendit in obiectum, ut existens in se: cognitio autem abstractiva, et dilectio sequens, tendunt in obiectum habens *esse* cognitum; in hoc igitur nulla est differentia inter intellectum et voluntatem: quia utraque potentia potest tendere in obiectum suum, ut in se, et in obiectum ut habet *esse* diminutum in intellectu. — *Ad Philosophi auctoritatem*, [*Exposit.* lit. in *Met.* l. 6. n. 28. seqq. — *Op.* 2. *sup. perih.* q. 3. n. 2.] concedo verum et falsum eo modo, quo ibi diserte loquitur, esse in mente; nam est ibi Aristoteli sermo de veritate et falsitate, quae est in compositione et divisione; nimirum penes secundam intellectus operationem: hanc autem non diximus esse in rebus extra intellectum; sed magis, quae est entis passio, atque aliis modis supra enumeratis.

AD SECUNDUM respondeo: [*Op.* 2. *sup. Perih.* ib. n. 3.] ultro concedendum esse, unum genus et modum veritatis in rebus inveniri per comparisonem ad proprium exemplar; illa enim est vera arca, et vera domus, quae efformata est iuxta domum mente praeconceptam; et ita omnia naturalia recte dici, ac porro esse vera quatenus assequuntur propriam ideam in mente divina latentem: hoc igitur concedendum est; sed quod asserimus est, hanc veritatis acceptionem esse aliam omnino ab illa, quae est entis passio; hanc enim veritatem ipsi enti, prout est commune Deo et creaturis, oportere adaequari, constat; et [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 16. — 6 *Metaph.* q. 3. n. 15.] per comparisonem ad exemplaria divina, haud haberi potest talis passio enti adaequata, et cum ipso convertibilis, ut in *solutione* extitit declaratum: imo haec veritas est reperibilis praecise in creaturis, quatenus efformabiles secundum ideas, ut per proprias earum rationes: neque est species veritatis transcendentalis, quia, ut dictum est, habitudo ad producentem causam est alterius omnino rationis ab ea, quae est ad intelligentem, quia unaquaeque per se stare posset, alterutra circumscripta. Contra [*ib.* n. 4.] vero ens ex sui natura posse intelligi ab intellectu, ut intellectus est, inest omni prorsus enti, quia est necessaria ipsius entis sequela, ut est commune Deo et creaturis, absoluto et respectivo, causae et causato.

AD TERTIUM est responsio *ex dictis*; concedo enim omnem veritatis conceptum, prout est in rebus, explicari per conformitatem ad producentem, et intelligentem; sed uno dumtaxat ordine ad intelligere valentem declarari veritatem, quae est passio entis, non ad intelligentem actu, aut producentem omne intelligibile per intelligentiam, sed ad intellectum, ut intellectus est, quatenus attingere potest quicquid est. Omne autem, quod est de se, est sui manifestativum cuicumque intellectui. Quapropter per talem ordinem putamus recte explicari veritatem in rebus, prout est quid commune omnibus entibus; quamvis admittendos censeamus alios modos, vel conceptus veritatis, et nominatim per conformitatem ad

proprias ideas in mente divina reconditas. Nec mirum [*De rerum princ.* q. 16. art. 1. n. 4. et 7.] nos declarare conari entis passionem ex se, nec relativam, nec absolutam per ordinem ad intellectum, et subinde per respectum transcendentalem, cum frequenter opus nobis sit ipsa positiva per negationes intelligere et explicare, ut *infinutum, incorporeum, immateriale*, cum tamen in se sint positiva; et formas etiam absolutas per earum operationem, et substantiam per ordinem ad accidentia, et materiam per analogiam ad formam.

## ARTICULUS II.

UTRUM VERITAS SIT IN INTELLECTU COMPONENTE,  
ET DIVIDENTE

*Doct. 1. Metaph. q. 4. n. 12. et seqq. et 6. q. 3. n. 6. et seqq.*  
*S. Thom. 1. q. 16. a. 2.*

VIDETUR veritas non esse dumtaxat in intellectu componente et dividente. Nam [*Op. 2. super periherm. q. 3. n. 3.*] tunc est veritas in intellectu, quum ipse per suos actus commensuratur obiecto, ut mensuratum mensurae: sed intellectus natus est conformari obiecto, non tantum per compositionem et divisionem, sed etiam per simplicem obiecti apprehensionem; unde [*ib. n. 1.*] dicit Aristoteles, 3. *De Anim.* text. c. 26., intellectum circa quod quid est semper esse verum, sicut sensum circa proprium sensibile est verus, quia illi conformatur; ergo veritas non est solummodo in intellectu componente et dividente.

2. PRAETEREA. Secundum Aristotelem, 5. *Metaph. c. De Falso*, text. c. 34. [*Exposit. lit. in Metaph. l. 9. n. 57. — Oxon. 2. d. 6. q. 1. n. 6.*] est aliqua ratio in se falsa, non solum de aliquo falsa: sed illa ratio in se falsa, ut *homo est lapis*, simplici apprehensione intelligibilis est, secundum quod habet quid nominis; ergo et ratio in se vera, ut *homo est risibilis*, eadem intellectus operatione est intelligibilis. Sed tunc manifeste est apprehensio vera; igitur est in intellectu veritas citra compositionem et divisionem.

3. PRAETEREA. [*4. Metaph. q. 3. n. 2.*] Hoc principium: *impossibile est simul esse, et non esse*, est firmissimum, notissimum, et verissimum, 4. *Metaph. text. c. 4.*: sed contingit illud intelligere sine compositione et divisione; ergo est tunc in intellectu veritas certissima, etsi non componat aut dividat. Minor constat ex eo quod, cum quis audit aliquem illud pronunciantem, apprehendit eius complexionem, cui apprime intellectus conformatur, absque eo quod extrema iam composita rursus componat.

4. PRAETEREA. [*6. Metaph. q. 3. n. 8.*] Omnis conceptus verus est signum rei significatae per illum, ut sit conformitas signi ad signatum: sed conceptus simplex ita est rei significatae conformis, sicut et complexus; ergo perinde est veritas in utrisque conceptibus, simplici nimirum et composito; imo complexus non videtur rei conformis, quantum ad complexionem, sed tantum sibi, quia complexio non est in re.

5. PRAETEREA. [*6. Metaph. ib. n. 7.*] Quomodo et qualiter est veritas in compositione per intellectum? Utique quia apprehendit conformitatem actus componendi cum entitate extremorum huius complexi. Igitur



quando comparatur actus compositionis entitati extremorum complexi, id profecto evenit per actum compositionis; ergo haec alia compositio aut intelligitur esse vera per aliam compositionem, aut per se ipsam. Si *per aliam*, erit processus in infinitum. Si *per se ipsam*; ergo veritas primae compositionis non cognoscetur per alium actum conferentem eius conformitatem entitati compositorum. Quod si ignoretur esse vera secunda compositio; ergo nec vera esse intelligetur prima, quandoquidem haec ab illa dependet.

CONTRA. [6. *Metaph.* ib. n. 32.] Aristoteles, 6. *Metaph.* text. c. 8. *Non enim, inquit, est verum, et falsum in rebus, sed in mente. Circa vero simplicia, et quod est, nec in mente est.*

RESPONDEO dicendum [6. *Metaph.* ib. n. 6.] veritatem, quae est in cognoscendo sive in repraesentando, esse in intellectu componente et dividente tantum, quamvis vera sit, ac recte talis dici queat prima eiusdem intellectus operatio, secundum quod obiecto apprehenso conformatur, ut mensuratum mensurae, secundum Aristotelem, 5. *Metaph.* text. c. 20. et 10. text. c. 3. et 3. text. c. 26. Etenim quamvis in utraque operatione, in simplici nimirum apprehensione et in compositione simplicium, esse possit illa conformatio obiectis intellectis quemadmodum suae mensurae conformatur mensuratum; ac proinde in utraque operatione sit formaliter propria veritas; nihilominus veritas obiective non in prima, sed in secunda tantum reperiri potest operatione. Siquidem, veritas non est in intellectu obiective, nisi intellectus reflectat super actum suum comparando unum ad aliud, unde cognoscat actum super quem reflectit, esse similem vel dissimilem rationibus comparatis. Id vero non peragitur sine compositione et divisione; ergo in simplici apprehensione nequit esse veritas obiective, quamvis possit is actus esse suo obiecto conformis, ac per hoc formaliter verus. — Sed nec ipsa in compositione et divisione est veritas obiective, nisi apprehendatur conformitas vel diffinitas praedicati ad subiectum; nam [ib. n. 7.] ex 1. *Topic.* c. 8. intellectus multas propositiones format componendo et dividendo, quae nihilominus, secundum quod ita apprehenduntur, sunt sibi neutrae; ergo quamvis in illo sit formaliter veritas vel falsitas; nam vel est conformitas rei ad extra, vel diffinitas; quia tamen non apprehenditur tunc ea conformitas vel diffinitas, non est in intellectu veritas obiective. Cum [Op. 2. sup. *Perih.* q. 3. n. 3.] igitur cognoscere verum, vel veritatem esse obiective in mente aliud non sit, quam intelligere conformitatem intellectus ad rem; quod aliter ab intellectu fieri nequit, nisi iudicando ita rem se habere, ut ipse cognoscit; profecto nullus intellectus, praeter componentem et dividentem, verum cognoscere potest: atque ita etsi intellectus simplex verus esse queat, ex hoc quod sit conformis suo intelligibili, et sensus pariter verus, quia conformis suo sensibili; neuter tamen intelligit verum: imo sensus utpote materialis ne cognoscere quidem potest; et simplex intellectus si conformitatem sui actus ad obiectum apprehenderet, simplex amplius non foret; quia unum ad alterum compararet, et per iudicium cognosceret conformitatem vel diffinitatem comparatorum. — Porro, [6. *Metaph.* ib. n. 10.] compositio est vera, quia complexionem, quae a ratione est, praecedit naturaliter identitas extremorum, et habitudo subinde virtualiter inclusa in ipsis, cui actum rationis esse conformem, est ipsum verum existere. Itaque illa complexio cognoscitur esse vera, intelligendo confor-

mitatem ipsius ad illam habitudinem virtualiter inclusam in extremis. Haec vero quandoque includitur in extremis ex ratione formali ipsorum, non per aliud prius: quandoque per aliud prius includens; et aliquando denique non ex natura per se terminorum, vel includentium ipsos, sed e causa extrinseca coniungente extrema, vel certe separante. *Primo modo* est in principio demonstrationis; *secundo modo* in conclusione; et *tertio modo* est in propositione contingente. Itaque principii extrema absolute intellecta statim nata sunt causare ex se in intellectu apprehendentis notitiam habitudinis ipsorum. At termini conclusionis non item ex ratione ipsorum flectunt intellectum ad assensum, quia non videt suum actum esse conformem habitudini reali illorum, donec id imprimatur sibi ex notitia habitudinis terminorum principii, quae includit notitiam habitudinis extremorum conclusionis. Quum vero intellectus componit propositiones contingentes, non videt actum esse conformem, nisi intuendo habitudinem terminorum in reali existentia: nam si causa extrinseca efficiat, ut sit talis habitudo, id sane non in conceptu efficere potest, sed in *esse* reali terminorum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. n. 12. *Op.* 2. sup. *Perih.* q. 3. n. 3. et 1.] ex dictis, intellectum simplicem posse esse quidem verum, cum est obiecto apprehenso conformis, sed nequaquam cognoscere verum; quia verum intelligere est cognoscere conformitatem intellectus ad rem. Unde intellectui simplici non opponitur falsitas, sed ignorantia tantum; quia intellectus intelligens *quod quid est* semper est verus; aut certe quod concipit, ignorat; conceptus enim obiectivus essentiae alicuius est indivisibilis quantum ad ultimam differentiam ipsius; ac proinde aut omnino scitur, aut prorsus ignoratur et latet.

AD SECUNDUM concedo [6. *Metaph.* ib. n. 6. — *Expos. lit. in Met.* 1. 9. n. 57.] intellectum simplicem esse posse circa conceptum complexum, quo existente vero, et intellectus pariter est verus, ut dictum est. Si autem complexio sit falsa, etsi intellectus esse nequeat formaliter falsus; quia falsitas non contingit circa intellectum simplicem, sed ignorantia; attamen tunc est virtualiter falsus, apprehendendo aliquid sub determinatione sibi non conveniente. [Cf. a. 3. seq.] Et eodem modo est exponendus Aristoteles, cum 9. *Metaph.* text. c. 21. et 22. distinguere videtur de intelligentia simplicium, in quantum est circa *quid* simplicium, et circa *quid* compositorum; per hoc quia circa *quid* compositorum cadit deceptio per accidens; nam eorum *quid* natum est facere conceptum non simpliciter simplicem, in quem potest cadere falsitas virtualiter: at *quid* simplicium, idest, indivisibilium rationum, aut omnino scitur, aut penitus ignoratur.

AD TERTIUM concedo [6. *Metaph.* ib. n. 7. et 11.] prima principia statim ac apprehenduntur, cognosci esse vera, et in compositione, et in simplici apprehensione; nam sicut propter evidentem habitudinem terminorum, intellectus componens statim percipit actum componendi esse conformem entitati compositorum; sed actum illum conformitatis perceptivum esse alium actum a compositione, nempe reflexum, sed imperceptum, quia simul tempore cum illo, de quo iudicat assentiendo; ita [ib. n. 10.] et in simplici intellectu principii, actus apprehendendi est verus ex obiecto; et fortasse casus est impossibilis, ut sit sine alio actu assentiendi illi complexioni apprehensae sub propria ratione terminorum, ex quibus con-

stat; tamen quotiescumque intelligitur intellectus simplex, non est in eo veritas obiective, ut extitit declaratum.

AD QUARTUM [6. *Metaph.* ib. n. 8. et seqq.] est responsio *ex dictis*, quia etsi conceptus quilibet, sive simplex sive compositus, sit eodem modo signum, nempe naturale rei signatae, et etiam verus, ut est rei conformis: tamen quia haec conformitas non innotescit, nisi per comparationem intellectus ad rem, ideo non in prima operatione intellectus est veritas, cum nec sit circa ipsam falsitas, sed dumtaxat in secunda, in qua est iudicium, et collatio unius ad alterum; ideo veritati, quae est in secunda hac operatione, opponitur falsitas contrarie (quando scilicet uniuntur, quae in re non sunt unita), et ignorantia privative.

AD QUINTUM [6. *Metaph.* ib. n. 11. — *Oxon.* 1. d. 2. q. 4. n. 1.] respondeo sic: actus, quo comparatur compositio entitati extremorum, est utique verus, sed non oportet cognoscere illum esse verum per alium actum. Est enim actus unus cognoscibilis naturaliter rectus, sicut dicitur de syllogismo perfecto, 1. *Prior. cap.* 1., qui usque adeo est evidens, ut nullius alterius indigeat, ut constat de tali perfectione ipsius. Non est ergo notus is syllogismus, ut obiectum, sed ut actus cognoscendi rectus naturaliter: ita pariter et actus, quo cognoscitur conformitas intellectus ad rem, non postulat alium actum, per quem innotescat, sed ipsemet est naturaliter ex se notus intellectui.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM VERUM, ET ENS CONVERTANTUR.

*Doctor 6. Metaph. q. 3. — Oxon. 2 d. 16. — S. Thom. 1. p. q. 16. a. 3.*

VIDENTUR verum et ens minime converti. Nam [*Quodlib.* q. 3. n. 2.] iuxta dicta *art.* 1., in eo statuenda est ratio veritatis transcendentissime acceptae, ut illud dicatur verum, quod potest se manifestare intellectui, eam manifestationem apprehendere valenti; idem est ergo verum esse, ac intelligibile esse: atqui contingit complura esse intelligibilia, et porro intelligi, quae longissime absunt a ratione entis; ergo has rationes haud reciprocari dicendum est. *Minor* est evidens; nam intelligimus *non esse* eorum, quae non sunt, nec esse possunt. Et insuper intelligimus entia, quae dicuntur *rationis*, utpote nullum aliud *esse* habentia, nisi in intellectu obiective, quatenus comparat unum ad aliud; cuiusmodi sunt logicae intentiones, et aliae relationes rationis.

2. PRAETEREA. [*Op.* 2. sup. *Perih.* q. 3. n. 3.] Ratio entis non involvit aliquem ordinem ad intellectum: verum autem praecipue in intellectu est, ut *ex art. praec.* constat, et per ordinem ad intellectum, ut probabitur; ergo non convertitur cum ente. Nam sicuti intellectus noster est mensura artificialium, quae eatenus sunt et dicuntur vera, quatenus propriae conformantur mensurae; ita et divinus intellectus est mensura naturalium, non obtinentium proinde rationem veri, nisi prout assequuntur modum mensurae in divina mente existentis; igitur non contingit aliquid esse verum, nisi per ordinem ad intellectum, et per consequens non est convertibile cum ente, quod ex se ordinem eiusmodi non includit.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. n. 19. — 2. d. 16. n. 17.] Ratio ve-

ritatis est prior ratione entis; ergo non dicuntur ad convertentiam, sicuti nec mutuo convertuntur gradus genericus et specificus, eo quod ille sit prior, iste posterior. *Probatio antecedentis*: secundum Anselmum, *De Veritate*, cap. 11. *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*: sed hanc rectitudinem intellectus assequitur atque attingit in iis, quae formaliter et quidditative non sunt entia, ut ultimae differentiae, modi intrinseci, et quae nuncupantur entis passiones; imo in ipsa absoluta entis quidditate; ergo veritatis ratio est longe communior entis conceptu; ac proinde fieri non potest, ut ratio veri convertatur cum ente.

4. PRAETEREA. [*Theor.* 13. n. 7.] Ens habere videtur rationem unam respectu omnium entium; nam esse potest in intellectu conceptus unus certus de ente, et dubius de inferioribus. Sed veritatis non est una ratio communissima omnibus veris, vel veritatis conceptibus; ergo non est convertibilis is conceptus cum ente. *Minor patet ex 1. art.*, ubi dictum est, veritatis nomen, prout dicitur et accipitur per comparisonem ad producentem et ad intelligentem, esse aequivocum.

CONTRA. [*Expos. lit. in Metaph.* l. 2. n. 7.] 2. *Metaph. text. c. 4.*: *Unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem*; ergo veritas convertitur cum ente, sic ut omne ens sit verum, et omne verum ens. Unde et Augustinus, *Soliloq.* 2. c. 5. *Verum*, inquit, *mihi videtur esse id quod est*.

RESPONDEO dicendum, verum converti cum ente, quemadmodum passiones cum propriis convertuntur subiectis, a quibus necessario dimanant, aut effluunt, aut quovis modo inseparabiliter consequuntur. Verumtamen [6. *Metaph.* q. 3. n. 5.] sex modorum accipiendi veritatem in rebus *art. 1.* expositorum, priori tantummodo convenit ratio, quae attribuitur subiecti passionibus; ea autem est ita proprio subiecto inesse, ut extra illud haud reperiri queat, ac proinde cum illo sit convertibilis, mutuoque recipiuntur; et sic revera se habet, posse se manifestare, vel de se esse sui manifestativum intellectui, potenti eam manifestationem cognoscere; nam omni enti, ut ens, inest ea vis et perfectio, secundum quam est cognoscibile vel intelligibile a potentia intellectiva, ut realis est. Et vicissim omne, quod ex se ita perfectum est, ut manifestari alteri possit, qui est illius perceptivus manifestationis aptitudinalis; omne, inquam, tale est reale ens, vel inclusum in aliquo essentialiter ens involvente; igitur ratio veri est convertibilis cum ente, ut passio cum proprio convertitur subiecto. Quod vero illa vis aptitudinalis manifestationis sit enti addita, ut passio propria ipsius, declaratum fuit supra, *quaest. 5. art. 1.*, in altera eiusdem entis passione, quae est bonitas. Siquidem [*Oxon.* 2. d. 16. n. 17.— 4. d. 49. q. 4. lat. n. 12.] hae rationes, unius, veri, et boni, continentur in ente unitive, quasi posteriora illius, et non inclusae essentialiter in essendi ratione, quae ex se quid absolutum est, idest, dicens dumtaxat essendi conceptum; neque sunt res aliae ab ipso ente, ut probat Aristoteles, 4. *Metaph.* text. c. 3. et 5.; distinguuntur tamen ab invicem formaliter, et quidditative, etiam ab ente, formalitate, inquam, reali, et quidditative; alioquin Metaphysica concludens tales passiones de ente, illasque considerans, non esset scientia realis. Quamvis igitur ob earum unitivam continentiam sint adaequate in subiecto, nihilominus altera non est alterius quomodolibet causa; ideo sese mutuo formaliter et quidditative excludunt, ut una essentialiter non sit altera, nec quidditative dicantur de



ente, nec ens praedicetur in *quid* de ipsis, licet non sint aliae res ab ipso continente, sed magis sibi realiter identificatae. Caeterum haec transcendencia determinant se mutuo, ut verum sit bonum, et bonum verum, et unum, et verum, et bonum: etsi verum quidditative non sit bonum, et e converso, sed solum quod est formaliter verum, est denominative bonum, et essentialiter bonum est denominative verum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 1. et 2.] revera veritatem iuxta praemissam acceptionem ita enti inesse, et consequi ut sit cum illo convertibilis, et nihil ex se existere sui manifestativum, nisi ens reale, et e converso. — Et cum instatur, quia intelliguntur *non entia*, quae actu non sunt, et etiam quae non esse possunt; *respondeo*, non ens, vel negationes non cognosci, nisi per oppositas affirmationes, 2. *Periher. in fine* et 4. *Metaph.* text. c. 2. et 16. Nam non intelligimus Deo repugnare compositionem, vel habere negationem compositionis, nisi quia illi attribuimus simplicitatem, et ita de reliquis negationibus. — Et quod addebatur, intelligi a nobis et entia rationis; verum est eo modo quo sunt entia; sicuti ergo effinguntur, aut concipiuntur ad instar entium realium, ita et passiva manifestatio ut propria passio consequitur illud esse fictum aut efformatum ab intellectu comparante unum ens reale ad aliud. Quemadmodum ergo ab ente reali participant quamdam entitatis umbram; ita et ab ente reali dimanat omnis eorum intelligibilitas et veritas.

AD SECUNDUM respondeo, [*De Anima*, q. 20. n. 2 et seqq. — q. 21. n. 4. et seqq.] declaratum exitisse *art.* 1., qualiter ex eo quod verum sit entis passio, cuius ratio esse nequit respectiva vel absoluta positive, ita et omnes illius passionis ex seipsis abstrahere debere ab absoluto et respectivo; alioquin si veritatis ratio formaliter esset statuenda in respectu aliquo, profecto sibi repugnaret esse in absolutis, et e converso. Est igitur veri ratio a parte rei nec absoluta, nec respectiva, sicuti et proprium, quod consequitur subiectum; quamvis nos cogamur illam declarare in ordine ad intellectum, nempe per habitudinem transcendentalem entis, ut est sui ipsius manifestativum cuicumque intellectui. Et cum dicitur: verum est in intellectu, et per ordinem ad intellectum; *concedo*, sed praeterea est veritas in rebus, et non solum in intellectu componente et dividente, et etiam alia veritas, quae est passio entis ut ens est. Etsi enim ultro admittamus illud genus veritatis per ordinem ad divinas ideas, tale nihilominus verum esse non posse entis passionem, dictum est *art.* 1. Est igitur veritas, quae est in rebus naturalibus, non ut entia sunt, sed ut factibiles ad similitudinem idearum divinarum. Non est ergo talis veritas passio entis, sed est quoddam verum consequens ens creatum, ut creatura, vel ut efformabile est. Sed quatenus creatura est ens, est vera veritate transcendentali, sibi ac omnibus entibus communi.

AD TERTIUM, [*Oxon.* 2. d. 16. n. 17.] negandum est veritati competere respectu entis eam communitatem, quae est graduum superiorum respectu inferiorum, de quibus quidditative praedicantur; imo sentiendum est ens ad veritatem transcendentalem praesupponi, ut subiectum propriis subest passionibus. Et cum probatur; quia ratio veritatis reperitur in ente, et in iis etiam, quae essentialiter entia non sunt; *respondeo*, ultimas differentias, et alia id genus rationem entis formaliter excludentia, esse sui manifestativa, ratione entis, in quo formaliter, et quiddita-

tive includuntur: ens enim, quod quidditative est tale per ultimam differentiam, manifestando se intellectui ostendit etiam quaecumque in ipso reperiuntur, vel ostendere et manifestare potest; quamvis de quibusdam formaliter non praedicetur. Unde si per se esse possent illa, quae quidditative ens excludunt, fortasse non sese intellectui manifestarent; illa enim vis et perfectio est entis realis; propterea hac potentiae cognitivae manifestata ratione, exinde illa intelligit etiam quaecumque entia formaliter non sunt. Et porro ens est sui manifestativum intellectui per rationem veri, non praesuppositam ad passionem veritatis, sed concomitanter intellectam cum subiecti ratione. Ex hac ergo virtute, et perfectione entis, cuncta intelligimus, et etiam illa, quae excluduntur formaliter a ratione veritatis, uti sunt passionem aliae entis, a quibus formaliter distinguitur, et de quibus denominative (ut dictum est) praedicatur. Quod [*Oxon.* i. d. 35. n. 15.] est dictu: ens reale per se movet, aut per se terminat actum intelligentiae; haec autem deinde extenditur, ac terminatur, vel terminari potest ad omnia illa, quae non sunt veritas formaliter, sed de ipsis veritas denominative praedicatur, idest, quae sunt sui manifestativa praecise per rationem entis, in quo per se includuntur et quam per se, et formaliter excludunt; perinde ac intellectus divinus, qui per se et primo movetur, ac pariter terminatur ad essentiam divinam, et secundario terminatur ad creaturas, quas, ut formaliter sunt intellectae, excludit per se conceptus entis infiniti. — Sed *contra*, quia ratio veritatis ab Anselmo assignata est formaliter in ipsa ratione entis, ut praeintelligitur veritati, et etiam in iis, quae entia formaliter non sunt, quia aequae per se percipiuntur ab intellectu; estque proinde ex intellectu et intelligibili, vel intellecto, *rectitudo sola mente perceptibilis*, vel adaequatio intellectus cum intelligibili. *Responsio*: dictum fuit *art.* i. hanc veritatis acceptionem sequi ad veritatem quae est entis passio: est [6. *Metaph.* q. 3. n. 5.] enim veritas ista, quia res vera est assimilativa intellectus assimilabilis; sed hac assimilatione prior est ratio sui manifestativa in ente. Cum ergo mens distinguit inter entis conceptum, et hanc passionem, per ipsam se intellectui manifestat; et cum deinde terminatur ad ens, quatenus formaliter excludit suam passionem, consequitur, vel concomitatur eum actum modus, qui est assimilatio intellectus cum obiecto, et simul percipitur rectitudo, et conformitas intellecti cum ipso intellectu. Nec [ib. n. 6.] fieri potest, ut intellectus ab hoc modo praescindat, quia tunc non foret in eo conformatio, et assimilatio, quae est veritas formalis; sed magis falsitas, aut ignorantia, cum terminatur ad simpliciter simplicia.

AD QUARTUM respondeo, [6. *Metaph.* ib. n. 15. — *Theorem.* 13. n. 7.] nos non statuissse veritatem, prout est entis passio, in conceptu univoco omnibus veris a parte rei existentibus, sed in ratione sui manifestativa cuicumque intellectui. Seu ergo veritas, ut dicitur de veris in ordine ad producentem et ad intelligentem, dicat unum conceptum univocum, seu aequivocum, illa ratio quae consequitur ens, quatenus tale, est eiusdem rationis in omnibus, ac proinde etiam ex hoc capite est cum entis conceptu convertibilis.

## ARTICULUS IV.

UTRUM BONUM SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM VERUM.

*Doctor locis infr. citand. — S. Thom. 1. p. q. 16. a. 3.*

VIDETUR bonum secundum rationem praecedere verum. Nam [Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. n. 10.] ex dictis *in antec. art.* eatenus extat verum, quatenus est et ens, quod consequitur verum, ut propria passio. Sed ens est ratione bonitatis, dicente Augustino, *De doctrina Christiana* c. 32.; *quia Deus bonus est, sumus*; ergo et ex bonitate est pariter verum: causa autem secundum rationem ad minus est effectus suo prior in omni genere causae; ergo bonum veritatis conceptum omnino praecedit.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 10.] Ratio boni est nobilior conceptu veritatis; quia bonum est tale per essentiam; verum autem est bonum per participationem, bonitate per essentiam sibi participata: nobiliora autem et perfectiora sunt priora, secundum rationem, iis quae illa participant; ergo secundum rationem bonum est prius quam verum.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. — Op. 2. sup. *Periher.* q. 3. n. 1.] Secundum Philosophum, 1. *Metaphys.* text. c. 8., bonum est in rebus; verum autem in intellectu componente et dividente, ex dictis *art.* 2. Sed quae sunt in re omnino oportet priora esse iis quae sunt in intellectu; ergo secundum rationem bonum prius est vero.

CONTRA. Quod est in pluribus, est prius secundum rationem: sed verum in quibusdam reperitur ubi non est bonum adinvenire, ut in Mathematicis; ergo verum est prius, quam bonum. — *Rursus*: [Oxon. ib.] verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate: ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim est appetibile, et non aliter.

RESPONDEO dicendum, (1) secundum quod a nobis intelliguntur, ac declarantur intentiones boni et veri, veritatis rationem priorem esse conceptu bonitatis. At loquendo de his entis passionibus secundum se, spectata nimirum earundem natura, fortasse nullum inter se ordinem habent, sed immediate omnes ab entis ratione dimanant, atque effluunt. *Declaratio*: nam nobis considerantibus entis naturam, videtur immediatissime illi inesse unitatem. Ex hoc enim quod ens est reale, quamvis eius quidditativus conceptus sit simpliciter simplex, oportet tamen hanc rationem esse indivisam in se. Ut enim in essentiis particularibus, nisi hominis essentia foret in se indivisa, iam non esset eius essentia, sed aliis quoque communis; ita et de ratione entis in se; est igitur ens unum. Qua de causa Philosophus, 5. *Metaphys.* text. c. 5., dicit entis et unius esse easdem passiones; nempe quia *unum* cum sit prima illius passio, ac immediatius adhaerens ac profluens, quodammodo habet rationem subiecti respectu aliarum passionum, quae subinde aequaliter dicuntur de ente et uno. Exinde ens unum est sui ma-

(1) Non disseritur hic de distinctione passionum entis; quia in hypothesi S. Thomae potest propositum declarari, iuxta monitum Doctoris, Quodlib. q. 4. n. 2. seqq. Sed mentem suam circa talem distinctionem Scotus aperit 2. *dist.* 16. q. un. n. 17 et 18. et alibi frequenter. Videndi Scotistae in *Metaphysicis super cit. textum* n. 19.

nifestativum cuicumque intellectui potenti eam manifestationem apprehendere; atqui id est ens verum esse, prout veritas cum ente reali convertitur, estque eiusdem abstractionis, et ambitus cum illo, iuxta dicta *in antecedentibus*; igitur secundo loco videtur ordinem tenere passio *veri*. Denique, quoniam ens ita sui manifestativum, pariter ostendere potest diffusivam rationem sui in omnibus, ac reipsa reperiri in omnibus, quae non implicant contradictionem, hoc ipso est suapte natura motivum appetitus omnis, ut ens est: declarandam autem communiter putamus hanc entis passionem per respectum aptitudinalem ad appetitum; ergo bonitas in ente reali sequitur ad unitatem et veritatem: igitur bonum secundum rationem est veri conceptu posteriorius.

Quod vero eiusmodi entis passiones secundum earum naturam fortasse aliter dispositae inveniantur, nullum inter sese ordinem prioris, et posterioris servantes, ex eo [*Oxon.* 2. d. 16. n. 17.] probabiliter deducendum videtur, quod cum in seipsis abstrahant a qualibet absoluti et respectivi ratione, ut earundem subiectum, in quo unitive continentur, ac realiter identificantur, respectus, per quos declarantur, non ingrediuntur ipsarum conceptum quidditativum: ille autem ordo est ex his respectibus; ergo talis dispositio non spectat ad naturam ipsarum in se. Sicut ergo entis realis ratio communissima nihil est eorum, in quibus reperiri potest, sed est tantum ipsa, ita et simplices hae ipsius passiones eiusdem abstractionis, ac indifferentiae, ex aequo immediate ab illo profluere videntur; spectantes quidem ad secundariam entis realis perfectionem, ideoque eo posteriores, et unitive contentae in illa, sed nullum prioris et posterioris ordinem inter se habentes. — *Deinde*, [*Oxon.* 1. d. '39. n. 13.] si spectata natura earum entis passionum, statuendus esset inter eas ordo prioris et posterioris, adeo ut una proflueret, ac inesset subiecto mediante alia, videretur posteriorem ostendi posse de ente per eam, quae per prius illi inhaerens, posset esse medium ostendendi secundam, sicut est ratio ipsius inhaerentiae, seu sit inter eas ordo causalitatis, sive ordo effectuum respectu eiusdem causae: sed nulla passionum entis potest de ipso evidenter concludi per aliam quasi priorem, vel causam inhaerentiae posterioris; nam talis discursus assumptae praemissae non essent admodum evidentiores conclusionibus; ut si argueretur: omne unum est verum; ens est unum; ergo verum, et sic de aliis. Igitur ipsarum natura spectata, forte ex aequo enti insunt immediate, propterea quod ab eodem immediate omnes emanent. Quamquam negandum non sit ex modo explicandi eas passiones, quasdam efformari posse demonstrationes de ipsis; ac unam ostendi per aliam; non vera tamen demonstratione, cuius medium est definitio subiecti; nam entis, et passionum eius, utpote simpliciter simplices, esse nequit definitio: sed per expressiorem, aut maiorem termini declarationem, per circumscriptiones congruas faciendam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, *supra* q. 5. art. 2. declaratum fuisse, qua ratione bonitas sit causa entis; nam est causa finalis, quia Deus intuitu suae bonitatis condidit rerum universitatem, atque ad seipsum ordinavit, ut ordinatorum efflagitabat natura. Caeterum sicut ob talem causalitatem, bonitas non est *esse* prior, imo est entis perfectio, et bonitas infinita perfectio item infinita eius qui a se est; ita nec esse potest secundum rationem veritate prior, quatenus ad ens comparantur, a quo



profluunt, et explicantur per transcendentales respectus ad intellectum et appetitum, quae sunt potentiae operativae circa totum ens.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 4. lat. n. 11. et 12.] quemadmodum verum est bonum participatione boni, quod est tale per essentiam, ita et bonum esse verum veritate sibi participata ab ea, quae est per essentiam; ac proinde paris perfectionis esse essentialiter verum, ac essentialiter bonum. Ex hoc ergo capite, quod procedit de entis passionibus secundum perfectionem quam intrinsecus praeseferunt, non potest accipi medium, seu pro unius seu pro alterius ampliori perfectione. Sed quia verum est enti propinquius in ordine ad potentias intellectualis naturae, ideo secundum rationem bono praemittendum videtur.

AD TERTIUM dicendum, [6. *Metaph.* q. 3. n. 5.] extitisse declaratum *in antecedentibus* qualiter aliud est verum in rebus, et quotuplex, aliud vero in intellectu: at [*Op.* 2. sup. *Perih.* q. 3. n. 4.] hic non esse comparationem de his veris in genere; sed dumtaxat de veritatis conceptu, ut est entis passio, in ordine ad bonum, ut pariter consequitur rationem entis realis; ac de his, ut a nobis explicantur et intelliguntur, solutionem procedere.

AD PRIMUM *in oppositum*, putamus *minorem* non esse admittendam, ex dictis supra, q. 5. art. 5. §. *Ad primum*. Nam [*Expos.* lit. in *Met.* l. 3. n. 8. — *Oxon.* 4. d. 12. q. 3. n. 36.] etsi ad Philosophi mentem, 3. *Metaph.* text. c. 3., fatendum sit in Mathematicis non reperiri bonum, quatenus nihil in his demonstratur ex ratione boni, ut puta hoc, aut illud ita se habere, quia melius est hoc modo esse, et deterius aliter esse; quia cum Mathematica abstrahant a forma substantiali, et a qualitatibus naturalibus, abstrahere subinde necesse est a motu, et ab actione agentis propter finem et bonum; sed non exinde est inferendum Mathematica carere bonitate entis, et talis entis: de iis est enim scientia realis, et cum aliis entibus comparantur, sunt necessario perfectiora, aut imperfectiora. Verum ergo ac bonum reperiuntur in omnibus entibus esse reale habentibus, ac aequalis ambitus cum subiecto, quod consequuntur. — *Ad secundum*: [*Oxon.* 4. d. 49. q. 4. lat. n. 11.] si ille ordo inter entis passiones statuatur respectu nostri, qui concipimus et explicamus illas rationes per comparationem ad potentias naturae intellectualis, concedatur. Sed non ideo existimandum est, ita pariter esse dispositas ex natura earum; nam fortasse omnes immediate se habent, ac pullulant a communi subiecto. Vel si inter se aliquem ordinem prioris, et posterioris teneant, non exinde constare videtur, verum esse secundum rationem bonitate prius; quia bonum posset esse enti propinquius in ordine nobiliori, vel secundum conditionem nobiliorem, qualis est ratio communicandi perfectiones, sive finaliter terminandi, et complendi perfectionem alterius; unde et bonum ab Augustino, 1. *De Doctrina Christiana*, dicitur communicativum sui et finis, 2. *Phys.* et 5. *Metaphys.* et 1. *Ethic.* Qui porro conceptus videntur enti proximiores ratione veri, spectata eorum natura in se; quamquam in alio ordine, et dispositione intelligatur verum enti propinquius, ut dictum est.

## ARTICULUS V.

## UTRUM DEUS SIT VERITAS.

*Doctor, De primoprincipio, c. 4. n. 36. — S. Thom. 1. p. q. 16. a. 5.*

VIDETUR Deus non esse veritas. Etenim [Op. 2. sup. *Periher.* q. 3. n. 3.] veritas potissimum consistit in compositione et divisione, ex dictis supra *art. 2.* Sed [*Report.* 1. d. 38. q. 1. n. 1.] in divino intellectu locum habere nequit compositio, et divisio, *ex quaest. 1. art. 14.*: novit enim omnia simplici contuitu, non componendo, aut dividendo; ergo non est in intellectu divino praecipua veritas, atque ita nec Deus videtur appellandus veritas.

2. PRAETEREA. [6. *Metaph.* q. 3. n. 5.] Veritas, ex *art. 1.*, est per conformitatem ad producentem et intelligentem; quatenus obiectum intellectum vel intelligibile potest suo exemplari conformari. Sed in Deo est impossibilis is respectus ad producentem, cum a se sit: nec rursus sit proprio exemplari, vel similitudini conformis, quae in ipso non est, nisi in ordine ad alia a se; nec obiectum ad intellectum refertur per conformitatem; cum idem sit sibi intelligens, intellectus, et intellectum; ergo Deus non est veritas.

3. PRAETEREA. Ex dictis *in anteced. articulis* [*Exposit.* lit. in *Metaph.* 1. 2. n. 8.] veritas est entis passio, cum ipso subinde convertibilis; igitur et omnis entis pariter erit passio; atque ita uti est proprietas entis finiti et dependentis, ita et infiniti et independentis. Sed ex hoc quod veritas est passio entis finiti, nullum tale ens est veritas, sed verum seu habens veritatem; ergo nec ipsum ens infinitum est veritas nuncupandum, sed verum, quo ostendatur veritatem esse eiusdem passionem, et non ipsam eius essentiam, quod insinuari videtur per hoc quod appelletur Deus veritas; nam passio non praedicatur substantive de subiecto.

CONTRA, [*Oxon.* 1. d. 1. q. 2. n. 1. — *Exposit.* lit. in *Metaph.* 1. 2. n. 8.] *Quaest. 6. art. 2.* ostensum est, Deum esse summum bonum, idest, bonum per essentiam, ipsamque bonitatem; ergo rectissime quoque dicitur Veritas, seu verum per essentiam; nec aliud velle videtur Aristoteles, 1. *Metaphys.* text. c. 14. cum ait: *sicut secundum esse unumquodque se habet, ita secundum veritatem.* Cum ergo Deus sit ens per essentiam, quod est ipsum *esse infinitum*; ita et per essentiam erit veritas summumque intelligibile. Unde Magister veracissimus dicit: *Ego sum via veritas, et vita*; Joan. 14.

RESPONDEO dicendum, [*De primo princ.* c. 4. per tot.] Deum verissime esse ipsam Veritatem. *Declaratio*: primum Principium ut est totum *esse* perfectum et plusquam perfectum, ita nihil, cui aliqua connectatur imperfectio, includere potest; est itaque primum, et perfectissimum et infinitum intelligibile, secundum omnem sui intelligibilitatem perspectum et comprehensum ab intellectu virtutis pariter infinitae: hoc autem intelligere, comprehensivum intelligibilis infiniti, idem est ac ipsum intelligibile, ex dictis supra, *quaest. 14. art. 4.*; ergo tali in comprehensione, ac substantiali unione intelligentiae, intellecti, ac intellectus est summa, prima, ac sincerissima veritas, uti intelligibilitas actu intellecta eadem operatione, quae est idem ac substantia operans. Nam [12. *Metaph.* q. 22. n. 2.] propterea aliis in intellectibus est alia operatio a potentia operante, quia intellectus est in potentia ad intelligibile, antequam ipsum intelligat; in Primo

autem, ubi est ratio omnimoda actus et perfecti, nulla esse potest potentia; ergo nec aliqua diversitas: igitur intelligibile, et intelligens, et intellectio, est eadem omnino substantia, et subsistens veritas. — *Rursus*, intelligibilitas commensuratur ei, cuius est intelligibilitas, ut dictum est: ergo esse primum et totum *esse* sequitur omnis et infinita intelligibilitas: atqui haec est penitus ex se, et per se, et non per aliud, praesens intellectui naturaliter mobili ab hac intelligibilitate; ergo tale *esse*, et intelligibile est veritas prima. Nam quod non est id, quod apparet, et esse videtur, falsum est; ac propterea alia ab ipso esse potest ratio apparendi; quia si sola eius natura foret sibi ratio ostendendi se, iam appareret quod est, et in eo falsitas non esset. Cum igitur intellectui infinito nihil esse queat ratio apparendi, nisi sua essentia, a qua naturali ordine immutatur, et a nullo alio sic immutari sit possibile, nihil non verissimum, ac sincerissimae veritatis in eo locum habere potest. — *Tandem*, in intelligibili infinito, et per ipsum, est intellectui divino praesens omne intelligibile sub perfectissima ratione intelligibilis. Siquidem [12. *Metaphys.* q. 25. n. 3.] quaelibet forma rei est aliqua perfectio: in ipso autem sunt perfectiones omnium; igitur omnia intelligibilia comprehendit, secundum omnem intelligibilitatem, quam ex seipsis nata sunt causare. Est igitur in Deo veritas infallibilis omnium intelligibilium, ad quae comparatur ut simpliciter perfectum ad imperfectum: sibi ergo sua essentia apparente, quodlibet intelligibile, ex eius infinita claritate, secundum propriam rationem apparet. Est [Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 18. et 19.] itaque Deus veritas substantialis, prima et infinita, quia infinita intelligibilitas actu, et necessario intellecta secundum quicquid est in ipsa, atque eadem substantia est intelligere, intelligibile et intellectus. Et denique est in ipso omnis veritas infinitorum intelligibilium, quae sibi comprehensa sunt per motionem objecti infiniti, et per infinitam intelligentiam accipiunt primum *esse* cognitum et intelligibile.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex dictis, q. 14. art. 14. Etsi [Report. 1. d. 38. q. 2. n. 5.] in Deo non sit formalis compositio et divisio, sunt tamen sibi perfectissima extrema omnis compositionis et divisionis, et subinde omnium eorundem convenientiam et disconvenientiam, non per actum conferendi unum ad aliud; quia his comparisonibus opus non habet intellectus infinitus; sed quia ex comprehensione omnium per simplicissimum intuitum, necessario quoque ei innotescunt quaecumque habent connexionem cum illis, uti sunt ipsorum mutuae habitudines et repugnantiae; negato igitur in Deo omni actu collativo formaliter, adstruitur in eo eminentiori modo veritas, ac si formaliter illa extrema ad invicem compararet.

AD SECUNDUM concedo [6. *Metaph.* q. 3. n. 5.] veritatem in rebus adaequate intelligi per respectum ad producentem, et intelligentem; ac insuper unum modum veri esse per conformitatem ad proprium exemplar; quamquam sub hac ratione non possit intelligi entis passio, sed magis species una veritatis, quae est in creaturis, non quatenus entia creata, vel efformabilia ad extra; de quibus a. 1. actum. — *Cum subditur*: in Deo est impossibilis respectus ad producentem, cum a se sit; *respondeo*, ut Deus est improductus et improducibilis, sic est veritas per conformitatem intelligibilis infiniti ad intellectum pariter infinitum; quamquam prout veritas est conformitas producti ad producentem per adaequationem, inveniatur in Filio Dei, qui veritas est; est enim summa similitudo principii producentis, secundum

dum Augustinum et Hilarium, 22. *De Trinit.* c. 5. — Et cum instatur [*Oxon.* 1. d. 8. q. 4. n. 8.] contra conformitatem intelligibilis ad intellectum; quia unum ad aliud non refertur, sunt enim eadem substantia; *responsio*, eum actum operativum, quo Deus seipsum comprehendit, nullum praexigere, aut concomitari respectum, praesertim rationis. Nam [*Quodlib.* q. 1. n. 13. et 14.] Deus eo actu est sapientissimus et beatissimus, quia comprehensivus sui et infinitus subinde: infinitum autem intensive ex natura rei non praerequirat, aut coexigit aliquid, cui repugnat infinitas; cuiusmodi sunt omnes respectus, et praesertim rationis. Quoniam igitur hic non est diversitas extremorum, sed omnia sunt unum per substantialem identitatem, ideo non est veritas inter obiectum, et intellectum, ut in creatis; sed per essentiam, et prima veritas, ut dictum est in solutione.

AD TERTIUM respondeo: quemadmodum bonitas passio entis realis, consequens proinde quicquid est ut propria passio eius, uni dumtaxat convenit per essentiam, primo scilicet Principio, et aliis omnibus ab ipsa ex illius participatione, ex dictis q. 6. a. 3., ita et veritas. Ut ergo alia a Primo sunt vera non per essentiam, quia per aliud distinctum ab ipsis est conformitas intellectus cum intelligibili, nec consequenter appellantur veritas; ita primum et totum *esse* rectissime dicitur *veritas* per essentiam; quia eius essentia et substantia est intelligibile, et intellectum, nec indiget Deus alio a se distincto, ut comprehendat essentiam suam. Unde, 6. *De Trinit.* c. ult., ait Augustinus: *primus, et summus intellectus, cui non est aliud vivere, aliud intelligere.* Et [*Quodlib.* q. 1. n. 11. — *Oxon.* 1. d. 8. q. 4. n. 25.] cum dicitur in argumento: passio non praedicatur substantive de subiecto. *Responsio*, id verum esse in creaturis, ubi per abstractionem praescinditur a concernentia praedicati abstracti ad subiectum: sed in divinis aliter evenit; cum enim abstracta, modo sint absoluta, sint formaliter infinita, retinent, ex modo ipso infinitatis, identitatem cum subiecto; ac proinde vera est ibi talis praedicatio; non in creaturis, neque in iis, quae formaliter infinitatem non includunt.

## ARTICULUS VI.

UTRUM SIT UNA SOLA VERITAS, SECUNDUM QUAM  
OMNIA SUNT VERA.

*Doctor, locis infr. citand. — S. Thom. 1. q. 16. a. 6.*

Videtur una dumtaxat esse veritas, secundum quam omnia sunt vera. Siquidem [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 23.] ex *art. praeced.* Deus est veritas prima, et per essentiam, uti et ipsum *esse* per essentiam: sed haec veritas prima, et lux increata est primum principium speculabilem, et ultimus finis rerum practicarum; sic ut ab illa luce accipiantur principia tam speculabilia, quam practica; ergo [*Oxon.* 1. d. 1. q. 4. n. 2.] sicuti practica quaeque non sunt bona nisi ex rectitudine ultimi finis (omne enim aliud bonum videtur esse quaedam participatio ultimi finis), ita nec aliud potest esse verum, nisi per veritatem lucis increatae; una ergo est veritas, secundum quam omnia sunt vera.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 1.] Augustinus, 12. *Confess.* c. 25. *Si ambo, inquit, videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse, quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te,*



*nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis supra mentem Deus est; igitur per primam veritatem omnia sunt vera, atque in illa, et per illam apparent, atque deprehenduntur esse vera.

3. PRAETEREA. [6. *Metaph.* q.3.n.1. — *De anima*, q.21. n.7.] Quoniam ens univoce dicitur de omnibus omnino entibus, recte omnia dicuntur et sunt entia, secundum unam entis rationem: sed etiam veritas habere debet conceptum unum univoce dictum de omnibus veris; cum sit entis passio cum illo convertibilis; ergo una est veritas, secundum quam omnia sunt vera.

4. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 1.] Deus est primum, et perfectissimum cognoscibilium omnium, atque verorum: *primum autem in quocumque genere est causa essendi aliis in illo genere*, ex 2. *Metaph.* text. c. 4., sicut primum calidum est causa caloris in omnibus aliis; ergo Deus est causa cognoscendi omnia alia ab ipso. Atqui omnia cognoscuntur et intelliguntur, quatenus per veritatem sese manifestant intellectui; ergo a prima veritate est, quod caetera sint vera. — *Confirmatur*: unumquodque sicut se habet ad *esse*, sic se habet ad veritatem, ex Philosopho, *loco statim citato*; sed nihil est ens per participationem, nisi ab ente imparticipato; igitur nec est verum nisi per veritatem imparticipatam, quae unica est.

CONTRA. [Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 2.] Ad Roman. 1. *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; ergo creata quaeque habent propriam intelligibilitatem et veritatem: alioquin haud possent intelligi, et manifestare se intellectui ex ipsis cognoscenti summam veritatem, quae sua luce inaccessibili superat omnem vim intellectus creati.

RESPONDEO. *hic est sententia talis*: quoniam veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum, manifeste veritas una logice dicitur de omnibus veris, sicut sanum dicitur de animali, et urina, et medicina. Nam licet sanitas sit intrinsece tantum in animali, ab ea tamen denominantur medicina sana, quatenus est illius effectiva, et urina in quantum est sanitatis significativa: ita et a veritate, quae intrinsece est in intellectu divino, denominantur caetera vera per conformitatem ad illum; igitur veritas, qua omnia sunt vera, quodammodo est una, et quodammodo multiplex, pro multiplicitate nimirum cognitorum in uno, vel diversis intellectibus creatis. Ac proinde licet plures sint essentiae, vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae. — *Contra*, si veritas in rebus sit dumtaxat extrinseca quaedam denominatio a veritate divini intellectus derivata; igitur veritas non erit passio entis realis; nam passio ex intrinseca ratione subiecti dimanans illud necessario consequitur ubicumque reperitur, intrinsecam subinde tribuens denominationem; *consequens* [Exp. lit. in *Metaph.* l. 4. n. 8.] frequenter negat Philosophus, et nominatim 4. *Metaph.* c. 1. et 2. *Metaph.* cap. 1., ubi diserte docet, ita res se habere ad veritatem, sicut ad *esse*. Ut igitur omnibus rebus, seu essentiam habentibus est intrinseca entis ratio, ita et veritas. — *Rursus*, veritas ita proportionatur enti, ut quemadmodum res se habent ad *esse* ita ad cognosci: quo perfectius ergo aliquid est ens, eo perfectiorem et intensiorem habet cognoscibilitatem.

tem; sed si entia praecise essent vera, seu cognoscibilia ab extrinseca denominatione veritatis divinae, omnia ex aequo viderentur vera; nam divinus intellectus aequaliter intelligit omnia, perfectiora et imperfectiora; ergo aequaliter omnia ab illo denominantur vera. Quod si haec denominatio extrinseca petatur ab intellectu creato, perinde est: quia eadem est intellectualitas intellectus respectu omnium, seu substantiae sint seu accidentia. Quod si intellectus plus intelligibilitatis inveniat in uno, quam in alio, profecto unumquodque est propria ac intrinseca intelligibilitate verum, et non per denominationem extrinsecam tantum. — *Deinde*, falsum putamus veritatem in rebus esse per conformitatem ad divinum intellectum, seu ad exemplaria in illo existentia; quia, ut dictum fuit *art. 1.*, haec veritatis ratio non congruit ipsi primo Principio, utique verissimo, quippe quod sit veritas ipsa per essentiam: nec item quibusdam intelligibilibus, quorum ab ita opinantibus negantur exemplaria in Deo: ergo etsi ultro concedamus, hac ratione, nempe per eam conformitatem ad ideas, inesse rebus effectibilibus veritatem, non tamen, quatenus veritas entis est passio; imo haec statuenda videtur in ratione sui manifestativa. Nam haec ratio consequitur omne ens, creatum et increatum, substantiam et accidens, ut *cit. art. 1.* extitit declaratum. — *Denique*, ad analogiam veritatis quod attinet, si intelligatur fundari, et concurrere cum conceptu univoco sicuti entium attributio ad primum ens, et stat cum univocatione, non refragamur. Sed [*Oxon. 4. d. 12. q. 1. n. 11. 16 et 17.*] id exemplo minus apto *declaratur*; quia sanitas omnino aequivoce dicitur de sanitate animalis, urina, et medicina; licet enim sanitas sit eadem, quae est in animali formaliter, et quae significatur per urinam; tamen *sanum* impositum ad denotandum habens sanitatem formaliter, et ut signum, est omnino aequivocum; quia in urina et in medicina non est aliqua forma absoluta, a qua dicantur sanae; esto sit in ipsis aliquod absolutum, super quod fundatur ratio signi, et effectivi sanitatis, propter quem exinde ordinem ad sanitatem, extenditur ad ipsa nomen *sanum*, aequivoce tamen. (*De his actum, q. 13. art. 10.*) — Quod vero unus sit veritatis conceptus, prout est entis passio, suadetur iis omnibus, quibus probatur unica ratio subiecti ipsius, de quo actum supra, *q. 4. art. 3. et q. 13. art. 5.* Et quidem esse sui manifestativum intellectui potenti eam manifestationem cognoscere, unum omnino conceptum dicit respectu omnium intelligibilium, etsi gradus deinde habeat iuxta maiorem, et minorem entium perfectionem essendi, quia tantumdem unumquodque est intelligibile, quantum habet entitatis. Sed si perfectio entis est bonitas ipsius, qui fieri potest ut verum sit prius bono, cum ex bonitate sit intelligibilitas, et vis se manifestandi maior et minor? *Responsio*: hoc probat de bonitate essentiali, non de ea quae est entis passio; quod si haec et illa coincident in eamdem rationem conceptibilem, hoc est quod dicebatur supra *art. 4.*, scilicet, eas entis passionibus aliter esse dispositas ex natura earum, ac a nobis intelligantur et declarentur.

*Est ergo dicendum*, [*Quodlib. q. 14. n. 14.*] unumquodque verorum esse tale propria sibi intrinseca ac proportionata veritate, secundum gradum essendi, et non veritate divina, nisi secundum participationem et effectivam causalitatem; sicuti in simili dictum fuit de bonitate, *q. 6. art. 4.* Nam veritas prima et infinita nullum ordinem naturalem dicit ad intellectum creatum: quia accipiendo motionem extensive et improprie, omnino

primum mobile motione naturali est intellectus divinus, et primum illius motivum essentia infinita, quae est prima veritas, primumque intelligibile; non ergo est haec veritas a nobis intelligibilis virtute causarum naturaliter ad nostram cognitionem agentium: sed si intelligatur, id profecto erit non ex principio naturali, sed libero. Cum [Oxon. 1. d. 3. q. 3. n. 5.] igitur virtute intellectus agentis complura obiecta, imo omnia finita, sint nobis naturaliter intelligibilia, modo non includant ordinem essentialem ad terminum infinitum, evidens est quaecumque cognoscimus, atque intelligere possumus, non esse intelligibilia, seu sui manifestativa, et vera per veritatem increata, quasi ex eius motione et ipsam, et caetera intelligeremus; imo finita movent intellectum nostrum propria virtute; ergo propria pollent intelligibilitate et veritate. Et [ib. n. 26.] quamvis hanc movendi, vel se utcumque intellectui manifestandi vim non haberent, nisi per rationem veritatis primae et imparticipatae, sicuti nec esse possent, nisi per rationem entis a se, quod est Principium primum; non propterea tamen intelligibilia sunt, aut cognoscuntur per illam veritatem, sed per propriam, ipsisque intrinsecus inhaerentem, ac proportionatam: sicuti nec sunt formaliter per rationem essendi imparticipatam, sed per propriam naturam, ab illo acceptam. Quamvis igitur ad participatam entitatem sequatur necessario par cognoscibilitas, nempe participata, ac entitati commensurata, per Veritatem primam, et intelligibile imparticipatum; non tamen habent cognosci per cognoscibile imparticipatum, ut cognitum; sed tantum ut per causam dantem sibi *esse*. Porro [Oxon. 1. d. 1. q. 4. n. 17.] cuius virtute ut efficientis est aliquid intellectum et cognitum, non oportet illud pariter esse scitum et cognitum; sicut illud, quod est efficiens alicuius obiecti visibilis, non oportet esse visum; non enim necesse est, ut prius videatur Deus oculo corporali, propterea quod quis intuetur colorem qui est quaedam participatio Dei, ut causae efficientis. Quamvis igitur omnia vera sint talia per participationem Veritatis increatae, attamen non sunt formaliter et intrinsece vera per illam, sed per propriam et proportionatam veritatem, pro ratione scilicet entitatis, ipsis ab illa communicatam et participatam. Restat igitur, ut eo tantum sensu vera dicantur omnia una veritate, quatenus unus veritatis conceptus, prout est entis passio, in omnibus veris reperitur sub univoca ratione; quemadmodum et ens reale, ad quod talis proprietas consequitur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 18. et 19.] eatenus lux increata est principium primum speculabile, quatenus divinus intellectus, qui est summa et increata lux, dat esse primum intelligibile, et distinctum omnibus obiectis secundariis divinae sapientiae, in quibus id esse habentibus relucet omnes veritates necessariae, quae sunt de illis, in tantum ut intellectus videns illa, intelligat quoque omnes illorum necessarias veritates. Nihil ergo potest esse verum nisi per veritatem lucis increatae, quia ea lux est, quae dat primum *esse* intelligibile omnibus veritatibus necessariis. Verumtamen proxima causa movendi ad intelligendum hanc veritatem: *totum est maius sui parte*, non est lux increata, nec in illa videtur, nisi sicut in obiecto remoto, quod qui cognoscit, intelligit illa, quorum est principium, et causa *secundum quid*; sed causatur illa veritas ab extremis apprehensis, habentibus respective rationem totius et partis; licet ista obiecta moveant virtute primae veritatis, quae est intellectus divinus, a quo primum sunt producta in *esse* intel-

ligibili, et virtute cuius etiam movent actualiter, ut sunt in *esse* realis existentiae, intellectum creatum. Sed ex his non sequitur, quae intelliguntur non habere propriam et intrinsecam veritatem tamquam sequelam *esse* intelligibilis accepti per actum intellectus divini. Et *cum arguitur* de bonitate; quia omne aliud bonum est quaedam participatio ultimi finis; est *responsio* ex dictis *in solutione*. Verum [*Oxon.* 1. d. 1. q. 4. n. 2.] est enim, omnia esse bona participatione ultimi finis, ut efficientis; sed non participatione eius, ut primi obiecti, propter quod volitum, amentur et alia; sicut enim non oportet volentem aliquod bonum, actu referre ad Deum amatum, qui est ultimus finis, et primum appetibile, ita nec particularia bona sunt talia bonitate ultimi finis formaliter, sed tantum effective. Huc faciunt dicta *art. 4. quaest. 6. cit.*

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 18 et 19.] ex proxime dictis; concedo enim vera omnia, quae apprehenduntur, videri in incommutabili veritate intellectus divini, quatenus videntur ut in continente obiectum proximum, vel sicut in eo, virtute cuius obiectum proximum movet; et tametsi non videatur lux increata et incommutabilis, intelliguntur tamen illae veritates per motionem obiectorum, quibus dat *esse* intelligibile intellectus divinus. Et quoniam id *esse* non est nisi *secundum quid*, et operationem realem oportet esse a causa habente *esse* reale, his obiectis secundariis intellectus divini non competit movere intellectum creatum, nisi virtute illius intellectus, per cuius operationem accipiunt *esse* secundum quid. Videntur igitur vera necessaria in incommutabili veritate, ut in continente obiectum proximum eorum, et sicut in eo, cuius virtute movet ad percipiendas eas complexiones, quae ex natura ipsorum extremorum necessario consequuntur.

AD TERTIUM est responsio ex dictis *in solutione*. Primum [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. n. 26.] enim intelligibile est causa essendi omnibus, non formalis, sed effectiva, quae non necessario cognoscitur et intelligitur ex eo quod effectus moveat intellectum ad cognitionem sui. Unde tantum potest inferri, ens participatum cognosci non posse, nisi sit ab ente imparticipato: sed ex eo non est inferendum; ergo non possunt cognosci nisi per primam veritatem cognitam, a qua sunt vera. Sunt enim vera per illam effective, non formaliter, ut dictum est. — *Ad confirmationem* respondeo, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 30.] dictum Philosophi esse verum de cognoscibilitate rei ex parte sui; at non oportere rem, uti se habet ad intelligibilitatem, ita se habere ad cognosci; nisi sit sermo de intellectu, qui respicit intelligibilia omnia secundum gradum proprium intelligibilitatis eorum, qualis non est creatus intellectus. Quare etsi prima veritas sit maxime cognoscibilis in se; non est tamen necessario cognita, quum alia ab illa intelliguntur, ab intellectu creato.

## ARTICULUS VII.

### UTRUM VERITAS CREATA SIT AETERNA.

*Doctor, Oxon.* 1. d. 3. q. 4. — d. 36. — *S. Thom.* 1. p. q. 16. a. 7.

Videtur veritas creata esse aeterna. Nam [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 18.] veritatis omnis creatae principium est intellectus divinus dando *esse* intelligibile omnibus extremis necessariarum veritatum: sed intellectus divinus



est aeternus, ac necessario causans omnium intelligibilium; ergo pariter et veritates illae erunt aeternae.

2. PRAETEREA. [*Collat.* 33. n. 1.] Omni exemplari in actu correspondet exemplatum in actu: sed Deus est causa exemplaris aeterna in actu omnium intelligibilium veritatum; nam producit in *esse* intelligibili omnia in quibus fundantur illae veritates; ergo et ipsae erunt aeternae ut et causa earum: nam relativum postulat correlativum in actu; exemplar autem refertur ad exemplatum.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 36. n. 7.] Veritas creata (ut scilicet distinguitur a veritate quae est per essentiam) fundatur in vero *esse* reali: sed tale *esse* est aeternum; ergo et ipsa veritas est aeterna; quippe quae necessario consequatur illud *esse*. *Probatio maioris*: omne fundamentum relationis, ut tale, est necessario secundum illud *esse* per quod fundat relationem: sed lapis secundum verum *esse* essentiae fundat relationem aeternam ad Deum, ut scientem in aeternitate; ergo lapis in aeternitate est secundum illud *esse*. *Probatior minor*; nam lapis secundum id *esse* fundat relationem ad Deum, ut scientem, secundum quod, ut obiectum, cognoscitur a Deo: intelligitur autem a Deo verissime sub ratione essentiae, et non sub ratione aliqua diminuta, vel secundum *esse* rationis: cum prima Dei intellectio, ut praecise ad creaturas terminatur, non sit reflexiva; igitur veritates omnes creatae sunt aeternae. — *Probatior etiam aliter ultima minor*: prima rerum productio non est tantum alicuius relationis; quia relatio non est nisi in absoluto; ergo cum Deus producat omnes creaturas in *esse* intelligibili, terminatur actus intellectus ad absolutum *esse* rerum productarum, in quo *esse* fundatur relatio ad producentem, sive ad intelligens, quia producit per intellectionem; illud autem aeternum *esse* consequitur veritas creata; ergo est aeterna.

4. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 6. n. 13.] Aeternum est, quod caret principio et fine et omni mutabilitate, Richar. 2. *De Trinit.* cap. 9: eiusmodi est veritas, ut comparatur ad omnem intellectum; ergo aeterna. *Probatior minoris*: si veritatis sit principium, adeo ut pro aliquo signo veritas non sit; igitur tunc verum erit, nullam veritatem esse; et ita pariter si veritati praescribatur finis, aut dicatur esse subiecta mutationi; cum igitur ex suo opposito sequatur veritatem semper esse, profecto veritas est aeterna.

CONTRA. Ex dictis. q. 10. *art.* 3. aeternitas ita est Deo propria, ut impossibile sit alteri ab ipso communicari; igitur creata veritas esse nequit aeterna.

RESPONDEO dicendum, creatam veritatem aeternam nec esse nec dici posse; quamvis [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 18. et seqq.] enim ex hoc quod omnia intelligibilia accipiant *esse* necessarium et incommutabile per actum intellectus divini, et per hoc omnes veritates necessariae intelligantur in illis obiectis esse conformes illarum exemplari, intellectui scilicet divino eas exprimenti: propterea quod tamen aeternitas est conditio existentis, atque veritates ibi relucentes non habeant existentiam nisi *secundum quid*, aeternae minime dici possunt. Siquidem non maior nec perfectior eis competere potest existentia, ab illa, quam habent obiecta, de quibus sunt. Ea autem sicuti habent *esse*, ita et existentiam: *esse* autem illud est dumtaxat intelligibile, quale nempe possunt accipere ab intellectu divino; ergo et parem existentiam ipsis competere necesse est, nempe existentiam congruentem *esse* intelligibili, quod est alterius omnino rationis ab omni *esse*

reale, quod *esse* largitur creaturis causa libere et contingenter operans. Nec [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 19. et 20.] intellectus operatio ad reale *esse* extendi potest; quia tunc, cum necessario sit operans, prima rerum causa necessario daret *esse* aliis a se, quod est impossibile; sicuti fieri non potest, ut infinitum necessario coexigat, et dicat habitudinem ad terminum finitum; tunc enim magis necessarium ad sui *esse* coexigeret minus necessarium, et ad defectum finiti sequeretur nec superfuturum ipsum infinitum, atque ita ex minus impossibili sequeretur maius impossibile; quae sunt admodum ab omni lumine naturali intellectus, et ab omni veritate aliena. Creata igitur quaecumque veritas, quatenus nimirum versatur et est formaliter de iis, quae sunt alia a Deitate, quamvis eius principium sit actus intellectus divini, cuncta et infinita in aeternitate intelligentis, nec est, nec dici subinde potest aeterna; quia [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 18.] *esse* quod obiective habet per intelligentiam infinitam, est incapax aeternitatis, quae est sequela entis infiniti, ac proinde necessarii, et a se, et ideo carens principio et fine, ac ex se longissime semotum ab omni mutatione et mutabilitate. Veritati autem creatae nequaquam quidquam tale inest ex sui natura et ratione; nam praeter quam quod extrema talis veritatis non habent *esse* nisi secundum quid, ut dictum est, ipsa non ex se, sed ab intellectus divini necessitate et immutabilitate, habet semper eodem modo se habere, atque ita semper fuisse, et fore. Accedit etiam, quod ratio aeternitatis, *q. 10. art. 1.* declarata, nullo modo adaptari potest veritati creatae; ergo non est aeterna.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 18.] ex eo aliud non concludi, nisi quod dictum fuit *in solutione*, nimirum veritatem creatam de necessariis esse aeternam *secundum quid*, pro ratione scilicet extremorum, de quibus est; iis nempe extremis, vel obiectis intellectus divini nequit competere quod est conditio realiter existentis, sicuti est aeternitas.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* 1. d. 36. n. 5.] minus recte attribui alium effectum causae exemplari distinctum ab effectu causae efficientis; nam causa exemplaris non est nisi quoddam efficiens. Genus enim causae efficientis dividitur in efficiens per intellectum sive propositum, et efficiens per naturam, ex 5. *Phys.* text. c. 46. Sicut igitur naturaliter produciens non est alia causa ab efficiente, ita nec exemplariter produciens; atque ita idem est effectum, et exemplariter productum alicuius intelligentis in quantum est intelligens, et in quantum exemplaris; ac proinde eadem proprietates, quae conveniunt producto per intellectum, insunt eidem ut exemplatum.

AD TERTIUM respondeo [*Oxon.* ib. n. 7. et seqq.] veritatem creatam, quatenus perpetua est, fundari in *esse* intelligibili, quod acceperunt omnia ab intellectu divino in aeternitate; illud autem *esse* intelligibile diminute tantum et secundum *quid* appellari debere *esse*. *Et cum probatur*, quia lapis secundum illud *esse* fundat relationem ad Deum, ut scientem verissime in aeternitate ipsum lapidem; est igitur verum et reale *esse*, quemadmodum et certissime scitur; *responsio*: utique fundamentum relationis est secundum illud *esse*, secundum quod fundat relationem, nisi relatio talis sit diminuens simpliciter *esse* fundamenti; uti evenit in casu: nam *esse* cognitum, vel exemplatum, est determinatio diminuens: at diminutum respectu diminuentis non est diminutum, sed respectu tertii, ad quod

comparatur ipsum sub determinatione diminvente. Exemplum: *Aethiops est albus secundum dentes*. Hic sane non diminuitur *album*, sed accipitur pro albo simpliciter respectu huius determinationis; at ut accipitur sub ea determinatione, dicitur de Aethiope tamquam diminutum. Haec igitur determinatio, *esse cognitum, aut exemplatum, aut esse in intellectione, aut in opinione* (haec enim omnia aequivalent), est determinatio diminuens. Nam etsi *esse* in se non sit diminutum, tamen ut comparatur ad tertium omnino diminuitur. Quippe *esse* Homeri simpliciter, est obiectum opinionis, sed idem *esse* ut in opinione est *esse* secundum quid; et ideo non sequitur: *Homerus est in opinione; ergo Homerus simpliciter est*, aut, *Homerus est existens in opinione; ergo simpliciter existit*. Sed est *fallacia secundum quid ad simpliciter*. Itaque comparando ad intellectionem divinam omne intelligibile, *lapis* simpliciter per illam attingitur, nedum secundum *esse* essentiae, sed etiam secundum *esse* existentiae; tamen ut sub tali comparatione omnino diminuitur. Non sane distrahitur, quasi nequeat stare *esse* simpliciter cum eo respectu; sed diminuitur, ita quod talis respectus sciti ad scientem non infert necessario suum determinabile, nempe lapidem *esse* ens simpliciter.

Et ratio realis horum est, quia prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam, et in ens in anima. Ens extra animam potest distinguui in actum, et potentiam, essentiae et existentiae: et quodcumque ex habentibus *esse* extra animam potest esse in anima, quod *esse* in anima aliud omnino est ab omni *esse* extra animam; et ideo de nullo ente, nec de aliquo *esse* sequitur: habet esse diminutum in anima: ergo habet *esse* simpliciter.

Cum secundo *probat* minor; concedo productionem rerum in *esse* intelligibili non esse relationis tantum, sed etiam fundamenti absoluti; non quidem secundum *esse* essentiae et existentiae, quod est *esse* simpliciter, quia hoc genus productionis est intellectui divino impossibilis; sed secundum *esse* diminutum et secundum quid, ut extitit declaratum. Est igitur id *esse* intelligibile alterius omnino rationis ab omni *esse* simpliciter; quamquam sit totale et adaequatum repraesentativum ipsius *esse* simpliciter, quod accipere possunt intellecta per actum divinae voluntatis; et ideo et *esse* intelligibili, et complexionibus necessariis de tali *esse*, dumtaxat aequivoce et secundum quid convenit aeternitas, quia non sub ea ratione, secundum quam est conditio aut modus realiter existentis.

AD QUARTUM [Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 1. et 8.] respondeo, tale argumentum urgeri non posse, nisi prout veritas consequitur res in tempore productas, quarum est verum proprietas; vel prout est in intellectu creato; nam respectu intellectus divini quaecumque vera, in aeternitate talia fuerunt, numquam subitura variationem. Cum itaque arguitur: *si nulla veritas est; ergo nullam veritatem esse est verum; Consequentia* est neganda; siquidem si nulla veritas est, ut puta nec veritas rei, nec in intellectu componente et dividente; quia in hypothesis nullus esset intellectus, tantum sequitur: *si nulla veritas est; ergo non est verum, aliquam veritatem esse*; quia nulla est: sed exinde praeterea inferre: *ergo verum est aliquam veritatem non esse* est *fallacia consequentis* a negativa habente duas causas veritatis ad affirmativam, quae est una illarum; sicut q. 2. art. 1. etiam annotatum fuit.

## ARTICULUS VIII.

## UTRUM VERITAS SIT IMMUTABILIS.

*Doctor, Oxon. 1. d. 3. q. 4. — S. Thom. 1. p. q. 16. a. 8.*

VIDETUR veritas esse omnino immutabilis. Nam [Op. 1. super *Perih.* q. 8. n. 3. — *Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 8.] complexionum necessarium veritas non pendet per se nisi ex necessaria connexione extremorum, seu illa sint in *esse* realis existentiae sive tantum in intellectu; semper enim est verum *totum esse maius sui parte*, quaecumque *esse* habeant totum, et partes eius. Sed si veritas illa foret mutabilis et variabilis, id profecto ex mutatione extremorum eveniret; ergo quandoquidem connexio ipsorum non oriatur a variabilitate extremorum, quae propter *esse* realis existentiae sunt mutationi subiecta, veritas est immutabilis.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. n. 13.] Etiam si omnia continue mutarentur, ut sensisse Heraclitum refert Aristoteles, 4. *Metaph.* text. c. 22., adhuc immutabiliter esset verum, omnia semper mutari, ut Philosophus Heraclito reponit. Sed quamvis illud falsum assumptum foret verum, adhuc veritas est immutabilis; et *probatur*; nam mutabilitas in obiecto non est ratio gignendi repraesentativum sui, sed natura ipsius obiecti, quod est mutabile; ergo exemplar repraesentat naturam per se; igitur si natura ut natura habet immutabilem habitudinem ad aliud, illud aliud per suum exemplar, et natura item per proprium exemplar repraesentantur, ut immutabiliter unita; igitur veritas de his obiectis, esto continue mutarentur, est immutabilis, ut invariabilis est unio naturae cum eo ad quod dicit immutabilem habitudinem.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. n. 13.] Quamvis repraesentativa obiectorum essent in se mutabilia, adhuc repraesentare possunt illa sub ratione immutabilis; ergo data quacumque mutabilitate et variatione in obiectis, semper est veritas immutabilis. *Probatio assumpti*: Essentia Dei sub ratione immutabilis repraesentatur intellectui per aliquod omnino mutabile, sive illud sit species sive actus: quod patet per simile, quia finitum potest repraesentare aliquid sub ratione infiniti; ergo veritas est immutabilis.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. n. 18. et 21.] Augustinus, 12. *De Trinit.* c. 14. *Manent*, inquit, *intelligibiles, incorporalesque rationes in temporalibus transeuntium, sine temporali transitu, stant utique intelligibiles, non sensibiles*. Et infra: *Manet quadrati corporis incorporalis, et incommutabilis ratio*. Hae autem rationes incommutabiles, et intelligibiles non aliud sunt, quam veritas suapte natura immutabilis; unde dicit, eas praesto esse mentis aspectibus, sicut visibilia, vel contrectabilia corporis sensibus. Et 4. *De Trinit.* c. 15. loquens de Philosophis, *Nonnulli eorum*, inquit, *potuerunt aciem mentis, ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte attingere*. Vult igitur expresse veritatem esse incommutabilem.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 3. n. 18.] Augustinus, 8. *De Trinit.* c. 2.: *Noli quaerere quid sit veritas, statim enim se opponunt caligines imaginum corporalium, et nubilae phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: Veritas*. Nam cum intellectus nequeat figere aciem in conceptu universali, nisi phantasia tendat in singulare, in quo ille includitur; difficulter admodum diutius sistit in universa-



lissimis conceptibus, utpote a singularibus remotissimi; ergo cogitur intellectus descendere ad hanc, et illam veritatem intuendum, tamquam magis in phantasmantibus relucentes; igitur [Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 22. et 23.] quemadmodum phantasmata adveniunt et abeunt, seque mutuo trudent, ita et veritates in illis relucentes, et per eadem intellectui perspectae; sunt igitur mutabiles, ut earum phantasmata. Huc spectat Augustini exemplum, 9. *De Trinit.* c. 6. de eo, qui in celsitudine montis constituto, desuper intuetur aerem purum et sincerum, inferius vero aerem nebulosum. Cum enim phantasmata rem repraesentent confuse, et per accidens, dum illa obversantur phantasiae, intellectus, quasi in valle positus tenebris, aereque nebuloso obsidetur; sed separatas ab illis rerum quidditates intelligit in conceptu per se et proprio, et sinceram contuetur veritatem. *Sed paucorum est* (inquit 12. *De Trinit.* c. 14.) *pervenire mentis acie ad rationes intelligibiles.*

RESPONDEO dicendum [Oxon. ib. n. 18. et 19.] respectu *intellectus divini* veritatem esse omnino immutabilem; at in ordine ad *creatum intellectum* subire mutationem, modo infra exponendo. *Declaratio:* nam omnia intelligibilia actu intellectus divini accipiunt *esse* intelligibile; atque ita intellectus ea omnia attingens, simul videt omnes necessarias veritates consequentes illa obiecta in tali *esse* intelligibili producta. Etenim eae, quia conformes suo exemplari, intellectui nimirum ea exprimenti per operationem productivam, sunt veritates; subinde aptae manifestare seipsas omni intellectui, eam manifestationem percipere potenti. Cum ergo earum principium productivum necessario ac immutabiliter eas producat, et ipsae immutabiles erunt; tantum enim ipsis repugnat ullam subire mutationem, quantum impossibile est intellectum infinitum non necessario immutari ab obiecto infinito, a quo pariter et movetur ad intelligenda, et dandum *esse* intelligibile omnibus, quae in divina essentia virtualiter continentur.

At quatenus veritas ad *intellectum creatum* comparatur, [ib. n. 14.] ipse intellectus potest intelligi bifariam mutabilis: *Primo* negative, ab ignorantia ad notitiam cuiuslibet obiecti, et vicissim a scientia ad ignorantiam. *Secundo* quasi a contrario in contrarium, ut a rectitudine ad deceptionem, et e converso. Quantum ad priorem attinet mutabilitatem, intellectus creatus circa quaecumque obiecta potest esse obnoxius mutationi, subireque varietatem, ut est evidens. Sed quoad posteriorem, circa prima principia de se nota, non potest mutari a rectitudine in deceptionem, stante ipsorum apprehensione terminorum; quia ii termini talem habent identitatem, ut alter necessario reliquum includat; ac propterea intellectus componens illos terminos, habet apud se necessariam causam conformitatis sui actus ad ipsos terminos, et subinde necessariam atque evidentem causam illius conformitatis sui actus ad ipsos terminos, et subinde necessariam atque evidentem causam illius conformitatis, atque ita eadem necessitate est sibi evidens talis conformitas; igitur stante eorundem compositione extremorum nequit intellectus mutari a rectitudine, seu a veritate eius complexionis, in deceptionem et falsitatem. Atque eodem modo repugnat subire hanc mutationem circa conclusiones illatas ex iis principiis de se notis. Nam [ib. n. 5.] certitudo conclusionis pendet a certitudine principiorum, et ab evidentia formae syllogismi perfecti, qui nullius alterius indiget, ut evidens appareat, ex 1. *Post.* text. c. 5.; igitur quicquid infertur ex principiis per se notis per formam syllogisticam est adeo evidens et manifestum,

ut incapax sit mutari in obliquitatem, aut falsitatem, aut esse omnino opinabile. Veritas igitur primorum principiorum, et conclusionum ex illis evidenter deductarum, est de se immutabilis; quamvis per accidens mutetur, quatenus nimirum primo generi mutationis creatus intellectus est necessario subiectus, qui non per seipsum, sed per actus a se realiter distinctos attingit obiecta, quae novit; atque ita est mutabilis ab ignorantia ad scientiam, et e converso a scientia ad ignorantiam cuiuslibet obiecti.

Ut vero intellectus creatus comparatur ad veritates complexionum contingentium, quia extrema harum complexionum non ex natura ipsarum habent connexionem, sed magis a causa extrinseca, ut quod *paries sit albus*, et eiusmodi; haec veritas in intellectu creato non est immutabilis. Cum [*Op. 2. sup. Perih. q. 1. n. 12.*] enim ipsa res sit mensura intellectus, atque haec veritas non sequatur rationem formalem extremorum, sed magis de se variabilis existat, pro libito causae extrinsecae unientis terminos, evidens est, propositiones contingentes esse veras, prout intellectus conformatur ipsis rebus; falsas vero si unius illorum a parte rei aliter se habeat ac intellectus apprehendat; haec igitur: *Socrates sedei*, vera est ipso sedente, falsa vero, si sedere desierit. Mutatur ergo oratio contingens de vera in falsam, et e converso, ad mutationem habitudinis extremorum eius; unde recte ait Aristoteles in Praedicam. cap. *De substantia*, ex eo quod res est, vel non est, oratio est vera, vel falsa. Veritates igitur contingentium enunciationum sunt mutabiles respectu intellectus creati pro mutatione rerum, de quibus sunt; quamquam ut comparantur ad scientiam divinam, sint immutabiles, ut *quaest. 14. art. 15.* extitit declaratum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 22.*] concedo veritatem necessariorum complexionum non pendere, nisi ex ratione formali extremorum, seu existant seu non existant: nempe a ratione illa quam acceperunt in aeternitate ab actu intellectus divini. Haec enim propositio, *omne totum est maius sui parte*, non est primo vera, ut ratio totius est in lapide, vel ligno, sed ut abstrahitur ab omnibus, quibus coniungitur per accidens; est igitur talis veritas simpliciter invariabilis respectu intellectus dantis *esse* primum intelligibile extremis ipsius; et item invariabilis intellectui apprehendenti terminos sub ea ratione qua habent necessariam connexionem; quamquam variari queat, et mutari, seu verius deficere et verti, per defectum actus intellectus quo attingitur; nequaquam tamen fieri potest, ut mutetur de vera in falsam, et e converso, stante apprehensione terminorum.

AD SECUNDUM et TERTIUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 5. et 7.*] directe probari per illa posse nos assequi sinceram veritatem de complexionibus necessariis, et conclusionibus inde deducendis, pro hoc statu, quod negasse Academicos constat ex *libris Augustini contra illos*, et Heraclitum, si Aristoteli credimus. Concedendum est ergo, [*ib. n. 13.*] hanc veritatem esse per se immutabilem; quia ratio formalis talium complexionum est necessaria, et parem praesefert habitudinem, ex actu intelligentiae divinae, a qua necessarium acceperunt *esse*, et ita immutabiliter; et proinde pariter, stante penes intellectum creatum ratione terminorum eius, est ei immutabilis, et nullo pacto convertibilis de vera in falsam, et e converso; quamquam per accidens subiiciantur mutationi, ut expositum est.

AD ULTIMUM, patet ex dictis; siquidem Augustinus in adductis, et consimilibus dictis, intelligit manere rationes intelligibiles et incommuta-

biles omnium necessariorum, [*Oxon. ib. n. 18 et 19.*] quatenus sunt obiecta secundaria intellectus divini, a quo accipientes *esse* intelligibile, una mutantur, et derivatur in ipsas et necessitas et incommutabilitas.

ARGUMENTUM *in oppositum* [*Oxon. ib.*] probat intellectum creatum posse mutari de scientia ad ignorantiam, et e converso, respectu utriusque obiecti, ut dictum est *in solutione*.

## QUAESTIO DECIMASEPTIMA,

DE FALSITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quaeritur de falsitate.

*Et circa hoc quaeruntur quatuor.*

1. Utrum falsitas sit in rebus. - 2. Utrum sit in sensu. - 3. Utrum sit in intellectu. - 4. De oppositione veri et falsi.

### ARTICULUS I.

UTRUM FALSITAS SIT IN REBUS.

*Doctor, 6. Metaph. q. 3. — S. Thom. 1. p. q. 17. a. 1.*

VIDETUR falsitas haud esse in rebus. Nam [*Op. 2. sup. Perih. q. 3. n. 1. — 6. Metaph. q. 3. n. 1.*] ex dictis, *quaest. praec. art. 3.* verum et ens ita convertuntur, et reciprocantur, ut quicquid est ens, sit oportet et verum, et quidem iuxta entitatis perfectionem: sed si in rebus reperiretur falsitas, exinde excluderetur veritas, nec cum ente converteretur; ergo ipsis in rebus nulla potest esse falsitas, si nullum est ens, quin sit et verum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 8. q. 2. n. 1.*] Omne quod est in rebus, est ex entis infiniti participatione; eo quod quicquid accipit aut accipere potest esse, sit iam praeacceptum, et virtualiter inclusum in ipso *esse* per essentiam: sed impossibile est falsitatem virtualiter contineri in eo quod est Veritas per essentiam, iuxta dicta *quaest. praeced. art. 5.*; ergo nec falsitas reperiri potest in rebus, quae de primo *esse* sunt, ac de summa veritate habent esse vera, secundum gradum quem participant entitatis.

3. PRAETEREA. [*Quodlib. q. 3. n. 2.*] *Hominem esse irrationalem*, falsum est et impossibile: sed impossibilia nihil sunt in re et in intellectu; ergo hoc genus falsitatis esse nequit in rebus; sed nec aliud genus, quod Aristoteles assignat 5. *Metaph. cap. De Falso*, nempe secundum apparentiam; nam verum est quaecumque apparent, aliquid veritatis habere in rebus, secundum quod et entia sunt.

4. PRAETEREA. [*6. Metaph. q. 3. n. 5. - Exp. lit. in Metaph. l. 6. c. 2. n. 32.*] Veritatem in rebus, *art. 1. quaest. praeced.*, diximus declarandam esse per aptitudinalem habitudinem manifestandi se intellectui, valenti eam manifestationem percipere: sed quaecumque res eam habet aptitudinem manifestandi se qualis est; ergo quaelibet falsa sunt intrinsece vera, nec ullam praeseferunt ex seipsis falsitatem; siquidem auricalchum est verum auricalchum, et homo pictus est vere talis, et non falsus; igitur nulla est falsitas in rebus, sed dumtaxat in falsa intellectus apprehensione.

CONTRA. Augustinus, *Soliloq. 2. c. 8. Nisi forte*, inquit, *id recte dici falsum, quod habeat aliquam verisimilitudinem, cum prorsus mihi nihil*

*aliud dignum falsi nomine occurrat; et c.9.: Video, tentatis, quantum potuimus, omnibus rebus, non remansisse, quod falsum iure dicatur, nisi aut quod se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit, et non est.* Ea autem verisimilitudo, et tendentia essendi, quamvis non sit, est in rebus. Nam auricalchum phantasiae imprimit similitudinem veri auri; et homo pictus non est verus homo, quamvis hominis speciem ostendat; est ergo falsitas in rebus.

RESPONDEO dicendum, esse falsitatem in rebus. *Declaratio:* [6. Met. q. 3. n. 7.] falsitas formaliter consistit in negatione identitatis cum eo, quod esse apparet; et materialiter in ipsa apparentia, et similitudine cum illo, quod esse videtur, et non est; nam homo pictus per se importat negationem identitatis cum homine vero; apparet tamen esse verus ob accidentia quaedam, similitudinem quamdam praeseferentia cum iis, quae sunt hominis veri accidentia. Falsum igitur dicit carentiam *talitatis*, quale apparet. Itaque non apparere quidpiam quale est non est principale, vel formale in significato falsitatis; quia tunc si quid esset, et sine omni apparentia, falsum esset: nec item apparere quale non est, per se et primo importatur in falsitate; quia tunc falsitas non foret privatio, sed formaliter positio. Falsum igitur materialiter dicit apparere, et formaliter carere talitate, quale videtur. Et quidem non intelligendo per talitatem, similitudinem; nam nihil est simile sibi, et ita per oppositam rationem nihil esset verum: similiter si Socrates appareret Plato, Socrates esset verus Plato, quia tunc appareret talis, qualis est; hoc est, similis, quia Socrates est Platoni similis; igitur per *tale, quale* apprehenditur, est intelligenda identitas, nempe identitatis negatio. Verum est enim, Socratem esse talem, qualis est, licet et simile dicatur tale, quale est; igitur falsum est, quod caret identitate ad id quod esse apparet, ac subinde *falsitas est ipsa non identitas entis, ut manifestati ad ens, ut declarans, sive apparens*. Quemadmodum [ib. n. 5. seqq. Expos. lit. in Met. l. 5. n. 156. - Op. 2. sup. Periherm. q. 3. n. 3. - De primo princ. c. 4. n. 37.] ergo propterea quod omne ens natum est se intellectui manifestare quale est, recte dicimus esse veritatem in rebus; ita quoniam res aptae sunt apparere et videri aliter ac sint, propter verisimilitudinem et convenientiam apparentem in accidentibus, erit falsitas in rebus veritati opposita; et quamvis eiusmodi falsitas stet cum veritate transcendentali (auricalchum enim licet falsum aurum, est tamen verum auricalchum), ac proinde non excludat veritatem entis, in quo fundatur ex consimili apparentia; tamen excludit et opponitur veritati illius, cuius similis nata est apparere, unde recte dicitur estque auricalchum, falsum aurum, et homo pictus, falsus homo. Unde evidens est, nullam esse in rebus falsitatem respectu intellectus, cui res non possunt aliter apparere, ac sint in seipsis ex natura ipsarum; atque is solus est intellectus divinus.

Et quamvis [Exp. lit. in Met. l. 5. n. 156.] Aristoteles, 5. Met. c. De Falso, duos modos falsitatis in rebus agnoscat; *primum* quidem in eo, quod non est, nec esse potest; iuxta quem modum omne impossibile est falsum; *secundum* autem in iis, quae sunt, inquit, *quidem entia, et apta nata sunt videri, aut non qualia sunt, aut quae non sunt, ut picturae, et somnia: haec namque sunt aliquid quidem, sed non quorum faciunt phantasia*: attamen posteriori hoc modo praesertim falsitas in rebus opponitur veritati, quae est passio entis; nam hoc genus falsitatis respicit, estque in rebus incomplexis, quas pariter consequuntur entis



passiones. Alia vero falsitas circa rerum complexionem vel compositionem contingit, quatenus mutuam praeseferunt impossibilitatem. Rursus prior modus attenditur circa res, quae simpliciter non sunt; posterior vero est in iis, quae utique sunt, sed non sunt *secundum quid*, quia non sunt quales, et quomodo apparent; est ergo is modus falsitatis in rebus oppositus veritati, quae ipsas res consequitur, quatenus entia sunt. Et sicuti veritas entis passio non est extrinseca quaedam denominatio, *ex art. 6. quaest. praeced.*, ita et falsitas illi opposita intrinsecus inest, et consequitur res, quatenus aptitudinaliter aptae natae sunt apparere aliter ac sint in *esse* realis existentiae, ob accidentia (ut dictum est) consimilia, ex quibus probabilem intellectus potest efformare coniecturam, ac reipsa in suo iudicio falli, de qua re tamen *art. 2., et 3.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, utique omne ens, ut tale, verum esse transcendentali veritate: et secundum hoc nullum existere falsum, vel non verum ens. Verumtamen, [*Exp. lit. ib.*] quia res aptae natae sunt apparere et videri aliter ac sint, ut picturae, et somnia, et alia id genus: per hoc est falsitas in rebus, non excludens veritatem obiectorum, quae ita apta sunt apparere, sed veritatem eius, quod videtur esse, et non est; quatenus quod apparet non habet identitatem cum eo, quod putatur, vel existimari potest ob consimilia accidentia, ut explicatum est.

AD SECUNDUM dicendum [*6. Metaph. q. 3. n. 4 et 5.*] in eo quod est veritas per essentiam nullam, ne virtualiter quidem, contineri posse falsitatem; nec vicissim reperiri in rebus respectu intellectus omnia comprehendentis uti sunt; esse tamen falsitatem in rebus, non quia illa a prima causa sit, sed quoniam res productas sequitur quaedam aptitudo, secundum quam possunt videri secus ac sint in natura; quatenus ergo causata, et participantia primum esse, et primam veritatem, entia sunt, et bona et vera; sed secundum habitudinem se manifestandi intellectui creato, sub specie alterius, cuius aliquam ferunt convenientiam et similitudinem, est falsitas in ipsis rebus.

AD TERTIUM concedo [*Oxon. 1. d. 43. n. 2 et 5. — Exp. lit. ib.*] impossibilia nihil esse, et in intellectu et extra illum; at nihilominus ipsa consequi suapte natura repugnantiam quamdam, in eorundem natura fundatam, propter quam, ut mutuo sese respiciunt, falsum est, et impossibile unum esse, vel fieri aliud; adeoque hoc genus falsitatis esse in rebus. Et *cum arguitur* contra secundum modum, patet responsio ex dictis: etsi enim picturae umbrae revera sint tales in seipsis, natae sunt tamen inducere in deceptionem intellectum nequeuntem apprehendere omnia uti sunt; ac propterea recte dicitur *leo pictus, falsus leo*.

AD QUARTUM respondeo, utique unumquodque posse manifestare se ipsum intellectui quale est; ideoque et omne ens esse verum; at in hoc non statui, nec esse in rebus falsitatem: sed magis quia res ob quamdam similitudinem imaginis alterius rei, possunt inducere in deceptionem apprehendentem unam pro altera, quasi esset illa, cuius tamen cum ipsa nulla est identitas, nisi per quamdam similem apparentiam.

## ARTICULUS II.

## UTRUM IN SENSU SIT FALSITAS.

*Doctor, Oxon. I. d. 3. q. 4. — I. Metaph. q. 4.*

*S. Thom. I. p. q. 17. a. 2.*

VIDETUR nequaquam esse falsitas in sensu. Nam [*Oxon. 4. d. 49. q. 13. n. 3. — I. Metaph. q. 4. n. 2.*] eatenus esse potest in aliquo falsitas, quatenus est capax veritatis, quae est falsitati contraria, scilicet quia contraria nata sunt fieri circa idem, et subinde sibi succedere circa idem. Sed in sensu non est veritas, secundum Augustinum, 83. qq. I. q. 9., *Non est expectanda*, inquit, *sinceritas veritatis a sensibus corporeis*; ergo nec in ipsis est falsitas. Porro a sensibus corporeis non esse expectandam sinceram veritatem, *probat* Augustinus *primo* ex eo, quia omne sensibile est continue mutabile: sed de iis, quae subsunt mutationi sine ulla temporis intermissione, non est certa apprehensio sensitiva: quod enim non manet, percipi non potest; igitur non est in sensitiva apprehensione veritas, atque ita nec falsitas. *Probat secundo*: cum omnia sensibilia sentiantur per sensus, nequit sensus percipere, an ab obiecto vero patiat, vel ab illius similitudine dumtaxat: sed a nulla potentia apprehensiva est expectanda certa veritas, quae non potest discernere inter obiectum verum et falsum; ergo per sensitivam cognitionem non est veritas certa, et proinde nec in tali potentia est falsitas veritati opposita.

2. PRAETEREA. [*I. Metaph. ib. n. 13.*] Non contingit nos quidpiam intelligere, nisi ex sensibilibus, et nisi phantasia actu tendat in phantasmata, in quibus includuntur ea quae speculamur, et intellectu attingimus: sed si falsitas esset in sensibus, nihil certi exinde posset intellectus haurire, quod conduceret ad veritatem assequendam; ergo statuendo falsitatem in sensu, e medio tolleretur omnis certa cognitio et scientia; non est igitur falsitas ulla in sensu.

3. PRAETEREA. [*Oxon. I. d. 3. q. 6. n. 1.*] Species est naturale repraesentativum obiecti, a quocumque tandem potentiae imprimatur: sed sensatio est a potentia, et specie repraesentante sensibile, cuius est naturalis similitudo; ergo quacumque specie posita in sensu, est in illa sensatio, cuius est species naturale principium; igitur nulla esse potest in sensu falsitas; cum sensus specie habituatus sit naturalis causa eius, cuius species est repraesentativum naturale. Hinc Aristoteles, 2. *De Anima*, text. c. 63. diserte testatur, sensum non decipi circa proprium sensibile.

4. PRAETEREA. [*Exp. lit. in Metaph. l. 4. n. 76.*] 4. *Metaph.* text. c. 24. expresse dicit Philosophus, falsitatem non esse propriam sensui, sed phantasiae; ergo nulla falsitas est in sensu, de sententia Aristotelis.

CONTRA. [*De Anima*, q. 3. n. 3.] Augustinus, 2. *Soliloq.* c. 6. *Ergo apparet*, inquit, *nos in omnibus sensibus, sive aequalibus, sive in deterioribus rebus, aut similitudine lenocinante falli, aut etiam si non fallimur, suspendentes consensionem, seu differentiam dignoscentes, tamen eas res falsas nominare, quas verisimiles deprehendimus.* Est ergo frequenter falsitas in sensu.

RESPONDEO dicendum, [*De Anima*, q. 6. n. 6.] in sensu esse falsitatem. Porro sensuum triplex est obiectum: proprium, commune, et per accidens.

*Primum* est, quod per se et primo respicitur a sensu, ita ut repugnet attingi alio sensu; ut sonus ita est proprium obiectum auditus ut ab oculo attingi non possit, et color sic proprium visus ut sit imperceptibilis ab auditu; et sic de aliis. *Commune* vero quod a pluribus sensibus percipitur non primo, sed ratione obiectorum propriorum: haec autem obiecta communia ab Aristotele, 2. *De Anima*, text. c. 161. quinque enumerantur: scilicet, *motus, quies, numerus, figura, et magnitudo*. At sensibilia *per accidens* sunt quae nec per se, nec primo immutant sensus; ut substantiae materiales. Communia itaque sensibilia quasi media sunt inter sensibilia propria, et sensibilia *per accidens*. Nam haec communia non immutant per se sensus proprios, faciunt tamen ad differentiam immutationis; aliter enim immutat magnitudo parva et magna, et unum quam multa, et circulare item aliter ac triangulare, et quiescens quam motum: sed quia mediante sensibili proprio movent, ideo non faciunt ad substantiam immutationis sensus proprii; nam propriam non imprimunt speciem sensibus; per se tamen sentiuntur per modificationem specierum propriarum sensibilibus.

Verumtatem, [Op. 2. sup. *Perih.* q. 3. n. 3.] iuxta dicta *art. 2. quaest. praec.* sicuti veritas cognitionis est proprie in intellectu componente et dividente, propterea quod eo actu dumtaxat apprehenditur conformitas actus ad rem; ita et falsitas. Unde etsi intellectus simplex esse possit verus, cum est conformis rei apprehensae, ut mensuratum mensurae; non est tamen eo in actu eius veritatis, sive conformitatis apprehensio, ideo nec sibi proprie opponitur falsitas, sed ignorantia. Quia igitur sensus non est apprehensivus conformitatis sui actus ad sensibile quod attingit, profecto nec alia falsitas reperiri potest in sensu, nisi ea, quae proportionaliter correspondet intellectui simplici erranti in sua apprehensione, cum scilicet attingit sensibile aliter ac sit in re. — Descendendo nunc ad genera obiectorum sensus, circa sensibilia *per accidens* induci posse sensum in deceptionem et errorem, dubitari non potest. Nam [Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 18.] illa obiecta nec per se, nec primo sunt sensuum immutativa; quippe quae nec species sensibiles emittunt; unde si divinitus, vel aliqua arte, ovis, quoad extrinseca accidentia, mutaretur in lupum, ut lupus oculo appareret, profecto agnus ita fugeret, averteretur, atque horreret ovem praeseferentem inimici animalis externam formam et figuram, ac si ipsum lupum oculis cerneret. Est igitur circa idem obiectum *per accidens* deceptio in sensu apprehendente. — Consimiliter circa sensibilia *propria*, et *communis* sensum falli posse, [ib. q. 4. n. 11.] atque ita inducere intellectum in errorem, nisi aliunde rectificetur, ex eo constat, quia visus iudicat baculum, cuius una pars est in aqua, altera in aere, esse fractum, cum tamen aliter se habeat, et res minus apparens iudicatur, idest, apprehenditur minor, atque alterius figurae, quam sit; et breviter, quotiescumque obiectum non est in debita distantia, aut medium aliter est dispositum, ac sensatio recta postulet, aut in organo fit illusio, ut si actus esset in organo, non ab obiecto praesente; semper est falsitas in sensu, tam respectu proprii sensibilis, quam communis. Et ratione quidem distantiae sol et astra videntur esse parvae quantitatis, cum tamen sint molis ingentis; et turres longe distantes apparent rotundae, etsi quadratam habeant figuram: ratione item medii, radii transeuntes per vitrum viride eundem referunt colorem; infirmis denique aliquando, ob organum gustus alteratum, dulcia sunt amara; est igitur er-

ror, et falsitas in sensu ob multiplicem causam; quamvis hi errores ab intellectu haud difficulter deprehendantur, et corrigantur. Et [ib. n. 8.] quidem etsi omnes sensus errarent, vel quod plus facere videtur ad deceptionem, aliqui sensus errarent, et aliqui non; adhuc intellectui exploratissimum est, *omne totum esse maius sui parte, et album non esse nigrum*, et alia id genus. Nam sensus errantes, etsi falso ostendant intellectui terminos, quia tamen non sunt causae veritatis illius complexionis verae, sed dumtaxat praebent occasionem illos concipiendi per terminorum ostensionem; ex quibus undecumque accipiantur, imprimuntur intellectui rationes entis, et rei, cum errore sensuum stat veritas, in intellectu principiorum de se notorum, et conclusionum inde deductarum. — *Praeterea*, interdum unius sensus error corrigitur per alium non errantem, ut per tactum deprehendi potest, decipi oculum videntem in aqua baculum fractum; et insuper verius rectificatur per hanc propositionem quiescentem in anima, *nullum durius frangi ad tactum molli sibi cedentis*. — *Denique*, [ib. n. 11.] si sensibilia diversis sensibus eadem appareant, certa existimanda est talis sensatio per hanc propositionem: *quod evenit ut in pluribus ab aliquo, est effectus naturalis eius, si non sit causa libera*; cum igitur ab eodem obiecto est uniformis immutatio sensus, profecto, sensatio et species genita est effectus naturalis eius causae; et sensibile erit tale, quale natum est repraesentari per speciem genitam ab ipso, et tenendum subinde revera esse album, rubrum, calidum etc., tamquam commune sensuum iudicium. Quod si diversi sensus habeant diversa iudicia de aliquo sensibili, ut dictum est de baculo, qui in aqua videtur fractus, corrigitur per intellectum, cui est manifestum, quis sensus erret. Et cum visus iudicat semper solem esse quantitatis minoris ac revera sit, et ita de consimilibus, in his est certitudo, per propositionem quiescentem in anima certiore omni iudicio sensus, et per actus plurium sensuum concurrentes; nam intellectui perfectum est, *idem quantum applicatum quanto, omnino esse aequale sibi*; insuper idem quantum posse applicari viso propinquo et remoto, constat ex visu et tactu; ergo quantum visum, sive prope sive a longe, est aequale; igitur visus dicens hoc esse minus, errat. Item [ib. n. 12.] oculi error deprehenditur per hoc, quia ratio naturalis dictat, remotius agens debilius agere, cum sit finitae virtutis. Haec conclusio deducitur ex principiis per se notis, et ex actibus duorum sensuum cognoscentium ut in pluribus ita esse. Constat igitur sensus posse falli, et reipsa decipi circa sensibilia propria, et communia; et qualiter corrigantur illorum errores, vel alios per sensus non errantes, aut certe per intellectum, longe certiori, ac veriori iudicio pollentem, atque omni notitia possibili haberi per sensus evidentiori; nam sensus sicuti non sunt reflexivi, ita nec proprie iudicium proferunt de suis sensibilibus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [1. *Metaph.* q. 4. n. 12. et 23.] cuius vis stat in hoc: in sensibus non est veritas certa; ergo nec falsitas, vel deceptio; *respondeo*, utique ex sensibus corporeis non esse expectandam sinceram veritatem, uti est in intellectu. Siquidem cognitio intellectiva simpliciter certior est quacumque sensitiva; et quia illa de hac iudicat, et quia certitudo non est in apprehensione veri, nisi sciatur verum esse quod apprehenditur: solus autem intellectus reflectitur iudicando se apprehendere verum, at sensui id competere nequaquam potest: quod et tangitur ab Augustino in *secunda probatione*. Per sensum ergo non discernitur verum



a falso, non quia verum apprehendere nequeat, praesertim dum tendit in proprium sensibile, et seclusis impedimentis, ut dicetur infra; sed eo quod nequeat iudicium ferre super conformitate sui actus ad sensibile, et discernere verum a falso. Sensus praeterea numquam percipit immutabilitatem obiecti; etsi sentiat illud, quod immutabile est: non enim percipit nisi tantum obiectum, ut disponitur tunc, quando tendit in ipsum; atque ita non est certior de immutabili, quod sit immutabile, quam si continue mutaretur. Atque haec est expositio *primae probationis* Augustini; nam sensibilia respectu sensuum perinde se habent, ac si absque intermissione mutarentur, cum eorum immutabilitatis non sint perceptivi; etsi revera non ita mutabilia videantur. — Cum ergo dicit Augustinus, non esse expectandam a sensibus corporeis sinceram veritatem; respondeo [ib. n. 24.] in sensibus esse veritatem, cum citra omnem illusionem, tendunt in sensibilia in debita distantia constituta; etsi illam veritatem esse, et a falso distingui, sensus non percipiant. Potest etiam exponi, non esse a sensibus sinceram veritatem, tamquam a causa principali effectiva; exinde tamen veluti a causa occasionali acquiri ab intellectu sinceritatem veritatis et immutabilitatis. Et [ib. n. 23. — *Exp.* lit. etc. l. 4. n. 70. — *De Anima*, q. 2. n. 4. seqq.] cum probatur primo, quia sensibilia sine intermissione mutantur; Aristoteles, 4. *Metaph.* text. c. 22. et seqq. ex illa suppositione oppositum concludit; quia motus sensibilibus est per se sensibilis; igitur aliqua veritas potest haberi per sensum de sensibilibus continue motis; nam verum esset, ea sine intermissione moveri. Sed porro non ita moventur secundum omnia; sol enim non continue movetur secundum substantiam, neque secundum lucem, qua est sensibilis; igitur secundum aliquid sensibilibus cognoscibile est permanens, licet incessanter feratur; et ita de aliis; quod et tactum fuit *quaest. praec. art. 8.* Est igitur negandum sensibilia continue moveri, secundum omnia. Nec [1. *Metaph.* q. 3. n. 23.] taliter sane imprimunt species, ut per ipsa phantasmata deprehendi non possit, quando obiectum est praesens, et quando absens: quod praecipue est verum de sensu particulari, qui non conservat speciem in absentia sensibilis. Tamen est exponenda Augustini auctoritas, ut supra dictum fuit. — Ad [ib. n. 24.] secundam Augustini probationem dicendum, sensus non reflectere supra speciem, ideo nec discernere posse, utrum specie tantum informetur, an obiectum sit praesens, quod praesertim in phantasia habet locum. Sed et in sensu exteriori; quia secundum aliquos ex vehementi imaginatione, potest imprimi species in sensum imaginati; sed est alia virtus superior ipsa sensitiva, quae semper iudicat de bona et mala sensus dispositione.

AD SECUNDUM respondeo ex dictis; nam [1. *Metaph.* ib. n. 13.] stante errore et deceptione in sensu, potest sincera veritas principiorum et conclusionum ex his deductarum in intellectu reperiri; siquidem in his non dependet intellectus a sensu, tamquam a causa; sed dumtaxat ab illis occasionem accipit componendi prima principia, et deducendi ex illis conclusiones necessarias, etiamsi termini principiorum forent accepti a sensu errante. Nam [ib. n. 11.] si per somnium caeco nato imprimerentur species omnes colorum, etsi intellectualis apprehensio esset a sensu errante, quia a phantasia utente speciebus pro obiectis; tamen intellectus posset formare propositiones omnes de coloribus, ac si per oculos ex coloribus species illorum accepisset; itaque per immediatas devenire posset ad me-

diatas. Et breviter nullius simpliciter demonstrabilis notitia deficeret, sed tantum in cognitione propositionis alicuius deficeret, cuius connexio nequit per demonstrationem ostendi, sed dumtaxat per sensum cognosci; ac propterea quicquid a tali propositione dependeret, necessario esset ei ignotum; ex eo quod igitur error et falsitas est in sensibus, non sequitur reperiri non posse in intellectu sinceram veritatem.

AD TERTIUM respondeo, [*Exp. lit. etc. l. 4. n. 76. — Oxon. i. d. 3. q. 4. n. 15.*] sensum semper habere perfectam operationem circa sensibile proprium, si nihil ex necessario requisitis ad illam desit: sensus enim habitus specie proprii sensibilis causa est naturalis, ideo, caeteris concurrentibus, necessario exit in sensationem perfectam, et in ipso nullus est error, deceptio, et falsitas. Ea autem, quae oportet illi praesto esse, sunt recta organi dispositio, medium item ita affectum ut exinde sensibilis species nullam recipiat alterationem; et tandem debita distantia obiecti; nam alioquin haud gignet speciem sui, ut postulat perfecta sensatio, quod perspicuum est in iis quae longius ac oporteret videntur. Quodcumque ergo ex his tribus non concurrat, erit necessario in sensu deceptio et falsitas, ut *in solutione* extitit declaratum. Cum igitur dicit Aristoteles, sensum non errare circa proprium obiectum; vel intelligendus iuxta hanc declarationem, amotis scilicet impedimentis, vel certe id ipsum intellexisse existimandum est de proprio obiecto in genere, ut *ibidem* text. c. 161. exponit; et ita revera non errat oculus circa colorem, nec auris respectu soni; etsi interdum ex nimia obiecti distantia, nec habeat perfectam sensationem, qualem alias haberet, si debite sensibilia distarent; at interim circa sensibile commune, sensus splendidae subdatur falsitati.

AD QUARTUM respondeo, [*Exp. lit. etc. l. 4. n. 76.*] pro eo quod phantasia repraesentat obiectum etiam absens, facilius potest errare utendo specie pro obiecto, ut dictum est supra *ad secundum*; at sensui externo id competere nequit; ideo cognoscendo semper obiectum praesens, non errat, nisi impediatur aliquo ex praedictis modis.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM FALSITAS SIT IN INTELLECTU.

*Doctor. Op. 2. Periherm. q. 3. — 1. Metaph. q. 4. — 6. q. 3.*

*S. Thom. 1. p. q. 17. a. 3.*

VIDETUR falsitas nequaquam esse in intellectu. Nam [*Oxon. 3. d. 14. q. 1. n. 1.*] secundum Augustinum, 83. qq. q. 32, qui fallitur, intelligit rem aliter, quam illa res est: qui autem intelligit rem aliter ac in se sit, profecto non ipsam intelligit; igitur in intellectu operatione, qua quidpiam attingit, nulla est falsitas; alias non illud intelligeretur.

2. PRAETEREA. [*Op. 2. sup. Perih. q. 3. n. 1.*] 3. *De Anima*, text. c. 36. habetur, intellectum intelligentem *quod quid est*, semper esse rectum et verum, nec hic subesse ullam deceptionem; ergo non est falsitas in intellectu, secundum Aristotelem.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 11.*] In simplici intellectus apprehensione nulla est falsitas, ex dictis *art. 2. quaest. praec.*: sed neque in intellectu componente et dividente; ergo nulla esse potest falsitas in intellectu. *Probatio minoris*: intellectus necessario assentitur veris apprehen-

sis; nam ut necessario assentitur complexioni verae principiorum, et conclusionum ex illis deductarum, ita et necessario dissentitur falsae complexioni terminorum impossibilium, propter carentiam libertatis; ergo in compositione et divisione intellectus non est falsitas.

CONTRA. [*Op.2.sup. Perih. q.3. n.1.*] 6. *Metaph.* text. c. 8. vult Philosophus verum et falsum non extare in rebus, sicut bonum et malum, sed in intellectu, non omni, sed componente et dividente.

RESPONDEO dicendum revera quandoque intellectui componenti et dividenti falsitatem subesse. Et [*Op.2.sup. Perih. ib. n.3.*] quidem iuxta dicta in antecedentibus, et praesertim *art. 2. quaest. praec.*, etsi in simplici intellectus apprehensione possit esse conformitas ad rem intellectam, per quam intellectus est rectus et verus; ea nihilominus conformitas non nisi per intellectum iudicium ferentem super actus suos, et deprehendentem rebus conceptis conformari, reperiri non potest; atque hinc dicebamus, simplici intellectui ignorantiam, non falsitatem opponi, nisi fortasse per accidens, ut infra dicitur; cum nempe rationes in se falsae attinguntur non per iudicium, sed per simplicem apprehensionem. Et [*1. Metaph. q.4. n. 14.*] quidem non solum abest falsitas in prima intellectus operatione, cum terminos apprehendit per sensus non errantes; verum etiam incapax est falsitatis, esto sensum errantem sequatur; ita enim concipitur albedo, si visus apprehendit quidpiam esse album, quod est in re ipsa nigrum, sicuti si albedo conciperetur a sensu vere vidente album; nam satis est speciem albi repraesentativam obici intellectui, ad hoc ut prima illius operatione recte apprehendatur. At contra evenit in compositione et divisione, quia errat intellectus sequens sensum errantem, et phantasiam sibi phantasmata effingentem, in quibus vel non continentur rationes quae componuntur et dividuntur, vel aliter se habent ac intellectui sit persuasum, ostensum, sibi quae videatur videre: ut igitur in intellectu est veritas, cum componit et dividit secundum habitudinem rerum ad extra, ita est in eo falsitas, cum secus evenit. Etsi [*ib. n. 11.*] enim intellectus simplex rectus sit, atque ab ostensis sibi terminis etiam a sensu errante, veram habeat simplicium apprehensionem, ex quibus efformare potest propositiones universalissimas, (in quacumque enim apprehensione sensitiva imprimuntur intellectui ens, et res) et prima principia de se nota; atque ex his deducere conclusiones in ipsis contentas; et eiusmodi in complexionibus nulla esse queat falsitas; nihilominus sensu errante, ut phantasia, et intellectu ex illius ostensione per compositionem attribuentem aliquod praedicatum subiecto, aut per divisionem secernente, est omnino falsitas et error; quia hae complexiones non sunt conformes rebus ad extra, ut mensuratum est suae mensurae conforme. Quamvis igitur [*ib. 14.*] in intellectu non sit falsitas et error circa prima principia, nec circa conclusiones, quas ex illis infert principiis, est tamen in eo falsitas respectu aliarum conclusionum, de quibus aliam non habet notitiam, nisi ex sensu errante; ideoque per falsum iudicium attribuit aut removet praedicatum a subiecto; cum contra foret iudicandum, ut suae mensurae corresponderet mensuratum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 3. d. 14. q. 2. n. 5.*] syncategorema *aliter* posse determinare aut intellectionem, sive modum intelligendi, aut obiectum, et modum ipsius. Intelligendo *alietatem* afficere obiectum, in quod fertur intellectus, profecto non accidit tunc falsi-

tas, sed ignorantia; quia aliud est obiectum quod putatur, ab eo quod menti obiicitur. Si vero *to aliter* determinet ipsam intellectionem componentis, et dividensis, cum vera intellectione obiecti simplicis potest stare falsitas in falso affirmando, vel negando aliquid de ipso, praeunte phantasia errante, eo quod non ita se habeat res in seipsa, ut ab intellectu affirmatur vel negatur. Porro eatenus fallitur, estque falsitas in compositione, et divisione, quia latet eum connexio praedicati cum subiecto: ideoque putat hanc esse illius habitudinis causam, quae tamen non est; at totius processus falsitatis origo, principium, et causa est similitudo accidentium externorum, ex qua decepta phantasia, trahit in errorem intellectum componentem, atque dividentem.

AD SECUNDUM respondeo, [*Exp. lit. in Metaph. l. 9. n. 57 — 6. Metaph. q. 3. n. 6.*] dictum Philosophi, intellectum circa *quodquid est* semper verum esse, ut sensus respectu proprii sensibilis, debere intelligi: cum tendit, et attingit conceptum simpliciter simplicem, irresolubilem nimirum in alios conceptus. Nam intellectus simplex (ut tactum quoque fuit *quaest. praec. art. 2.*) circa conceptum non simpliciter simplicem, licet esse nequeat formaliter falsus, potest tamen esse virtualiter talis, apprehendendo scilicet aliquid sub determinatione sibi non conveniente. Unde 5. *Metaph. cap. De Falso* dicitur: est aliqua ratio in se falsa, non solum de aliquo falso; et tamen ratio in se falsa simplici apprehensione intelligibilis est; quamvis non sit ei *quid*, nisi *quid nominis*. Cum igitur Aristoteles, 9. *Metaph. text. c. 22.* dicit, in eo distingui intelligentiam simplicium et compositorum, quod circa *quid* compositorum cadit deceptio per accidens, quae nulla prorsus esse potest circa *quid* simplicium; est id dictum intelligendum iuxta praefatam explicationem; quia enim falsitas et deceptio complexae veritati opponitur, non vero incomplexae et simplici intellectui; circa *quid* compositorum cadit deceptio per accidens, quia scilicet compositum natum est facere conceptum non simpliciter simplicem, in quo proinde contingere potest falsitas virtualiter. *Aliis* videtur aliter esse exponendum *to per accidens*, nimirum intellectum decipi per accidens circa *quodquid* compositorum, propterea quod intellectus vel definitionem unius attribuat alteri, ut si per circuli definitionem exprimeretur hominis essentia; vel componendo partes definitionis, alias impossibiles: quae sane accidere nequent circa *quodquid est* simplicium; atque ita intellectus respectu horum ne quidem per accidens est falsus, sed aut est sciens, aut ignorans. *Contra*, [*Exp. lit. in Metaph. l. 6. n. 6.*] etiam intellectu simplici potest attribui *quodquid est* incomplexi, alteri, cuius est aliud *quodquid est*; igitur et in ipso pariter esset deceptio et falsitas per accidens, si ob talem attributionem talis dicatur intellectus circa *quodquid est* compositorum. Haec igitur expositio non est probanda.

AD TERTIUM concedo, [*1. Metaph. q. 4. et 11. - 6. q. 3. n. 10.*] intellectui non subesse falsitatem, cum prima principia ex se nota attingit, atque conclusiones necessarias ex illis deducit, ut extitit declaratum *in solutione*: tunc enim habet necessariam causam assentiendi, aut dissentendi, ob evidentem connexionem, sive repugnantiam extremorum; in his ergo non contingit deceptio et error. Sed quoniam alias non adeo notas inferendo conclusiones, non est sibi perspectum, ut oporteret, qua habitudine sint connexa cum principiis, et inter sese extrema earum propositionum, ideo subditur errori et deceptioni, affirmans aliquid de aliquo, quorum non est



connexio ex natura rei, et contra removens quaedam alia, quae essent potius de subiectis affirmanda.

## ARTICULUS IV.

### UTRUM VERUM ET FALSUM SINT CONTRARIA.

*Doct. 6. Metaph. q. 3. — S. Thom. 1. p. q. 17. a. 4.*

VIDENTUR verum et falsum esse contraria ac contrarie opponi: nam Philosophus 2. *Perih. cap. ult.*; vult, et ponit falsam opinionem esse verae contrariam; igitur veritas et falsitas contrarie opponuntur.

2. PRAETEREA. Falsum est ex eo quod est, 4. *Metaph. text. c. 27.*: sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam; igitur oppositione contraria opponuntur; nam contrarium et aliquid ponit, et subiectum determinat, uti evenit in rationibus veri, et falsi.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 6.*] Veritas ita opponitur falsitati, ut bonitas malitiei: atqui malitia, et pravitas privative, et contrarie opponitur bonitati; ergo pariter et falsitas privative veritati contrariatur. *Probatio minoris*; nam malitia aliud non est, quam privatio bonitatis; ergo et falsitas est privatio veritatis.

4. PRAETEREA. [*Op. 2. sup. Perih. q. 3. n. 2. et 3. — 6. Metaph. q. 3. n. 7.*] Ex dictis *art. praec. et art. 2. quaest. praec.*, est veritas in intellectu cum conformatur in intelligendo obiectis quae attingit, seu simplici apprehensione, seu componendo, et dividendo; contra vero falsitas cum est difformitas actus intelligendi cum rebus, de quibus fert iudicium, componendo et dividendo: sed difformitas aliud non est quam carentia conformitatis; ergo falsitas est conformitatis privatio, ac per consequens veritati privative opposita.

5. PRAETEREA. Juxta dicta *art. 1.*, falsa sunt omnia impossibilia, quicquid nimirum impossibile est esse: sed impossibile dicit negationem simpliciter; ergo hoc genus falsitatis contradictorie veritati opponitur, ut absoluta negatio positioni.

CONTRA. [*Exp. lit. in Metaph. l. 5. n. 156.*] Quoniam in rebus est verisimilitudo quaedam apta nata inducere in errorem, et decipere apprehendentem, quum indicat unum esse aliud ob accidentalem convenientiam cum re vera, dictum fuit *art. 1.* esse falsitatem in rebus: illa autem verisimilitudo formaliter non est positio aliqua, sed carentia, ut ibi extitit declaratum; ergo prout veritati transcendentali in rebus opponitur falsitas, non contrarie, sed privative opponitur.

RESPONDEO dicendum [6. *Metaph. q. 3. n. 6. et seqq.*] falsitatem, prout in rebus existit, non contrarie, sed privative vel contradictorie veritati opponi; at quatenus est in intellectu componente, et dividente, iuxta declarata *art. praec.*, contrarie esse veritati oppositam. *Declaratio*: etenim falsitas rerum formaliter consistit in negatione identitatis cum eo quod esse apparet; et materialiter in ipsa verisimilitudinis apparentia; adeo ut falsum materialiter referat apparentiam seu convenientiam in accidentibus extrinsecis cum alio; per se vero, et formaliter carentiam talitatis, secundum quod esse videtur, ut *art. 1.* pluribus extitit declaratum; igitur falsitas rerum privative dumtaxat veritati opponitur, cum formaliter sit

negatio identitatis, et carentia quaedam veritatis essendi id quod apparet esse; igitur non est hic contraria oppositio, quae postulat extrema positiva, sed privativa, vel contradictoria, quatenus alterum extremorum est positivum, reliquum negatio absoluta, et extra genus, vel negatio in subiecto; atque ita accedens ad rationem privationis, ut proinde non immerito haec oppositio appellari queat negativa. *Deinde*, si falsitas rerum formaliter sit quaedam positio, formaliter quoque ipsi inesset ratio veritatis, ut caeteris positivis: id autem non videtur rationabile, idem nempe positivum esse formaliter verum et falsum. Quamvis enim aurichalcum sit verum aurichalcum, et falsum aurum, tamen est falsum quia formaliter dicit carentiam auri, cuius refert formam apparenter, et non vere; nec est falsum per positionem, ut est verum per positivam veritatem. — Quod vero inter [*Metaph.* q.3.n.6.—*Exp.* lit. in *Metaph.* l.9.n.55. et seqq.—*Oxon.* 4.d.8.q.2. n. 23.] veritatem complexam in intellectu componente et dividente, et illi oppositam falsitatem contraria versetur oppositio, *declaratur*: propositionem esse veram, aliud non est, quam esse conformem rei conceptae; falsam vero contra difformem; ex eo enim *quod res est, vel non est, est oratio vera, vel falsa*; *De Praedicament.* cap. *De substantia*. Et licet id non verificetur, nisi in materia contingenti; ex hoc tamen evidenter verificatur de propositionibus in qualibet materia efformatis. Veritas ergo propositionis est relatio accidentalis, quia potest inesse et non inesse, sicut potest esse conformis et difformis; fundamentum autem eius relationis est ipsa propositio obiectiva, quae proinde prior est naturaliter relatione veritatis in ipsa fundata. Est [*Oxon.* 1. d. 19. q. 1. n. 2. et 3. — 5. *Metaph.* q. 12. n. 7.] igitur veritas in repraesentando relatio conformitatis, qua intellectus intentionaliter evadit similis rei cognitae, sicut imago est similis Caesari, non in essendo, sed repraesentative; ergo falsitas cognitionis non est aliud quam difformitas seu dissimilitudo propositionis efformatae ad rem expressam, ut cum dico: *Socrates sedet*, ipso stante; igitur falsitas haec est quid positivum, relatio scilicet dissimilitudinis et difformitatis, ut veritas conformitatis: sicut enim primi modi relationes fundantur super unum, ita et super multa; ad ea ergo quae sunt fundamentaliter multa sequitur relatio dissimilitudinis; ac proinde falsitas aut erit talis relatio aut quivis respectus super multa fundatus, non erit nisi negatio relationis fundatae super *unum*. Est igitur inter veritatem et falsitatem cognitionis contraria oppositio, sicuti inter rationes positivas natas fieri circa idem, et quarum una est alterius exclusiva; quamquam in propositionibus necessario veris, aut falsis, alterutrum necessario insit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo Philosophum esse intelligendum de veritate et falsitate quae est in cognoscendo et repraesentando, quas inter, concedendum est versari contrariam oppositionem.

AD SECUNDUM, quod procedit contra primam partem solutionis de falsitate in rebus, respondeo, hoc quod est falsum, importare apprehensionem rei non adaequate, formaliter, aliud non esse, quam carentiam identitatis ad illud, quod esse videtur et apparet; cum autem ea carentia in certo ac determinato subiecto sit et opponatur veritati, non eius, in quo est apparentia, sed illius cuius simile natum est apparere, profecto potius privative dicenda est opponi veritati, quam alia quavis oppositione.

AD TERTIUM dicendum est concludere iuxta statim dicta, scilicet de

falsitate prout est in rebus; non vero de falsitate cognitionis et in repraesentando.

AD QUARTUM respondeo falsitatem in cognoscendo esse difformitatem quidem et dissimilitudinem, sed nequaquam carentiam conformitatis, sed positivum respectum, fundatum super multa: uti haec veritas propositionis est accidens falsitati contrarium. Quod si falsitatis respectus censendus esset pro formali carentia conformitatis, pariter et dissimilitudo omnis posset affirmari carentia similitudinis pro formali.

AD QUINTUM concedo, illud genus falsitatis contradictorie opponi veritati, quam excludit: sed tamen falsitatem, quam diximus privative contrariari veritati transcendentali, non esse eiusmodi absolutam negationem extra genus, sed negationem in subiectis determinatis, quae nempe apta nata sunt gignere in sensum, ac intellectum probabilem verisimilitudinem alterius rei, atque ducere in errorem et decipere intellectum iudicantem unum esse aliud, cuius nihilominus non refert nisi externam similitudinem, ut dictum est.

## QUAESTIO DECIMAOCTAVA.

### DE VITA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius.

*Et circa hoc quaeruntur quatuor.*

1. Quorum sit vivere. - 2. Quid sit vita. - 3. Utrum vita Deo conveniat. - 4. Utrum omnia in Deo sint vita.

### ARTICULUS I.

#### UTRUM OMNIUM NATURALIUM RERUM SIT VIVERE.

*Doct. De rerum princ. q. 9. et 10. — S. Thom. 1. p. q. 18. a. 1.*

VIDENTUR res omnes naturales vivere. Siquidem [Oxon. 1. d. 1. q. 5. n. 1.] illud potissimum, quae vivere dicuntur, consequitur, ut convenientia, ac proficua quaelibet consecretur, atque appetant; noxia vero, ac disconvenientia evitent, ac pro viribus declinent: sed haec passio, vel ratio viventis inest rebus omnibus naturalibus; ergo omnium est vivere, pro ratione maioris, vel minoris propensionis ad propriam perfectionem. *Probatio minoris*; nam gravia quaeque feruntur ad proprium centrum, eam utique, qua destituuntur, perfectionem adeptura; et sic de reliquis omnibus naturalibus; omnium est enim propriam perfectionem appetere: atque ad illius acquisitionem tendere et suapte natura moveri, notum est; igitur id est a principio vitae magis et minus sese in entibus explicante.

2. PRAETEREA. [De rer. princ. q. 10. n. 17. et seqq.] Intentio naturae est secundum intentionem principalis moventis in natura, cui productum simul assimilatur: sed virtus principalis movens agentia naturalia est

virtus vitalis, scilicet virtus intelligentiae, quae, mediante orbe, est principalis in naturalium rerum productione; ergo natura tota in sua universalitate accepta intendit vivum; igitur nihil est in rerum natura productum, quin participet aliquem vitae gradum.

3. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib.*] Quaecumque sunt in eadem linea recta, omnia habent aspectum ad ultimum et completum illius lineae, pro modulo uniuscuiusque easdem participantium perfectiones: sed quaecumque a natura producuntur, sunt in linea recta cum homine et propter ipsum generantur; ergo cum homo sit vivens, omnia producta a natura habent aliquo modo aspectum ad vitae susceptionem.

4. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib.*] Etsi natura quantum praesuppositum augmentet, atque ad perfectiorem statum et gradum reducat: ipsa tamen nequit de non quanto absolute facere quantum; nec si materiam quantitatis expertem inveniret, in illam posset quantitatem inducere; ergo pariter nisi quidpiam habeat in se vitam, vel vitae principium, saltem imperfecte, non erit potens omnis natura vivum producere, vel aliquem gradum vivendi entibus dare; igitur ad hoc ut natura viventia producere dicatur, necessario est ponendus in potentia passiva gradus vitae imperfectus, perficiendus tantum per naturae activam virtutem.

5. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 2. q. 9. n. 3.*] Igni videtur inesse intrinsecus principium augmenti; nam quodlibet sibi oblatum combustibile depascitur sua intrinseca virtute; in seipsum convertens et semper magis, magisque augetur, nisi materia augmenti deficeret: ignis autem est unum de naturalibus, quae vita esse destituta dicuntur; ergo cuncta naturalia aliquem gradum vitae participant.

CONTRA. [*Quodlib. q. 1. n. 8.*] Augustin., 15. *De Trinit. c. 4.*: *Universa, inquit, rerum natura proclamat, habere se praestantissimum conditorem, qui nobis mentem, rationemque naturalem dedit, qua viventia non viventibus, sensu praedita non sentientibus, intelligentia non intelligentibus etc. praeferenda videamus.* Diserte ergo testatur esse naturaliter notum, non ad omnia, quae natura rerum complectitur, se vitae gradum extendere. Unde [*De rer. princ. q. 9. n. 47.*] et *Damascenus lib. 2. c. 6.*: *Nullus, inquit, in eam opinionem veniat, ut coelos, aut sydera animata esse existimet; animas quippe, ac sensu carent.* Si igitur coelestia corpora et sydera vitae gradu destituuntur, esto longe praestantiora terrestribus, multo minus vivere putandum est, elementa et lapides et reliqua omnia, quae infra vegetativi rationem constituta deprehenduntur.

RESPONDEO dicendum, non omnia, quibus rerum natura conflatur, inter viventia esse computanda. *Declaratio*: [*De rer. princ. q. 10. n. 21.*] vivere viventibus est esse, saltem in actu primo: formae autem, a quibus est esse existentium, non omnes idem praestant esse, quale habent viventia; ergo vita et esse non ita reciprocantur in natura, ut vivat quicquid est. Porro viventis ratio in actu primo est, quod eam habens valeat se movere ab intrinseco ad propriam acquirendam perfectionem, qua destituitur vi suae productionis: formae autem elementorum et mistorum carent ea vi intrinseca movendi se ad acquisitionem alicuius perfectionis, quam a principio non habuerint; sed si moventur ad ubi, atque gravitate vel levitate feruntur ad propria loca, vel id ipsis inest ex naturali passiva productione, vel certe non amplior est illis perfectio absoluta in uno loco quam in alio; id vero ex ipsarum imbecillitate formarum evenire necesse



est. Quia [ib. n. 51.] enim sunt materiae propinquiores, quasi a materia ipsa trahuntur ad suam fidem et fines; nec earum operationes, prae innata imbecillitate ac infirmitate supra materiam admodum elewantur; nec quidquam agunt vel movent, nisi per qualitates accidentales: sic etiam sunt materiales et incomplete, ut totum et partem denominent aequaliter et cum eis extendantur et contrahantur. Mistorum vero formae quo perfectiores, eo magis in suis operationibus a materia denudantur et exaltantur, ut animadvertere est in virtutibus, quae lapides, atque metalla consequuntur. Horum [ib. n. 52.] siquidem actiones, etsi de composito procedant, sunt tamen a forma et per formam et elongatae a materia tanto altius super formam elementorum, quanto forma misti nobilior est et actualior forma elementorum. In his tamen non est ratio vitae, quia carent motu ab intrinseco ad propriae perfectionis acquisitionem; nam ultra potestates ipsis a natura inditas, nullius alterius sunt capaces perfectionis. — Exinde forma occurrit vegetativorum, in qua incipit primus gradus vitae; ea quippe forma tantum appropinquat ad actum et elevatur supra materiam, ut hic primum natura gradum quemdam habere incipiat, quasi libertatis interminatae et dominativae, suam materiam dilatando, augendo et nutriendo. Videsne in hoc genere entium iam quasi libertatis surgentis exordium? Quia ergo elementorum et mistorum formis ex eorum imperfectione non inest haec intrinseca potestas, in ipsis non est gradus vitae, qui in vegetabilibus reperitur. — Sed rursus supra vegetativam est sensitivorum genus, multo magis a materia se elongans et ampliorem gradum sortitum libertatis cuiusdam, magis dominative movet. Nam elementa ad certam differentiam positionis moventur: at animalia possunt se agere ad omnem differentiam positionis et etiam citra terminum consistere, ut ait Philosophus, 8. *Physic.* text. c. 29.; sensitivorum ergo formae pluribus gradibus a materia elegantur, quam vegetativorum; et minus denominant eam; etsi enim quaelibet pars animalis sentiat, non est propterea animal: est tamen ignis et aqua quaelibet pars illarum formarum, quod pariter de his formis mistorum verificatur, quae carent perfectione vitae, vel non sunt ad vitam ordinatae. — Caeterum cognitio, quae magis et minus sese explicat in genere formarum sensitivarum, et vis appetitiva quamdam libertatem nacta in modo agendi earum, denique consummatur in intellectiva extendens se ad omne genus cognoscibile, et in appetitu, qui est principium motus omnino liberi. — Quicquid [ib. n. 23.] ergo est in rerum natura non spectans ad aliquod ex tribus generibus viventium, est prorsus expers vitae. Unde etsi gradus vegetativi esse nequeat nisi in misto, non tamen omne mistum ita vivit; sed quod est perfectius, id est, non usque adeo immersum materiae, ut sequatur omnino illius inclinationes, sed magis sua intrinseca vi valens habere motum alium ab illa, ac agere seipsum ad propriae acquisitionem perfectionis; et revera nutritur, augetur, dilatatur, ac multiplicat se; quod inferioribus formis denegatur. Rursus, subsistere nequit sensitiva, nisi in vegetativa, et nihilominus non omne vegetabile sentit, sed quod est perfectissimum vegetabile, scilicet animal, per externa organa in suas exiens operationes. Et denique perfectissima cognitiva et appetitiva non est in omni sensitiva virtute, sed dumtaxat in una specie humana, cuius gratia mundus sensibilis est conditus, et in ipso ut in termino desinunt et consummatur omnia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM: [*De rer. princ.* ib. n. 17. seqq.] *Quidam pu-*

tantes omne productum a natura (nam elementa ab ipso naturae Auctore creata arbitrantur non vivere) participare aliquem vitae gradum, consequenter concedunt revera entium eiusmodi naturalem propensionem sequi propriam cuiusque vitae rationem. Addentes, lapides et metalla praeterea ostendere intrinsecam vivendi perfectionem per dispositionem organorum et venarum, quae multiplex in illis conspicitur; etsi nobis sensus obtusioris non nisi in vegetativis innotescat primus vitae gradus. Ad quem modum esse exponendos Philosophos et Patres putant, si quando dixisse inveniatur, infra gradum vegetandi, nihil vivere in natura; nempe quia is gradus primum a nobis per sensus cognoscitur. At *profecto* haec omnino voluntarie et sine fundamento dicta esse videntur; siquidem nobis nihil in natura innotescit, nisi via sensuum. Quomodo ergo perhibentur cuncta vivere, esto omnium vitam non deprehendamus, quia sensus habemus obtusiores? Sane id deberet saltem ab auctoritate esse acceptum, aut ostensum per rationem; quorum neutrum huic sententiae suffragatur: imo sapientes id negant et rationes nullius esse roboris statim ostendemus. — *Est itaque dicendum*, naturalia quaeque infra vegetandi virtutem semper habere eandem, in qua condita fuere, perfectionem, nec ad eiusdem augmentum perfectionis intrinsecus moveri, ut vegetabilia: at [*Oxon.* 4. d. 49. q. 8. n. 6.] si quando extra naturalem situm exclusa, illuc feruntur intrinseca gravitate, aut levitate, nihil absolutae perfectionis adeptura, sed dumtaxat formam *ubi* relativam, ita exposcente universi dispositione per sapientiam ordinata. Cum autem naturalia proprium situm et *ubi* fuerint adepta, nullam circa illud habent operationem, nec circa seipsa, ut aliquam praeterea nanciscantur perfectionem, ut evenit in vegetativis; ac proinde in ea forma incipit primus vitae gradus. *Et cum dicitur*, quia omnium naturalium est propriam appetere perfectionem, a noxiis refugere atque evitare; quod quia evidenter in animalibus et vegetativis a vita procedit, pariter et idem effectus in reliquis ex aliquo vitae gradu sit oportet; *respondeo*, sensitiva utique eorum appetitui convenientia consecrari et a disconvenientibus omni nisu declinare; et in vegetativis quoque pro modulo et conditione vitae inexistentis perinde evenire, certo deprehenditur; non quod cognitione aliqua polleant, ut quidam opinati fuere, sed propter occultam sympathiam vel antipathiam cum aliis, eiusdem aut diversi generis, vel propter influxum stellarum et solis praesertim fit, ut vegetabilia ut plurimum umbras declinant et ad solis influxum et radios se flectant; ad id igitur moventur ab intrinseco propriae perfectionis augendae gratia: at in lapidibus, metallis, aliisque mistis imperfectis nihil tale est adinvenire; quia etsi moveantur ad proprium centrum, motu elementi praedominantis, non tamen, ut dictum est, circa illud aliquam exercent operationem, aut aliquid faciunt, ut perfectiora evadant; igitur non est ipsis attribuendus aliquis vitae gradus.

AD SECUNDUM dico, [*Oxon.* 3. d. 27. n. 12. — 4. d. 45. q. 2. n. 5. — d. 10. q. 7. n. 2. et 4.] intentionem naturae coincidere cum intentione principalis agentis, est ipsam tendere, quo impellitur et dirigitur ab illo, qui naturam condidit atque administrat, sinens unumquodque iuxta propriam essentiam habere et operationem. Ea igitur vis naturae motrix utique est vitalis, imo et ipsa vita, loquendo de prima. Tamen seu prima, seu secunda, scilicet Intelligentia, primo intendunt viventem, nempe illum, cuius gratia condita sunt et reliqua visibilia. Quemadmodum igitur ex hac intentione

primaria non sequitur omnia viventia esse homines ; ita nec omnia volita propter hominem participare vitam. Quamvis enim natura semper optet id quod melius est (ut ait Philosophus, 2. *De Gener. in fine*), adeo ut non solum toti universo, sed etiam cuilibet partium eius recte attribuendum sit, quod melius est sibi ; tamen si id ei repugnet, aut constet de opposito, perperam et falso unum de alio affirmatur ; quia natura desiderat quidem melius, sed quantum fieri potest, estque possibile : non est autem possibile formas vegetativa inferiores vivere ; quia ob earum approximationem ad materiam, nequeunt esse principia alicuius operationis, quasi supra materiam sese explicantis, sicuti sunt actus vegetativae ; ideo nec naturae vis motiva cupit, nec vult illis quod melius esset, nempe vivere, quia nec teneant locum ipsis attributum, si viverent ; forent enim altioris et perfectioris gradus. Satis ergo est ad naturae intentum et mentem dirigentis naturam, illa ordinata esse suo modo ad principaliter intentum et volitum, qui est homo vivens.

AD TERTIUM respondeo, [*De rer. princ.* q. 10. n. 17.] et ipsa elementa esse in eadem linea cum caeteris naturalibus, ac praesferre aspectum ad hominem primo intentum, veluti eius lineae complementum, et tamen negantur ipsa elementa vivere ; igitur non repugnat pleraque alia sub eadem linea contineri, et vitae non participasse rationem. Etsi interim participare vitam queant, quatenus reperiri possunt et reipsa concurrunt ad constitutionem eorum mistorum, quae vivunt.

AD QUARTUM respondeo, [*De rer. princ.* lib. n. 18. et 32. et seq. — *Oxon.* 2. d. 18.] operationem, seu actionem quantam, necessario recipi atque fieri oportere circa materiam quantam ; quoniam ergo eiusmodi est omnis actio et operatio naturae organica, necessario agentia cuncta naturalia praesupponunt materiam quantam, nihil omnino operatura circa non quantam. Et cum infertur ; igitur neque viventia producere poterit, nisi et ea, ex quibus efficit, aliquo modo vivant ; *responsio* : natura cum viventia producit, aut ex putri aut ex semine generat : quaecumque ex semine fiunt, non oportet alia vita praedita esse, quam vita seminis. Semina autem non vivunt nisi potestate, quatenus a natura intenduntur in ordine ad vitae perfectionem, iuxta ordinem et distinctionem seminum eorundem. Quae vero ex putri materia natura ad vitam evehit ; si inibi quidpiam seminali rationi correspondeat, pariter ex vivis in potentia facit viventia in actu ; sin minus, causa effectiva animarum ex praevis quibusdam dispositionibus illa producit : eas autem dispositiones non est necesse habere vitam ullam in seipsis, quemadmodum et de elementis affirmatur.

AD QUINTUM respondeo sic : [*Oxon.* 2. d. 2. q. 9. n. 3.] quoniam omnium viventium certa est magnitudo et alimentum, ut ait Aristoteles, 2. *De Ani.* text. c. 41, ex eo quod ignis nesciat terminum versus magnitudinem, concludere debemus, non esse sibi vitam. Quod omnia ergo combustibilia in suam vertat naturam (ut tactum fuit supra *quaest.* 7. *art.* 3.), non est propter virtutem altricem, qua cuncta viventia pollent et a qua est ut intrinsece et virtualiter alantur ; sed ex naturae suae vi, quatenus est mobiliter penetrativus eorum, quae sibi approximantur, et ita minutissime dividendo combustibilia, eandem illis virtutem communicat ; vel si ob duritiem non valeat comminuere, saltem inflammat, ut ferrum candens, aut lapides igniti.

ARTICULUS II.

UTRUM VITA SIT QUAEDAM OPERATIO.

*Doct. Expost. lit. in Metaph. l. 12. text. 39. — 12. Metaph.*

*S. Thom. 1. p. q. 18. a. 2.*

VIDETUR vita esse quaedam operatio. Etenim [*Oxon. 4. d. 48. q. 1. n. 5.*] actus intelligendi est vita, secundum Philosophum, 12. *Metaph.* text. c. 39.; is autem actus operatio est. Quae etiam operatio ut tendens in Deum, ut obiective praesentem, vita appellatur aeterna, Ioan. 17. *Haec est vita aeterna ut cognoscant te.*

2. PRAETEREA. [*Quodlib. q. 13. n. 3.*] Ex dictis *art. praec.*, ratio vitae in actu primo est se movere ab intrinseco ad propriae acquisitionem perfectionis: sed talis motus, saltem in vita sensitiva et intellectiva, est operatio, cui proportionaliter correspondet in vegetativa motus ab intrinseco respectu suae perfectionis acquirendae; ergo vitae ratio est in operatione statuenda, cum operatio, vel internus motus in vitae definitione includatur.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 24. n. 3.*] Secundum Augustinum, 14. *De Trinit.* c. 4., illud interest inter portionem superiorem et inferiorem animae, quod illa intendit regulis aeternis et superioribus contemplandis; haec vero temporalibus agendis secundum regulas aeternas; igitur vita contemplativa ab activa nonnisi penes diversas differt operationes; ergo ipsa vita est quaedam operatio.

CONTRA. [*Oxon. 3. d. 6. q. 1. n. 3.*] 2. *De Anim.* text. c. 37. *vivere viventibus est esse*: operatio autem non est ipsum *esse*, cum ab illo sit; ergo vita nequit esse quaedam operatio.

RESPONDEO dicendum, [*Exp. lit. in Metaph. l. 12. n. 46. — Quodlib. q. 13. n. 3. — Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 25. seqq.*] vitam in actu secundo, quod est vitae opus, esse quidem operationem, non vero quoad actum primum, qui actus est viventium *esse*; ac proinde nomine vitae, quod est primum et principalius primo importari ac significari, secundario vero vitalem operationem. *Declaratio*: nam vegetare, sentire et intelligere, sunt secundariae perfectiones viventium vita vegetativa, sensitiva, atque intellectuali; et quamvis principium illorum actuum insit viventibus, ut per illos perficiantur ultimata perfectione, unde et operationes summe desiderantur a natura viventis appetitu naturali; nihilominus iis non intellectis operationibus, seu actibus viventium, adhuc formae, seu viventia illa sunt in actu primo substantialiter et essentialiter perfecta. Siquidem seu sufficientia, sive perfectio, vel completio, aut bonitas appellantur ii actus et viventium operationes; tamen quia sufficiens est alicui sufficiens, ac propter hoc praesupponit illud cui sufficiat; completio etiam complet id quod iam praecessit, quod sine eo esset quasi vacuum, seu non plenum; perfectum pariter excludit defectum, qui est carentia eius, quod est natum inesse; et bene esse denique non convenit alicui, nisi iam existenti per aliquid, quasi superadditum; evidens est fieri non posse, ut eiusmodi operationes ingrediantur, aut spectent ad essentialem et formalem rationem viventium in actu primo. Ordine igitur inest ipsis ratio vitae; nam intellectio et sensatio sunt recteque dicuntur vita, seu vitales operationes, quia sunt viventium in actu primo: at non item homo et animal dicuntur vi-



vere ex his operationibus, sed potius a principio intrinseco et formali ratione, a qua habent posse exire in illas operationes, et secundum quam viventia sunt, adeo ut ipsa forma sit ipsorum viventium *esse*. Quamvis igitur nomine vitae exprimantur atque intelligantur vitales operationes, quae sunt actuum primorum ultimae, ipsisque immanentes perfectiones, per prius tamen vita convenit actui primo, et exinde ipsis operationibus: quemadmodum et actibus primis verius et per prius inest vita, quia idem ipsis est principium vivendi et essendi. Huc faciunt dicta supra, q. 13. a. 6.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [*Exp. lit. in Metaph. l. 12. n. 46.*] revera actum intelligendi esse vitam in actu secundo; ac subinde per prius eius nuncupationis significatum competere actui primo. Caeterum fatendum est Philosopho *loco cit.* sermonem esse de intellectione primi Principii, de qua diversa est ratio, cum aliter omnino se habeat ac intellectio aliorum intellectuum ab ipso. Siquidem in omni intellectu creato sua operatio est accidens (scilicet qualitas) ab ipso distinctum, at in Deo est eadem cum sua essentia. Cum enim sit actus purissimus, respectu nullius potest esse in potentia, ac proinde repugnat sibi recipere aliquid a se realiter distinctum. Ad [*Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. n. 21.*] *id quod additur* ex Scriptura, est responsio, revera Dei visionem in suo ordine esse vitam aeternam, quia is actus, qui secundario est vita, est in Beatis per totam aeternitatem duraturus.

AD SECUNDUM respondeo, [*Quodlib. q. 13. n. 3.*] non motum actuale, aut propriae acquisitionis perfectionis, constituere vitae rationem in actu primo, sed magis id posse; ex eo enim constat inesse alicui formae virtutem, seu potestatem se movendi ad acquisitionem perfectionis sibi non debitae ab instanti suae productionis: alioquin viventia, mox ac producta sunt, intelligerentur esse in statu violento, quod nemo dixerit. Non ergo per operationem intelligitur vita in actu primo, sed per potentiam exeundi in operationem, quae est ipsius secunda perfectio et ultimus terminus, quo nihil ulterius est producibile; intellectione enim nihil producit ad extra, nec visione; imo his operationibus mediis uniuntur potentiae obiectis, in quae respective tendunt.

AD TERTIUM [*Oxon. 2. d. 24. n. 5. — Prol. q. 4. n. 26.*] est responsio ex dictis; etsi enim vita activa et contemplativa distinguuntur, ut censet Augustinus, quod haec nimirum incumbat temporalibus agendis iuxta regulas aeternas, illa vero intendat aeternorum contemplationi: tamen ii actus esse extra rationem formalem vitae, quoad actum primum, recte intelliguntur, ut extitit declaratum; ac proinde quamquam ex tendentia in diversa obiecta et quasi per diversa officia, ut ait Augustinus, distinguantur activa et contemplativa, aut etiam, si mavis, portio inferior et superior, ex his tamen nequit inferri vitam esse quamdam operationem, secundum principalius vitae significatum.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM DEO CONVENIAT VITA.

*Doct. Quodlib. q. 1. n. 10. et seqq. — Report. 1. d. 35. q. 1. n. 29.*

*S. Thom. 1. p. q. 18. a. 3.*

VIDETUR haud esse attribuendam Deo rationem vitae. Nam [*Theor. 14. n. 1.*] via investigandi Dei perfectiones est, cum adaequate dividentes

ens, primo Principio attribuimus perfectius dividens; ut entis aliud est finitum, aliud infinitum; item actus, vel potentia; contingens, vel necessarium; hinc dicimus Deum actum, infinitum, necessarium, etc. Sed vita non est differentia adaequata entis, nec communis omnibus entibus; sed tantum *vivum* et *non vivum* sunt differentiae corporis corruptibilis; ergo non est Deo attribuendus conceptus vitae.

2. PRAETEREA. [*Theor.* 14. n. 1. - *Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 1. 1. seqq.] Ordo essentialis entium non concludit primum vivere debere: sed ex ordine dumtaxat essentiali entium possunt concludi Dei praedicata atque perfectiones; ergo Deo non convenit vita. *Assumptum declaratur*; nam causae altiores, ut sol et coelestia corpora, non vivunt; vivunt tamen proximiores, ut bos, et homo; ergo ex ordine potius inferre debemus Deum habere perfectionem vita nobiliorem, sicut et sol habet, nec tamen vivit; et ita pariter Primo insunt et intensiva infinitas, et necessitas essendi, et aeternitas, et alia id genus, quae videntur gradus vita nobiliores.

3. PRAETEREA. [*Report.* 1. d. 35. q. 1. n. 28.] Si Deus viveret, utique vita nobilissima, scilicet intellectuali viveret: ergo gradum hunc vivendi in actu primo oportet spectare ad illius essentiam, ex dictis in *praec. art.* Sed ex hoc sequeretur, pariter intellectum et voluntatem, potentias nimirum naturae intellectualis, ingredi ad constituendum Dei quidditatem; ergo cum hae potentiae magis videantur pullulare a Dei perfecta quidditate, non erunt de illius ratione essentiali. *Minor probatur*; quia etsi operatio intellectus vita dicenda sit in *actu secundo*, tamen intellectus, ut ad illam praesupponitur operationem, est vita in *actu primo*.

4. PRAETEREA. Vitae ratio consistit in intrinseco quodam motu, secundum quem viventia ad acquisitionem completae perfectionis agere se possunt: sed haec ratio et conceptus Deo repugnat; nam ipse est natura immobilis, et ex se infinite perfectus; ergo fieri non potest, ut sit mobilis ad suae acquisitionem perfectionis; igitur sibi non inest conceptus vitae.

CONTRA. [*Report.* ib. n. 3.] Augustinus, 15. *De Trinit.*, cap. 4.: *Conditor nobis mentem, rationemque naturalem dedit, qua viventia non viventibus, sensu praedita non sentientibus, intelligentia non intelligentibus, praeferenda videamus. Ac per hoc quia rebus creatis Creatorem sine dubitatione praepo-  
nimus, oportet ut eum et summe vivere, et cuncta sentire, atque intelligere fateamur.* Est igitur naturali ratione notum, Deum vivere, vitamque excellentissimam, uti et esse summum, habere.

RESPONDEO dicendum, [*Report.* ib. n. 29. — *Oxon.* 1. d. 8. q. 3.] vitam maxime, ac propriissime esse in Deo, ut nempe in principio primo et fontali plenitudine unde omnis gradus vitae descendit in iis quae aliquali vivendi ratione sunt praedita. *Declaratio*: in primo omnium Principio est ipsum *esse* infinitum, secundum omnem perfectionem essendi; non enim accipit *esse* ab alio, imo a se est praeaccipiens omne *esse*, omnemque possibilem perfectionem, eo modo quo possibile est in aliquo uno reperiri et coadunari. Si igitur est in Primo ipsum *esse* per essentiam, profecto nihil faciens ac spectans ad cumulum infinitum istius perfectionis essentialis et independentis extra relinqui potuit, imo est simul totum quicquid est praeacceptum, ac in uno implicitum, et unitum nexu infinitae necessitatis; ergo haec infinita necessitas praeaccepit, ac univit pariter in illo uno *esse* per essentiam, ideoque toto et universalissimo, gradum vitae, quippe

qui, uti est secundum suam formalem rationem, spectet ad viventium *esse*, sic ut in eorum definitione quidditativa necessario sit accipiendus et gradus vitae; igitur si vita est viventibus *esse*, et in eo qui a se est reperitur necessario omnis gradus essendi (nam vel uno deficiente, non foret amplius a se *esse*, sed alius sibi determinasset modum essendi), evidens est Primum oportere praeditum esse vita omnium excellentissima, uti est et *esse*, ad quod ipsius vivere spectat, et in cuius definitione clauderetur vita, si definiendum foret. Unde Augustinus, 6. *De Trinit.*, cap. ultimo: *Ubi est prima*, inquit, *et summa vita, cui non est aliud vivere, et aliud esse; sed idem esse, et vivere.* Huc faciunt dicta supra, q. 4. art. 2. — *Deinde*, [*Report. ib. n. 5. seqq.*] hoc primum *esse*, vel *esse* infinitum et per essentiam, est principium et auctor rerum universitatis; cum enim caetera omnia sint finita, ab alio sint oportet, scilicet ab uno quod a se est, et cuius omnia sunt participationes quaedam; ergo rerum conditarum ordo exigit, omnia, quae producuntur, ordinari ad illud, de cuius largitate accipiunt essendi rationem; igitur fieri non potest, ut Primum alia a se producat, quin simul ordinet omnia iuxta naturarum producentis et productae exigentiam: atqui nequeunt ita produci, atque ad primum omnium finem dirigi, et etiam inter se ordinari, nisi a producente exactissime praecognoscantur; ergo primum efficiens et auctor omnium est necessario omnium cognoscitivus; est igitur in illo intellectus, quo omnia attingit atque sapientissime ordinat: intellectus autem a vita intellectuali est; ergo Primum, ut est primum efficiens et intelligens, ita est et vivens vita infinita, a qua originatur intellectus infinitus, omnium scilicet comprehensivus. Apposite Augustinus, 6. *De Trinit.* cap. ultimo supra cit. *Idem est*, inquit, *in Deo vivere, et esse*; et quale sit illud vivere subdit: *primus, ac summus intellectus, cui non est aliud vivere, aliud intelligere*; est ergo primus intellectus a prima vita intellectuali. — *Rursus*, [*Quodlib. q. 1. n. 10. seqq. — De rer. princ. qq. 9. et 10.*] ex dictis art. 1. quod mistorum quorumcumque formae vitae aliquem gradum non participant, est, quoniam non omnes intrinseca virtute pollent sese explicandi a materiae potestate, cui adeo affixae reperiuntur, ut propemodum ad eius fines trahantur; unde aliae vitam nanciscuntur, prout magis, et minus a materiae coarctatione liberantur: atqui dumtaxat in primo omnium Principio est omnimoda elongatio a materia; nam caetera omnia quae ab illo sunt excidere oportet a ratione puri actus, propter intrinsecam atque ab eis inseparabilem finitatis rationem, ita de materiae natura participant, unde et distincta ab ipsis realiter recipere possunt, et perfectiora quaeque non per seipsa sapere, atque intelligere valent, sed per actum alterius naturae ab ipsis. Primum autem Principium, cum actus sit purissimus, atque omnem a se arcens potentiae rationem, et necessario infinitae virtutis et potestatis, infinita pariter praeditum libertate; ergo est prima vita, et vis immensa se agens, et movens intelligibiliter ad sui ipsius comprehensionem, et aliorum omnium in ipso: vis autem illa et potestas se intrinsecus movendi est prima, quia infinita, ipsique actui primo commensurata; ergo pariter est primum et summe vivens, unde descendit omnis gradus vivendi, qui in rerum universitate reperitur. Praeclare Augustinus, 15. *De Trinit.* cap. 5.: *Quae vita*, inquit, *dicitur in Deo, ipsa est essentia eius, atque natura: haec autem vita non talis est, qualis inest arbori, nec qualis inest pecori, quod habet sensum, sed nullum habet intellectum: at illa vita,*

*quae Deus est, sentit, atque intelligit omnia, et sentit mente, non corpore, quia spiritus est Deus.* — *Postremo*, [Report. lib. n. 30. seqq. — *Quodlib. ib.*] si essentia divina definiretur, bonitas, et sapientia, et iustitia, et eiusmodi praedicata, non exprimerentur per illius definitionem: at vita intellectualis, sive intellectualitas non esset extra definitionem Deitatis, tamquam ratio attributalis, sed magis quid spectans ad rationem perfectionis omnino intimae, ipsum *esse* infinitum veluti integrantis; ergo vita intellectualis verissime ac propriissime inest Deo. *Probatio minoris*: cuiusque non repugnat esse idem alicui substantiae essentialiter, illud non convenit verissime ei substantiae, nisi spectet ad essentiam ipsius: non repugnat autem intellectualitati constituere esse substantiarum quibus convenit; est enim intra rationem ipsarum quidditativam; unde et de ratione essentiali hominis ponitur esse *rationale*; ac proinde intellectualitas, quae intelligitur per *rationale*, est idem homini essentialiter; ergo cum Deus sit verissime intellectualis, eius intellectualitas erit de ratione quidditativa ipsius; haec autem est Dei vita, ergo maxime, et principaliter illi convenit vivere, quemadmodum et *esse*, in quo et per se clauditur vita intellectualis, ut *locis praecit.* testatur Augustinus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex dictis *in solutione*, infinitatem perfectionis, quae sine ambiguitate primo Principio est attribuenda, necessario involvere gradum vitae intellectualis. Etenim vivere est viventibus *esse*; infinitum autem in perfectione est totum *esse*; oportet igitur pariter et vivere vita intellectuali, idest, omnium perfectissima, et infinita. Et cum dicitur *vivum*, et *non vivum*, non sunt differentiae entis, sed corporis corruptibilis; *responsio*, id verum esse, secundum quod vita primum nobis innotescit ex sensibilibus, et non per inquisitionem metaphysicam, quae nonnisi occasionaliter a sensibilibus pendet. Utcumque autem entis, vel substantiae transcendentalis divisiones disponantur, vita prima coincidit cum ente infinito, cuius *esse* est vivere; et rursus potestas, et vis comprehensiva omnium, est ipsum *esse* infinitum; etsi ergo concipientibus inadaequate ens, non videatur ipsum dividi adaequate in *vivum*, et *non vivum*; nihilominus perfectius dividens, quod attribuitur Primo, est de necessitate includens gradum vitae.

AD SECUNDUM est responsio ex dictis, *q. 4. art. 2. §. Ad tertium*: concedo enim ex ordine essentiali procedentibus tandem occurrere primum Principium perfectissimum, cui omnem proinde rectissime attribuiamus perfectionem in creaturis repertam, amotis imperfectionibus, et consequenter etiam vitam, quippe cui apprime congruat infinitas. Et *cum instatur*, quia causae altiores non vivunt, etsi proximioribus insit vitae gradus: *responsio*; solem, et astra esse causas altiores homine et sensitivis, quatenus illarum influxus ad plura se extendit quam vis productiva causae proximae: attamen has, quia vivunt, esse longe nobiliores sole, et stellis carentibus vita. Caeterum his vitam non congruere propter aliquam imperfectionem sequentem proprias formas, cuius sunt expertes formae vegetabilium, et aliorum viventium; Primo igitur principio, cum sit omnis imperfectio impossibilis, gradus vitae omnium perfectissimus omnino inesse debet.

AD TERTIUM respondeo, etsi talis vita intellectiva, nempe rationalis, spectet ad hominum essentiam et quidditatem, non exinde tamen est inferendum, et rationales potentias illam vitam necessario consequentes pa-



riter pertinere ad hominis quidditatem; ita et in Deo, intellectus et voluntas originantur ab esse infinito, in quo clauditur essentialiter vita in actu primo. Itaque (1) potentiae illae operativae non sunt reponendae in linea attributorum, quia attributa perficiunt quasi in esse secundo rem praesuppositam in esse primo perfecto: hae vero sunt quaedam perfectiones intrinsecae in essentia ut praeintelligitur omni rationi attributali. Caeterum a vita intellectuali, ut a pelago substantiae infinito, suo modo originem trahunt potentiae illae, quae sunt propriae vitae intellectualis.

AD QUARTUM respondeo [Oxon. 1. d. 35. — 12. *Metaphys.* q. 22.] cum omnimoda immutabilitate Dei stat ipsum operatione intellectiva, quae una res est cum intellectu, attingere comprehensive seipsum, et omnia in seipso, atque illa eadem operatione, ut est obiecti infiniti, esse beatissimum et sapientissimum; quamquam nisi et creaturas nosset, eius sapientia non se extenderet quantum posset, nempe ad infinitorum intelligibilium comprehensionem in seipso. Cum ergo seipsum intelligit, redit ad se reditione completa, iuxta propos. 15. *De Causis*, quia scilicet maxime per se subsistit, nullius alterius indigens. Etsi ergo sit omnino immobilis, movetur tamen ab intrinseco rediens ad se per operationem infinitam reditione completa; quia *intelligere* non est motus, quatenus est actus imperfecti, sed magis secundum quod est actus perfecti; quoniam ergo est ab actu infinito, idest, virtute infinita, *intelligere* illi reciprocatur, estque infinitum, ac infinitorum comprehensivum: et quandoquidem intelligibile, intellectus et intellectio sunt in illo una eademque res, unum non est alterius perfectio, nisi secundum modum apprehensionis nostrae; quamvis revera intellectus et intelligere originentur ab essentia tamquam a pelago substantiae infinito et interminato, iuxta Damascenum, *lib. 1. cap. 12.*

## ARTICULUS IV.

### UTRUM OMNIA SINT VITA IN DEO.

*Doctor, Oxon. 4. d. 1. q. 1. a. n. 20. — S. Thom. 1. p. q. 18. a. 4.*

VIDETUR non omnia esse vita in Deo. Etenim [Oxon. 4. d. 1. q. 1. n. 20.] iuxta dicta *art. 1.*, non omnium naturalium rerum est vivere, sed primus vitae gradus est in formis vegetativis: sunt autem omnia in Deo ut in arte exemplante; omnium enim in illa arte est proprium exemplar et idea; ergo si cuncta in Deo forent vita, aut omnia viverent ad extra, vel complura, nempe quae non vivunt, non haberent proprium exemplar in Deo.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Omnia sunt in Deo, quatenus per actum intellectus divini accipiunt primum *esse* intelligibile, possibile et cognitum: non videtur autem quippiam recte dici vivere secundum tale esse intentionale et possibile; quia vita est *esse* entis, veram atque realem existentiam possidentis; ergo omnia non sunt vita in Deo.

(1) Oxon. 1. d. 26. n. 55. Cum ait hic Doctor intellectum et voluntatem praecedere omnem quantitatem, et quasi qualitatem, est intelligendus de ipsa natura intellectuali, non de potentiis illius, ut se declarat, exemplificando de rationalitate, et quia illa essentia ut de se haec est intellectualis, et volitiva essentia, scilicet in actu primo. Porro eam naturam putat praecedere infinitatem, quia dicit *quid*, infinitas vero *quale*: illud autem praedicatum praesupponitur isti logice, et respectu nostri; at in se quantitas virtutis est constitutiva Deitatis; nam haec est ipsum *esse infinitum*, ex quo est et necessitas, et aseitas, et aeternitas.

3. PRAETEREA. Si aliqua ratione dicenda essent omnia vivere in Deo, praesertim quia Dei scientia omnia comprehenduntur, ut ex Augustino videtur concludere Magister. 1. *dist. 35. lit. E.* Sed ex hoc sequeretur etiam mala vivere debere in Deo, cum perinde a Deo sciuntur, ut caetera quae mala non sunt; ergo non omnia sunt vita in Primo, quia ab ipso sciuntur, vel quia semper in Dei scientia erant.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 35. n. 1.*] Ioan. 1.: *Omnia in ipso vita erant*; igitur creata cuncta sunt vita in Deo.

RESPONDEO, [*Oxon. 1. d. 36. n. 10. seqq.*] revera creaturas omnes ab omni aeternitate vitam in Deo extitisse, secundum earum continentiam *eminentialem* et *virtualem* in ipso; at quatenus per actum intellectus formale ac distinctum esse acceperunt, minime Dei vitam vocari posse. *Declaratio*: siquidem creaturae ut continentur in Deo *eminenter* et *virtualiter* aliud non sunt quam virtus infinita primi Principii, a qua possunt produci et creari; sunt ergo in tali esse omnia creabilia ipsa Dei essentia creatrix; igitur sunt in Deo vita intellectualis, spectans ad ipsius naturam et quidditatem. Unde Augustinus, lib. 5. *super Genes. cap. 14. Eo modo*, ait, *in illo vita est, quod factum est, quomodo dictum est: sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit Filio habere vitam in semetipso.* Necessario ergo creaturae sunt vita in Deo, cum ut in illo continentur, aliud non sint quam virtus creativa Dei. — At quatenus terminant actum divinae intelligentiae, atque proprium et formale esse distinctum accepisse intelliguntur, nullum esse verum, idest, simpliciter reale possident, sed dumtaxat *secundum quid*, idest, cognitum, intelligibile et possibile. Sed tamen id esse secundum quid reductive est esse simpliciter divinae intellectionis, licet ipsa Dei intellectio essentialiter sit aliud ab esse cognito creaturarum. Est tamen illud *esse* simpliciter principium, et terminus *esse* secundum quid aliorum intelligibilium; nam ut ab illo habet initium, ita ad illud reducitur. Ut [*Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 18. seqq.*] igitur ita considerantur creaturae, secundum scilicet *esse* proprium, et distinctum ab essentia divina, in qua eminenter et virtualiter continentur, non sunt vita in Deo; quia cum habeant dumtaxat *esse* secundum quid, diminutum, et cognitum, haud spectare possunt ad vitam et *esse* primi Principii, quod est *esse* infinitum. Nisi certe dicantur vita ab intelligentia divina, quae vita est in actu secundo, et per quam attinguntur dum *esse* primum accipiunt; ad quem sensum videtur loquutus Augustinus, *tract. 1. in Ioanem, res cognita*, inquit, *est in Verbo vita creatrix*; scilicet, quia lapis in mente divina habet esse simpliciter verius et perfectius, quam lapis extra, quatenus nimirum obiectum, ut cognitum, dicitur habere illud *esse* quod habet ipsa cognitio; quia ergo cognitio, qua Deus lapidem, omnesque creaturas comprehendit, est realiter vita creatrix, secundum id et ipsa obiecta cognita dicuntur esse vita in Deo, prout nempe reducuntur ad intelligere divinum, atque ab illa denominantur operatione. Sunt propterea creaturae vita in Deo, quia sunt obiectum terminativum intelligentiae divinae, quae realiter est vita creatrix. Secundum igitur continentiam eminentialem et virtualementem, omnia quae facta sunt, in Deo vita erant, idest, ab omni aeternitate erant, in qua et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. At quatenus intelliguntur seipsis, *esse* formale habentia, et distinctum a principio ipsorum productivo, nequaquam sunt vita creatrix, quia *esse* quod habent in tali ordine rerum spectare

non potest ad essentiam Dei: ut tamen dicuntur, idest denominantur ab illo *esse*, quod habet intelligere divinum (obiectum enim, ut cognitum, dicitur habere illud *esse*, quod possidet ipsa cognitio), et vivere in Deo dici possunt, quia intelligere divinum, per quod primum *esse* acceperunt, est verissime vita creatrix, cum realiter sit idem ac ipsa essentia divina.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, non omnia naturaliter vitae gradum participare: et concedendum pariter omnium esse ideas in Deo, quae sunt ipsamet obiecta cognita ab ipso. *Et cum infertur*; igitur, si omnia sunt vita in ipso, oportet aut omnia vivere, aut non omnium esse ideas; *aequivocatio accidit*; nam ipsa obiecta cognita, ut in seipsis considerantur, non sunt vita in Deo, ut declaratum est; esto sint vita, quatenus sunt ipsamet infinita virtus Deitatis, in qua continentur virtualiter et eminenter. Secundum se igitur creaturae omnes in mente divina sunt vita denominatione accepta atque in illas derivata ab intellectionis actu, qui est vita in actu secundo. Neque ex hoc potest deduci, omnia vivere extra Deum; quia eadem vivere in mente divina, idem est ac esse cognita seu terminare actum vitalem intelligendi. Stat ergo vivere in Deo, idest, accipere esse intelligibile, et cognosci ab infinita intellectione, et extra illa dumtaxat gradum vitae participare quae ab intrinseco valent se agere et moveri ad acquirendam propriam perfectionem.

AD SECUNDUM, patet responsio ex dictis, qua ratione obiecta secundaria scientiae divinae dicantur esse vita in Deo, licet proprie sint vita in ipso, secundum continentiam eorum in divina essentia.

AD TERTIUM respondeo: [*Quodlib.* q. 18. n. 20. — *Oxon.* 1. d. 41. n. 12.] in malitia, quae est imputabilis ad poenam, est distinguendum de ipsa *formali ratione* malitiae, quae est carentia rectitudinis, quae deberet inesse actui libere elicitio, et abesse invenitur; et de *positivo* actus, ad quod illa carentia sequitur, eo quod ita eliciatur. Quantum ad *positivum* attinet, illud est vita in Deo; est enim de se ens reale propriam habens bonitatem suae naturae convenientem; accipiat igitur *esse* oportet per influxum seu concursum primae causae, ut caetera, quae producuntur, atque in Deo eminenter et virtualiter continentur. At ad *malitiam* non concurrat effective causa prima, sed ipsius est adaequatum principium, auctor et causa creatura deficiens a recta regula; ipsa ergo non est nec esse potest vita in Deo; quia si virtualiter contineretur in essentia divina, coincideret cum bonitate, nec malitia esset; at nihilominus attingitur ab intellectu infinito, non per propriam ideam aut exemplar, quod nusquam est, sed per oppositam rectitudinem et bonitatem, ut *quaest* 14. *art.* 10. declaratum fuit.

---

## QUAESTIO DECIMANONA.

### DE VOLUNTATE DEI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem eorum, quae ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his, quae pertinent ad voluntatem divinam; ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda de his, quae ad voluntatem absolute pertinent; tertia de his, quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

*Circa ipsam autem voluntatem quaeruntur duodecim.*

1. Utrum in Deo sit voluntas. - 2. Utrum Deus velit alia a se. - 3. Utrum Deus quicquid vult, ex necessitate velit. - 4. Utrum voluntas Dei sit causa rerum. - 5. Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam. - 6. Utrum voluntas Divina semper impleatur. - 7. Utrum voluntas Dei sit mutabilis. - 8. Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. - 9. Utrum in Deo sit voluntas malorum. - 10. Utrum Deus habeat liberum arbitrium. - 11. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. - 12. Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

### ARTICULUS I.

#### UTRUM IN DEO SIT VOLUNTAS.

*Doct. Oxon. 1. d. 2. q. 2. a. n. 20. — De primo princ. cap. 4. concl. 4. — Report. 1. d. 45. q. 1. — Oxon. 3. d. 32. — S. Thom. 1. p. q. 19. a. 1.*

VIDETUR in Deo non esse voluntas. Nam [*Report. 1. d. 45. q. 1. n. 1. — Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 21. — De primo princ. cap. 4. concl. 4. n. 5.*] voluntas tendit in bonum, ut proprium obiectum, quod est et finis, ut inquit Philosophus, 3. *Ethic. c. 2. Voluntas est ipsius finis*: et 1. *Ethic. cap. 1. Bonum est quod omnia appetunt*; igitur obiectum, in quod tenderet voluntas divina, esset bonum et finis. Sed Dei nullus esse potest finis; ergo nec ei inerit voluntas, cuius est finis. Minor constat ex eo, quia [*Oxon. 1. d. 1. q. 5. n. 6.*] respectu nullius est causa finalis aliqua, nisi respectu cuius est causa efficiens; nam causalitas causae finalis est movere efficiens ad causandum; Dei igitur ineffectibilis nihil est causa finalis.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Habens voluntatem ex natura rei, potest voluntate velle: sed Deus nequit velle quidpiam voluntate; ergo nec ipsa voluntate est praeditus. *Probatur minor*: eatenus voluntate pollentes voluntate volunt, quatenus recipiunt ipsum velle, quod est actus voluntatis: Deo autem repugnat aliquid recipere; ergo et habere voluntatem. — *Et si dicatur* quia identitas cum sua operatione in Deo excludit omnem imperfectionem, et tamen ex ea dicitur velle voluntate: *contra*, [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 23.*] est eadem identitas voluntatis cum intellectu; ergo si recte proinde dicitur velle voluntate, pariter verum erit ipsum velle per intellectum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 22. — Report. ib.*] Si in Deo esset admittenda voluntas ex natura rei, oporteret pariter et ipsius voluntatis esse obiectum ex natura rei: sed inter potentiam et obiectum ex natura rei est relatio realis; ergo divina voluntas realiter referretur ad obiectum.



ctum suum, quod est essentia infinita; et per consequens in eadem persona esset realis relatio ad essentiam: quod nemo dixerit.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 49. q. 10. n. 2.] Voluntas appetitus est, quo potissimum propriam appetitus perfectionem: sed Deo, utpote perfectissimo, non convenit ullam appetere perfectionem; nam tunc ea careret; igitur non sibi inest voluntas, cuius nullus esset in ipso usus. *Minor* est evidens; quia quoties quidpiam appetitur, illud necessario est appetentis perfectio; ut exemplis declarat Philosophus, 1. *Phys.* text c. 81., ut materiae respectu formae, et foeminae appetentis virum.

CONTRA. [*Report.* ib. n. 2.] Matthaei 6: *Fiat voluntas tua*, inquit veritas Christus ad Patrem. Et in Psal. 113. scriptum est: *Omnia quaecumque voluit, fecit*. Ergo primum Principium praeditum esse voluntate, qua voluit quicquid facere sibi collibitum fuit, est unum ex his fidei dogmatibus, quae diserte exprimuntur in divina Scriptura.

RESPONDEO [*Report.* ib.] dicendum, ex natura rei verissime in Deo reperiri voluntatem, sicuti et esse formaliter intelligentem per intellectum ostensum fuit q. 14. *art.* 1. *et seqq.* Cum itaque Deus intelligat seipsum, ac omnia alia in seipso, sitque per sui comprehensionem felicissimus, ad completam rationem beatitudinis ac infinitae felicitatis, amet seipsum oportet, idest, obiectum infinitae diligibilitatis et bonitatis. Ut enim apprehensio sensitiva est in ordine ad sensitivum appetitum, ita intellectiva est gratia intellectivi appetitus; completa ergo [*Oxon.* 1. d. 10. n. 2.] beatitudo Dei est in comprehensione et dilectione obiecti infinitae intelligibilitatis et paris amabilitatis: haec autem [*Oxon.* 4. d. 49. q. 4. ex later. n. 10. et seqq. — q. 5. n. 1. et seqq.] operatio quae est dilectio, qua fruitor, et unitur amans bono amato, a voluntate est, ipsamque praesupponit; sicut igitur Deus est perfectissime beatus, ita est in eo voluntas, alioquin haud foret infinite perfectus per cumulum omnium perfectionum simpliciter, quas inter iure est collocanda voluntas, quippe cui non repugnet intensiva infinitas; et [*Oxon.* 3. d. 32. n. 2.] insuper in omnibus dividendis ens, nobilior dividens est perfectio simpliciter: si autem ens dividatur per voluntarium et non voluntarium, simpliciter perfectius dividens est voluntarium; ergo est perfectio simpliciter. — *Deinde*, [*De Primo princ.* c. 4. concl. 4. et concl. 5. n. 9.] Primum cum sit per se agens, ac subinde agens propter finem, utique is finis, aut movet primum efficiens, ut amatus *actu voluntatis*, aut ut tantum *naturaliter* amatus. Si amatus *actu voluntatis*; igitur est in primo Principio eadem necessitate admittenda voluntas, qua est primum et per se agens. Si vero dicatur tantum amatus *naturaliter*; contra id est impossibile, quia non amat *naturaliter* alium finem a se, ut grave centrum et materia formam; nam alioquin esset aliquo modo ad finem, quia ad illum inclinatus: porro Deum *naturaliter* amare finem, qui est ipse, hoc nihil est, nisi ipsum esse ipsum; id autem non videtur salvare rationem causae in primo Principio; ac proinde cum sit causa omnium prima, agens per se et propter finem, is finis ut est praecognitus actu intellectus, ita et voluntate amatus et volitus et gratia eius finis ita amati, volita fuerunt et caetera omnia, quae illius sunt participationes. — *Tandem*, aliquid causatur contingenter; ergo prima causa contingenter causat; ergo volens causat. *Probatio primae consequentiae*: quaelibet causa secunda causat inquantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaecumque alia necessario causat: adeoque si aliqua causa secunda

contingenter causat, et prima contingenter movebit, quia secunda non causat, nisi in virtute causae primae, in quantum movetur ab ipsa. Hinc. *q. 14. art. 13. in incidenti* concludebamus primam contingentiae radicem statuendam esse in causae primae libertate. Sed *probat*ur secunda consequentia: [*Quodlib. q. 14. n. 14.*] nullum est principium operandi contingenter nisi voluntas, vel aliquid concomitans voluntatem; nam quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter; ergo oportet in prima causa reperiri formaliter principium libere et contingenter operandi, a quo sit omnis participata libertas, et in quo salvetur prima radix contingentiae. — Verumtamen [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 22. — d. 35. n. 15. — De Primo princ. c. 4. concl. 6. n. 10.*] eius potentiae volitivae operationem, quae et volitio appellatur, non esse aliud ab ipsa voluntate, ac subinde unum quid cum essentia primi Principii, *declaratur*: nam, secundum Avicennam, 6. *Metaph. c. ult.*, causalitas et causatio causae finalis est simpliciter prima: ipsa enim causa finalis quoad causalitatem praecedat causam efficientem; nam movet eam ad agendum; igitur causalitas *primi finis* et eius causatio est penitus incausabilis, secundum quamlibet causationem in quolibet genere causae. Causalitas autem primi finis est movere efficiens primum, sicut amatum ab ipso; quod est idem ac primum efficiens amare primum finem; quia non est aliud obiectum amari a voluntate, quam voluntatem amare obiectum; ergo primum efficiens amare primum finem est penitus incausabile et ita ex se necesse esse, ac per consequens idem omnino naturae primae. Quemadmodum igitur intelligere Dei est ipsius substantia, ex dictis *q. 14. art. 4.*, ita et velle; nam si primum amare est aliud a natura prima; ergo est causabile et subinde etiam effectibile; ergo ab aliquo per se efficiente amante finem; ergo Primum amare se foret causatum ab aliquo, amore finis, priore isto causato, quod est impossibile.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 1. q. 5. n. 6.*] finis rationem non esse proprie voluntatis obiectum, nec quid fruibile, sed magis ipsum bonum sub ratione absoluti, cui convenit esse finem, qui finis est formaliter respectus rationis. Etsi igitur Deus non sit finis sui, est tamen respectu propriae voluntatis obiectum illud et bonum, cui nata est per se competere ratio finis, quia ex se est summum bonum, in quo infinite quietatur infinita voluntas. Non igitur respectu sui Deus est causa finalis, sed respectu omnium finibilium, qualia sunt bona omnia ad aliud ordinabilia. Cum itaque dicitur [*Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 6.*] Deus agere propter finem, intelligendum est agere non propter *finem sui*, quia nec sui est effectivus, sed propter *finem effectuum*, quos amat propter se, ad quem proinde rectissime ordinantur omnia, a cognoscente et dirigente rerum universalitatem ad proprium cuiusque finem et ad finem superiorem et universalissimum, cuius gratia et esse et bonitatem accipiunt.

AD SECUNDUM respondeo sic: [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 22. — Quodlib. q. 1. n. 18.*] quoniam voluntatis creatae actus est realiter distinctus ab illa, necessario ad hoc ut eo dicatur velle et re ipsa velit, oportet ut in se recipiatur; sed si sibi identificaretur, verius esset illo volens, ac modo sit talis per quid a se realiter distinctum. Cum igitur in Deo volitio et voluntas sint eadem res, citra omnem receptionem et imperfectionem est verissime volens, sicuti et intelligens per intelligere, quod est idem intellectui. Et *cum arguitur*, quia tunc propter eandem identitatem pariter esset volens intellectione; *responsio*: [*Quodlib. q. 1. n. 16.*] qualem ordi-

nem habent aliqua, ubi sunt distincta *realiter*, talem quoque habent, ubi tantum *ratione* distinguuntur. Quemadmodum igitur ubi volitio et intellectio re sunt distincta, ab intellectu et voluntas dici nequit, nec sane voluntas vult intellectione; ita et in eo, ubi distinguuntur secundum rationem vel distinctione aliqua minori distinctione reali, nequit voluntas dici velle intellectione, sed magis volitione sibi realiter identificata.

AD TERTIUM respondeo [*Quodlib.* q. 13. n. 16.] argumentum procedere perinde ac si operatio, qua Deus est perfectissime beatus et felicissimus, realiter distingueretur ab objecto quod attingitur, ac per consequens uniretur illi per relationem realem, uti de facto evenit in beatitudine naturae creatae: operatio enim creata necessario requirit realem relationem ad obiectum, in quo ultimate quiescit natura operans; quia nequit habere maiorem unitatem cum obiecto, quam unitatem relationis; ac proinde beatitudo creata non est ultimum naturae, nisi cum relatione annexa. At secus omnino est in beatitudine Dei, quia eius beatifica operatio non requirit aliquam relationem; nam eadem res sunt operatio beatifica et obiectum beatitudinis; unde illa sub ratione absoluti est ultimum bonum et secundaria perfectio naturae divinae. Sed nec ullum respectum rationis necessario exigit; quia etsi intellectus valeat comparare eam operationem cum obiecto, nihilominus talis comparatio non per se includitur in operatione, quae est beatitudo; cum nec sic includatur in beatitudine creata: cum esse nequeat is respectus naturae creatae talis perfectio, qualis est beatitudo et operatio substantiae viventis vita intellectuali et rationali; etsi, ut dictum est, esse non possit unum obiecto beatifico, nisi per unitatem relationis; quia est inter haec extrema realis distinctio et essentialis dependentia unius ad alterum: at in Dei voluntate nulla est dependentia ad obiectum, sed tantum coexigentia praesuppositionis; est enim una eademque res obiectum beatificum, operatio, qua Dei [*Oxon.* 1. d. 1. q. 5. n. 3.] voluntas primo et per se, quia non participatione alicuius alterius a se, immobiliter et necessario inhaeret infinito bono, et ipsa denique potentia, cuius est operari.

AD QUARTUM dicendum, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 10. n. 2.] appetere propriam perfectionem contingere *bifariam*: scilicet et *naturaliter* et *elicitè*. Appetitus *naturalis* consequitur omnem rem, non quasi sit quidam actus ab essentia appetentis distinctus, sed dumtaxat inclinatio rei ad propriam perfectionem; et de tali appetitu est Aristoteli sermo 1. *Phys.* in exemplis adductis: at appetitus *elicitus*, seu non naturalis, est ipsa voluntas libere tendens in obiectum. Itaque voluntas ut voluntas est quidem appetitus, sed non naturalis, qui non est aliquid superadditum voluntati, sed ipsa potentiae entitas et natura. *Cum subditur*: Deo utpote perfectissimo non convenit ullam appetere perfectionem, quia necessario illa careret; *responsio*: [*Oxon.* 1. d. 3. q. 2. n. 11. seqq.] nomine Dei proprie intelligendum venit ens triplici primitate primum, optimum et beatissimum, ideoque ne naturaliter quidem ullam appetit perfectionem, tamquam omni possibili et intelligibili perfectione praeditus. Sed [*Quodlib.* q. 1. n. 3.] si, ad mentem argumenti, intelligatur essentia in actu primo, ut aliquo modo praecedere apprehenditur actus secundos, nempe operationes et attributa, secundum rationem, qua est illa prioritas et necessaria praeexigentia, non abs re poneretur in illa naturalis quidam appetitus ad secundarias perfectiones, in quibus consistit et beatitudo intrinseca et omnis extensiva perfectio

ipsius. Sed erat *instantia*, quia tunc recte apprehenderetur carere aliqua perfectione; nam appetitus est desiderantis perfici eo, quod caret. *Respon- deo*: [Oxon. 3. d. 3. q. 1. n. 18.— 1. d. 28. q. 2. n. 3.] quoniam privatio est carentia formae in aliquo potente illam recipere, 4. *Metaph.* text. c. 4., non inest carentia alicui, nisi pro eo signo, quo potest recipere seu habere positionem; nam revera homo pro primo instanti naturae, seu ut est humana natura, est vel intelligitur non albus, non tamen caret albedine; quia pro tunc non est aptus recipere albedinem: nec Deitati inest privatio actus secundi seu operationis, secundum quod intelligitur actus primus; quia cuiusque operatio praesupponit completum actum primum, tamquam ordinis quasi posterioris; in primo ergo signo divina voluntas vere non intelligitur operans, quia tantum est actus primus, sed non exinde est dicenda carere actu secundo; quia tunc ex se involveret privationem actus secundi. Breviter: quia hic nulla est realis distinctio inter actum primum et secundum, nec dependentia subinde unius ad alterum: ut dictum est in *praecedenti responsione*; quia [De primo princ. c. 1. n. 2. et seqq.] ordo essentialis non est eiusdem ad seipsum, nec est verus appetitus naturalis vel elicitus ad perfectionem, quasi quid extraneum appetenti.

## ARTICULUS II.

## UTRUM DEUS VELIT ALIA A SE.

*Doct. Oxon. 1. d. 45. — De rer. princ. q. 4. a. 2. sect. 2. et 3. et loc. art. praec. cit. — S. Thom. 1. p. q. 19. a. 2.*

VIDETUR Deus nequaquam velle alia a se. Etenim [Oxon. 1. d. 45. n. 1.] iuxta dicta in *art. praec.*, velle Dei non est aliud ab eiusdem substantia, sed magis unum, idemque esse; ergo si ipse vellet alia a se, perfecto ea omnia videretur esse, quae vellet: id vero est plane impossibile; ergo nec Deus vult alia a se.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Si divina voluntas ad volendum alia a se extenderetur, igitur in ipsa esset realis relatio ad creaturas volitas: hoc autem impossibile esse extitit declaratum supra, q. 3. *art. 6. iterum repetito*; ergo Deus velle nequit alia a se. *Probatio sequelae*: Deus prius vult aliquid, quam intelligat se velle illud; nam certitudo divini intellectus circa futura contingentia non est sine certitudine determinationis divinae voluntatis; ergo cum Deus velle intelligitur Antichristi futuritionem, relatio volentis ad volitum praecedit omnem intellectus considerationem de illa volitione; ergo non inest ipsi volitioni, ut cognita, sed ut talis est in se; est igitur ibi ex natura rei, atque ita realis esset, quod *loco supra citato* improbatum fuit.

3. PRAETEREA. [12. *Metaph.* q. 8. n. 1. seqq.] Primum Principium movet sicut appetibile et intelligibile, secundum Aristotelem, 12. *Metaph.* text. c. 36., quia scilicet bonum cognitum appetitum movet; ergo si pariter Primi voluntas vellet alia a se, moveretur ab illis, quatenus appetibilia et intelligibilia sunt: id autem absurdum est; tunc enim plane vilesceat voluntas primi Principii, si rebus finitis et vilibus inesset vis movendi voluntatem perfectionis infinitae.

4. PRAETEREA. [12. *Metaph.* q. 27. n. 2.] Si primi Principii voluntas vellet alia a se, cuius rei gratia ea velle posset? Non propter seipsum:



quia rerum universitas non cedit in utilitatem ullam primi Principii, nec illius auget perfectionem et bonitatem; ergo perperam viderentur volita et intenta; cum ille finis, vel praecipuus esse perhibeatur condendi rerum universitatem.

CONTRA. [*Report.* 1. d. 45. q. 1. n. 2.] Psal. 113: *Omnia quaecumque voluit, fecit.* Quaecumque igitur facta sunt, a Deo volita esse oportuit; haec autem sunt alia ab ente infinito, cum sint intrinsece et necessario finita.

RESPONDEO [*Oxon.* 1. d. 45. q. 1. n. 2. seqq.] dicendum, Deum nedum seipsum, atque eius infinitam bonitatem velle, sed etiam alia a se, non ex tempore, sed in aeternitate. *Declaratio:* omnis potentia operativa perfecta esse potest principium operandi circa quodcumque obiectum, ad quod talis potentia se extendere potest: sicut perfectus intellectus potest esse principium intelligendi quodcumque intelligibile, et perfectae potentiae visivae inest vis attingendi omne visibile. Quum igitur in Deo sit ex natura rei voluntas, ex *art. praec.*, et perfectissima, quia infinita, eademque res cum eo, quod est intensive infinitum, evidens est ipsam esse posse principium volendi quodcumque volibile: non quidem *ex tempore*, id enim evenire nequiret, non intellecta aliqua mutatione; et non in *obiecto volito*, quia id obiectum non habet *esse*, nisi quatenus volitum est in voluntate divina obiective; igitur mutatio spectaret ad ipsam voluntatem, quae de non volente fieret volens. Cum itaque ex tempore nequeat esse principium volendi quodcumque volibile, profecto erit *in aeternitate*. At non est ratio volendi simul *opposita*; quia illa respectu nullius queunt esse simul; nec est ratio volendi *neutrum*, quia tunc nihil existeret extra Deum; ergo in *aeternitate* est ratio volendi alterum oppositorum, ea nimirum, quae accipiunt esse existentiae realis. — *Deinde*, medium, quo potissimum probatur esse in Deo voluntatem, una ostenditur ipsum velle alia a se. Etenim ex triplici primitate, efficientiae, scilicet, eminentiae et finalitatis in Primo coincidente, constat ipsum esse per se agens, ac propterea agere propter finem, non ab alio agente praecognito, quod nusquam esse potest, sed a se; igitur Primum est agens propter finem a se cognitum per intellectum, et voluntate volitum, atque amatum. Sed is finis est ipsemet, ad quem ordinantur omnia et a quo illis omnibus praefiguntur proprii fines particulares, unde est ordinatio entium ad invicem; igitur Primum cognoscens omnia et ordinans ad finem per se et a se amatum, vult ea omnia ita ad finem et inter se ordinata; igitur divina voluntas ad ea omnia extenditur, quae vult propter seipsam, quaeve ad invicem ordinat. — *Rursus*, [*De rer. princ.* q. 4. a. 2. sect. 2. n. 16.] quandocumque aliqua potentia fertur in rationem formalem sui obiecti, fertur quoque in ea omnia quae illam participant formalem rationem; ut visus ad omnia prorsus colorata: sed omnia alia a Deo participant aliquo modo boni rationem: cuncta enim quatenus sunt, bona sunt; ergo divina voluntas per se et primo tendens in bonum per essentiam, tendit atque vult etiam alia a se, in quantum de ratione sui primarii obiecti participant. Cum enim ipsa divina voluntas sit in plena possessione divinae bonitatis; alioquin haud foret Deus perfectissime beatus; impossibile est divinam bonitatem alicui communicari, nisi ex imperio eius voluntatis; ac proinde quoniam communicatur omni quod est, quicquid est, aut erit, est necessario a divina voluntate volitum. — *Tandem*, [*ib.* n. 17.] divinus intellectus, intellegendum seipsum, simul cognoscit omnia alia a se, ex dictis *quaest.* 14.

*art. 5.*; ergo pariter et divina voluntas volendo atque amando suae essentiae infinitam bonitatem, vult alia a se; non ita quidem, quasi necessario feratur in alia a se, ut divinus intellectus, qui ex sui intrinseca atque infinita perfectione non potest non intelligere omnia intelligibilia; nam sicuti ita tendere in obiecta secundaria est proprium divini intellectus, ita repugnat voluntati, quae iis dumtaxat vult dare esse reale, quae ad se ordinanda decrevit. Ratio [*Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 13. et 16.*] autem discriminis est, quia *intellectus* necessario tendens in obiecta, non producit ea in *entitate reali*: nam esse cognitum ab intellectu divino non infert illud esse in se existens, sed solummodo esse intellectui obiective praesens: at *volitum* esse efficaciter a voluntate divina infert illud tunc vel pro quando fuit volitum habere *esse reale* a voluntate distinctum: voluntas enim divina non producit aliquid in esse volibili, ut intellectus in esse intelligibili; sed tantum producit in esse voluto, idest, in esse realis existentiae, quod iam erat prius possibile per actum intellectus divini. Quod enim Deus efficaci volitione decernit, est aliquando futurum in effectum. Quemadmodum igitur divinus intellectus in obiecto primario prius cognito novit omnia alia obiectum secundarium constituentia, ita et divina voluntas propter divinam essentiam prius volitam vult omnia alia extra se, quae sibi libere ordinare placuit ad seipsam et in ostensionem suae infinitae bonitatis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondet Magister *loc. cit., consequentiam* esse nullam; quia velle divinum est idem essentiae, ut et intelligere; et nihilominus ex eo quod Deus intelligat omnia, non propterea dicitur esse illa quae intelligit; ita nec dici potest ea esse quae vult. Ratio autem, propter quam hic incidit *accidens*, est quia divinae operationes involvunt ordinem in subiecta super quae transeunt; quoniam ergo supra rationem Deitatis ordo intelligitur, non oportet et terminum eius esse idem operanti, ex eo quia est illa eadem res cum sua operatione.

AD SECUNDUM respondeo sic: [*Oxon. 1. d. 45. n. 3.*] voluntas divina sub ratione mere absoluta terminat respectum voliti ad ipsam; sicuti de rationibus creaturarum ad Deum, *art. 6. quaest. 3. cit.*, extitit declaratum. Quemadmodum igitur intellectus sub ratione absoluta terminat in aeternitate respectum productorum ab ipso in esse intelligibili, ita et voluntas in aeternitate sub ratione absoluta terminat respectus volitorum ab ipsa.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon. 1. d. 39. n. 23.*] creaturas, quatenus realem existentiam includunt, non habere aliam appetibilitatem, nisi quae earundem consequitur bonitatem; quicquid autem bonitatis est in eis, non ex seipsis possidere, sed de divina descendere largitate. Non ergo finitae bonitates movere possunt voluntatem infinitam, imo illa voluntas a sola essentia et bonitate infinita movetur ad communicandum esse reale quibusdam ex infinitis possibilibus, quae sibi ab intellectu ostenduntur; finis enim est qui movet ad agendum; unde primus agens nequit moveri nisi a prima bonitate, quae est omnium finis; alioquin primum liberum re vel saltem ratione arctaretur et coarctaretur a creaturis moventibus, ac in ipsum impressionem facientibus respectu operationis suae. Nam omne movens facit aliquam impressionem in moto, ac per ipsam aliquo modo diminuit de ratione libertatis ipsius mobilis. Fieri ergo non potest, ut divina voluntas moveatur a creaturis, quas in esse voluto producit; nec proinde vilescit per hoc quod ad eas terminetur, sicuti nec in intellectum

aliqua redundat indignitas, ex eo quia ad obiectum secundarium terminetur, de quo *quaest. 14. art. 5. cit.* actum fuit.

AD QUARTUM [12. *Metaph. q. 27. n. 2.*] concedo producta cuncta non cedere in primi Principii utilitatem aliquam, nec augere eius perfectionem et bonitatem; nec ad hunc finem ea volita fuisse; sed magis ad ostensionem suae bonitatis infinitae, ad quam subinde omnia ordinari exigebat producentis et productorum natura. Cum enim per unius effectus productionem nequiverit illius bonitas sufficienter repraesentari, multa producta fuisse oportuit, ut quod per unum manifestari non potuit, ostenderetur per multa; ac proinde bonitas infinita sufficientius manifestatur per innumeros entium gradus, et species, quibus constat universum, quam per unicam creaturam. Complura ergo volita ab illo, et reipsa producta sunt, non ut ex his aliquam perciperet utilitatem, ut dictum est, sed propter suam ostendendam (quantum fieri potuit) bonitatem.

### ARTICULUS III.

UTRUM QUICQUID DEUS VULT, EX NECESSITATE VELIT.

*Doctor Oxon. 1. d. 2. q. 2. a. n. 20 — d. 8. q. 5. — d. 39.*

— *De primo principio, c. 4. conclus. 4. — De rerum principio q. 4.*

— *S. Thom. 1. p. q. 19. a. 3.*

VIDETUR Deus ex necessitate velle quicquid vult. Siquidem [*Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 12.*] in omni differentia entis necessitas est perfectior contingentia. *Probatio*: necessitas est perfectio in ente in se; ergo et in omni differentia entis; igitur in illa differentia entis, quae est causa, necessitas est contingentia perfectior; ergo perfectissima omnium causarum necessario causat. — Est *responsio*: necessitatem utique esse perfectiorem contingentia, ubi est possibilis: at rationi causae, ut causa est, repugnare; etsi id quod est causa sit necessarium. — *Contra*; nobis dividendibus ens, occurrit alterum dividens perfectius reliquo; et extrema divisionum perfectiora, aut necessario concomitantur, aut se compatiuntur; dividentes enim ens per finitum et infinitum, per necessarium et possibile, per potentiam et actum, invenimus, *actum, necessitatem, infinitatem*, aut necessario concomitari, aut certe se compati; ergo cum in divisione entis per causam et causatum, causa sit perfectius extremum, concomitabitur ipsum quodcumque perfectius dividens ens, aut poterit stare cum eo, et per consequens *necessitas* non repugnabit causae, ut causa est.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si primum Principium naturaliter causaret, necessario causaret, atque suo causato necessitatem impertiret: sed nulla perfectio aufertur a causato propter modum causandi aequae perfectum; causare enim voluntarie non est modus causandi minus perfectus ac sit causare naturaliter; ergo ex eo quod causa voluntarie causat, non adimitur necessario aliqua perfectio effectui; ergo causa voluntarie causans potest tribuere necessitatem effectui. — *Confirmatur*: si Deus causaret naturaliter, posset producere plures differentias entis, scilicet *possibile*, et *necessarium*: si ergo causans voluntarie nequeat causare nisi tantum ens contingens, videretur esse causa imperfecta; quippe quae haud attingere posset omnes eos effectus, quos necessario causans produceret.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Aliqua causa necessario causat; ergo prima

causa necessario causat suum causatum. *Antecedens* est manifestum ex causis naturaliter productivis priorum effectuum. *Probatio consequentiae*: in essentialiter ordinatis posterius non potest habere necessitatem, nisi prius habeat esse necessarium: connexiones autem causarum ad suas causas sunt essentialiter ordinatae; ergo nulla talis connexio est necessaria, nisi illa, quae est primi causati ad suam causam; sit necessaria.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 35. n. 13.] Etsi Deus sit infinite sapiens per comprehensionem essentiae suae, non foret tamen omnimodo possibili sapiens, nisi intelligeret omne obiectum secundarium, omnemque possibilem creaturam; ergo licet sit volens essentiam suam, videretur nihilominus deesse ei aliquid perfectionis, nisi etiam omne volibile vellet: sed ex eo quod voluntas vult quicquid potest velle, necessitate trahitur ad ea volenda, alioquin haud oporteret eam omnia velle; igitur Dei voluntas subiacet necessitati, ut transit et fertur ad quaelibet obiecta.

5. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 30. q. 2. n. 14.] Si repugnaret Deum necessario velle quicquid vult, maxime quia tunc referretur realiter ad volita, vel causata; atque ita magis necessarium a minus necessario dependeret: sed si haec ratio valeret, tunc nulla creatura magis necessaria posset fundare respectum realem ad minus necessariam; ac subinde in corporibus coelestibus non esset respectus realis ad generabilia et corruptibilia. Cum igitur *consequens* sit falsum, pariter et illud unde sequitur.

6. PRAETEREA. [*De rerum princ.* q. 4. n. 15 et 16.] Ex dictis in *art. praec.*, quicquid Deus vult est ei volitum, quia vult bonitatem suam: sed vult vel diligit bonitatem suam necessario; ergo et eodem modo oportet eum velle omne aliud volitum propter illam, quam vult necessario.

7. PRAETEREA. [*De rerum princ.* ib. n. 30 et 33.] Nihil aliud a se Deus potest velle, nisi in aeternitate velit; quia alioquin aliquam intelligeretur subire mutationem, iuxta dicta in *art. praec.* Sed omne aeternum est necessarium; ergo quicquid Deus in aeternitate vult, necessario velit oportet.

CONTRA. [*De rerum princ.* ib. n. 15.] Potentia respiciens aliquod obiectum per se et essentialiter non necessario respicit illa quae non habent ordinem essentialem, sed accidentalem ad illud primum: voluntas divina respicit primo bonitatem divinam, ad quam creaturae habent ordinem contingentem, non necessarium: quia non sunt illi necessariae ad consequendam istam bonitatem, nec augent eam; ergo voluntas divina non necessario, sed tantum contingenter respicit creaturas omnes. — *Confirmatur*: voluntas, quae per se determinatur ad finem, non perinde determinatur ad aliquid eorum quae sunt ad finem, nisi quatenus per syllogismum practicum ex fine concluditur necessitas illius entis ad finem, scilicet vel necessitas eius in *esse*, vel *haberi*, ad hoc ut finis sit vel habeatur vel acquiratur; vel necessitas eius in *diligi*, ad hoc nempe ut finis diligatur. Et profecto nulla voluntas, quae est ipsius finis, determinatur per se respectu alicuius quod est ad finem, nisi concludatur per syllogismum practicum tale ens esse necessarium ad finem aliquo ex praedictis modis. Ergo cum intellectus divinus non cognoscat aliud a se esse necessarium ad finem ultimum quomodocumque, voluntas illa ex hoc quod est necessario finis, non oportet et necessario pariter tendere in alia quae sunt ad finem.

RESPONDEO dicendum, [*De rerum princ.* ib. n. 12. seqq. — *Oxon.* 1.



d. 39. n. 21. seqq.] Deum necessario velle bonitatem suam necessitate *immutabilitatis*, non *coactionis*: reliqua vero a se *libere*, et *contingenter*. Declaratio *primi*: omnis potentia naturaliter fertur in suum obiectum, maxime voluntas, quae de se tendit in bonum; ergo Dei voluntas naturaliter fertur in bonum: sed impossibile est eam ferri naturaliter in bonum *extrinsecum*, quia tunc ab eo naturaliter dependeret; ergo fertur in bonum, quod est *infinittum* naturaliter. *Assumptum declaratur*; nam obiectum per se, et potentia sunt eiusdem ambitus; si enim extaret color qui non foret visibilis, virtus visiva esset imperfecta, et ille color frustra; cum igitur Primi voluntas sit infinita, eius per se obiectum sit oportet bonum *infinittum*, in quod *naturaliter* tendit ac *necessario* adhaeret. — Verumtamen [*Quodlib.* q. 10. n. 8. et seqq.] haec necessitas non est *coactionis*, subdens sibi voluntatem, quasi cadentem sub necessitate, a qua impellatur, et figatur in actu; quia tunc plane voluntas ageretur et non ageret: sed est necessitas *immutabilitatis*, actum concomitans atque sub actum voluntatis cadens, quae propter firmitatem libertatis suae, sibi ipsi necessitatem imponit in eliciendo actum, et in perseverando seu figendo se in actu *immutabiliter*. Necessitas enim in actione perfectissima voluntatis non aufert, sed magis ponit illud quod est perfectionis, cuiusmodi est libertas; ergo necessitas, qua Dei voluntas fertur in per se obiectum, non impellit ipsam violenter, quasi vi illi illata, sed sequitur magis ad ipsius libertatem, de qua est velle immobiliter ei obiecto adhaerere. Alioquin nisi immutabiliter figeret se in obiecto per actum, sed aliquando ab illo amando abstineret; igitur otio oblectaretur; cum nullum aliud obiectum per se ab illa queat amari, sed omnia gratia suae bonitatis amentur. — *Denique* [*Oxon.* 1. d. 10. n. 9. et seqq.] unumquodque secundum quod magis est in actu, perfectius agit, sive ratio agendi sit naturalis, ut caliditas, sive de libertate procedat, ut amor; ergo in genere agentium per amorem, quanto maior est amor, tanto actus dilectionis intimior est, et actualior et magis continuus: divina autem essentia habet rationem boni infiniti; ergo per infinitum actum amoris fertur divina voluntas in ipsam, et semper, et immutabiliter.

Est nunc [*De rer. princ.* ib. n. 29. seqq. — *De Primo princ.* c. 4. n. 9. seqq. — *Oxon.* 1. d. 39. n. 22. seqq.] *secunda pars* solutionis declaranda, cuius contrarium praeclarissimos Philosophorum Aristotelem, et Avicennam, aliosque plures sensisse constat. Porro Deum agere, seu velle *libere* et *contingenter* quicquid extra se producit et vult est voluntatem divinam ita velle alia a se, ut esse queat oppositi; idque considerando ipsam, ut est prior naturaliter sua tendentia in illa obiecta: sicut enim voluntas nostra, ut prior naturaliter suo actu, sic ipsum elicit, ut in eodem instanti oppositum elicere possit, ita voluntas divina est naturaliter prior tendentia in obiectum; valet ergo in eodem instanti tendere in oppositum obiectum finitae bonitatis, uti sunt quaecumque alia ab essentia divina; tendit igitur in quodcumque tendit libere et contingenter. Contra vero causam *necessario* producere effectum est non posse in eo instanti quo agit oppositum ponere aut suspendere se ab actione. — Itaque Deum oportere esse causam *libere* et *contingenter* agentem et non *necessariam*, probatur: ens absolutum, quod ex se est summe necessarium, non potest non esse, quocumque alio a se non existente: Deus cum sit a se, est infinitae necessitatis; ergo quocumque alio a se non existente, non propterea se-

quitur non esse. Si autem necessario aliquid a se distinctum causaret, posset non esse, ex defectu minus necessarii; ergo cum id sit plane impossibile, oportet Primum esse causam non necessario, sed libere et contingenter causantem. *Maiores declaratur*: ex minus impossibili non sequitur impossibilius, nec ex minus falso falsius. Nam falsiori cum insit duplex ratio falsitatis, et minus falso unica dumtaxat; si a falsiori per intellectum amoveatur una falsitatis ratio et a falso sua falsitas, falsius erit falsum et id quod minus falsum erat, nullam falsitatis rationem habebit, erit igitur verum; igitur ex vero sequitur falsum et pariter impossibile sequitur ex possibili: Primum autem secundum omnem opinionem est magis necessarium, quam quodcumque aliud ab eo necessarium; ergo per defectum cuiuscumque alterius nequit non esse. Quod vero sequatur magis necessarium non esse ex defectu minus necessarii, si ponatur causa necessaria eius, *probat*; nam habens necessariam habitudinem ad aliud non est, illa habitudine non existente: non existente autem extremo, non existit habitudo; non existente igitur extremo habitudinis, non existit fundamentum, ut etiam deductum fuit supra *quaest. 3. art. 6. iterum repetito*, probantes fieri non posse, ut in Deo sit aliqua relatio realis ad creaturas; nequit igitur causa prima esse causa necessaria creaturarum, ut perperam Philosophi dicuntur opinati. — *Deinde*, multa mala eveniunt fiuntque in universo, et non solum quae sunt mala naturae, ut naturales defectus ex causarum impedimentis provenientes, sed etiam mala, quae voluntati recte imputantur et ad culpam sibi adscribuntur; ergo Deus non necessario causat. *Antecedens* concedunt Philosophi. *Probatio consequentiae*: nam agens necessario producit effectum suum in susceptivo, quantum potest produci in eo: sed effectus primae et summe bonitatis est bonitas et perfectio; ergo si necessario agit, producit bonitatem in quolibet, quantum ipsum susceptivum potest recipere: habens autem bonitatem tantam, quanta ipsum est capax, nullam habet malitiam; ergo prima causa necessario agente, nullum superesset malum in universo: est autem malum et malitia multa inter homines; igitur prima causa contingenter agit. — *Denique*, omnis causa necessario agens, agit secundum ultimum potentiae suae; sicut enim non est in eius potestate agere et non agere, ita nec intente et remisse agere; ergo si prima causa necessario causat, profecto causat quicquid potest causare: potest autem causare ex se omne causabile, ut probabo; ergo reipsa causaret, ac proinde nulla causa secunda quidquam ageret, vel produceret. Quod causare possit omne causabile, probatur; quia habet ex se causalitatem cuiuscumque causae secundae, quantum ad id quod est perfectionis: non requiritur autem aliqua imperfectio in effectiva causalitate, cum unumquodque agat in quantum est in actu et perfectum; ergo si Primum agit necessario, attingit simul quicquid causassent omnes causae secundae, quarum omnium in se eminenter includit causalitates; atque ita secundae causae privarentur actionibus suis: imo omnia essent unum, quia sicut causaret omnia effectibilia, eo quod cuncta quae posset attingeret, ita etiam in quacumque causatione efficeret quantum posset causare, et ita perfectissimum produceret, atque omnia illa forent illud unum causatum; omnia ergo essent unum, id est, perfectissimum effectum, factum possibile a causa infinite perfecta, atque ex naturae necessitate exeunte in effectum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [Oxon. 1. d. 8. q. 5. n. 25.] concedo

*necessitatem* esse conditionem *possibili* perfectiorem in omni entitate, cui conditio necessitatis est compossibilis: at in eo, cui est impossibilis, non esse perfectionis, quia contradictio nullam ponit perfectionem. Nec est intelligendum necessitatem repugnare primae causae ratione sui, cum simpliciter necessaria sit, sibi ergo repugnat ut comparatur ad ens a se causatum. Est igitur necessitas impossibilis omni respectui ad posterius essentialiter; ex quo enim omne ita posterius non est necessarium, primo Principio est impossibilis necessaria habitudo ad aliquid non perinde necessarium, cuiusmodi est omne posterius essentialiter illo et causatum; ratione enim passivae causalitatis est essentialiter factu possibile; non ergo intrinsece necessarium. — Et *cum instatur*, quia quaecumque dividentia perfectiora concomitantur se, nec sunt ad invicem impossibilia; *responsio*, id verum esse de *dividentibus* simpliciter perfectis et *absolutis*, ut *actus*, *infinitas* et alia id genus; non vero de illis, quae involvunt *respectum* ad aliquid *posterius*; quia habere necessariam habitudinem ad aliquid ita posterius non est perfectionis; non enim id stat cum perfecta necessitate illius, quod talem habitudinem dicitur habere. Accedit etiam, quod ea habitudo non est formaliter infinita, cum sit ad terminum finitum; et nihilominus infinitas est nobilius extremum in divisione entis.

AD SECUNDUM [Oxon. ib.] respondeo sic: quemadmodum ex *anteecedente* includente impossibilia sequitur *consequens* pariter includens impossibilia; ita sequitur, si Primum naturaliter causaret, necessario causaret, ac daret productio essendi necessitatem; nempe ex impossibili falsum et impossibile. Nam ei quod est *causare* in Primo repugnat modus ille, qui est *naturaliter*, quia causare dicit productionem diversi in *esse*, et ita est intrinsecus causato modus contrarius *necessitati*, nempe *possibilis*; est ergo impossibilis causae modus *necessario*, vel *naturaliter* causandi; quia is est dumtaxat respectu necessari, et ideo sequitur *consequens* includens simul duo opposita ratione causationis et modi causandi. Sed tamen prima propositio conditionalis est vera, conditione verificata, seu admissa per hypothesim impossibilem. Et *cum additur*: nulla perfectio tollitur a causato, propter modum perfectiorem causandi causae ipsius; *concedo*: nec modus etiam causandi voluntarie tollit aliquam perfectionem a causabili; sed aufert tamen a causabili necessitatem, quae etsi in se perfectio simpliciter, est nihilominus causabili impossibilis: et tribuit causato perfectionem sibi compossibilem; quemadmodum et *voluntarie* causare dicit modum compossibilem ipsi causationi. — *Ad confirmationem* [Oxon. ib. n. 26.] dicendum, ens causabile habere non posse differentias *necessarii* et *possibilis*, imo omne causabile est simpliciter *possibile*: igitur non est imperfectionis in causa ad eas differentias se extendere non posse; quia ad impossibile nulla est potentia. Ceterum si per impossibile Primum naturaliter causaret, ac subinde necessario, haud essent ab illo entia possibilia: imo quaecumque produceret, necessaria forent, non contingentia.

AD TERTIUM [Oxon. ib.] dicendum, inter causas secundas naturales et earum effectus non esse connexionem necessariam, nisi *secundum quid*. Nulla enim causa secunda necessario simpliciter causat; nam quaelibet causa secunda dependet ab habitudine primae causae ad causatum. — *Deinde*, nulla causa secunda causat, nisi prima causa causante causatum eius, idque prius naturaliter quam ipsa causa proxima causet: prima au-



tem non causat nisi contingenter; ergo secunda simpliciter contingenter causat, cum dependeat ab causatione primae, quae simpliciter contingens est. Omnis igitur necessitas, qua quaedam causae secundae impelluntur ad effectus producendos, est necessitas *secundum quid* dumtaxat, quatenus scilicet quantum est ex parte earum nequeunt non causare effectus; a quibus tamen producendis simpliciter possunt prohiberi et impediri per Dei potentiam, ut evenisse constat in fornace Babylonis (sicut scribitur *Dan. 3.*) in qua ignis non combussit tres pueros, alioquin consumpturus, si Dei concursus ad eum effectum ei praesto fuisset.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 7. — 1. d. 46. n. 2. seqq.*] ad adstruendam in Dei voluntate eam perfectionem, qua pollet intellectus divinus, satis esse ut voluntas possit ad omne volibile volendum se extendere; ceterum non requiri, ut velit quicquid velle potest; quia tunc (ut dictum est in *art. praec.*) omnia omnino possibilia realem existentiam aliquando forent adeptura. At ex eo quod ab intellectu omnia accipiant esse intelligibile, non propterea tamen esse aliquod reale extra Deum sunt habitura, nisi voluntas velit ipsis tale esse. Neque ex eo quod actu tendat, velitque volibilia, aliquid perfectionis sibi acquiritur; quia cum libere velit, sic ut nolle queat, aliqua posset carere perfectione, quod est impossibile. Subiectiva [*De rer. princ. q. 4. n. 21.*] ergo vitalitas, seu operativum esse, est in voluntate perfectionis infinitae et per independentiam summam, infinite libera et potens, unde et sequitur *esse* volitorum; sed actu tendere, vel esse determinatum ad hanc partem, ut a nobis apprehenditur, non est aliquid reale in ea; sed est reale in creatura, secundum rationem vero in voluntate divina, ut intelligitur ad effectum terminata.

AD QUINTUM, concedo *assumptum*, iuxta *dicta in solutione*; et ad *minorem* respondeo, [*Oxon. 1. d. 30. q. 2. n. 16.*] si magis necessarium in creatis esset etiam summe simplex, idest, nec compositum, nec componibile cum aliqua realitate non necessaria, tale magis necessarium ex se non habiturum respectum realem ad minus necessarium. Sed hypothesis est omnino impossibilis, ex dictis supra *q. 3. art. 7. in incidenti*; quia etiamsi aliquod corpus coeleste poneretur in se esse necessarium, non tamen est summe, nec adeo simplex, quin possit recipere aliquam realitatem non necessariam, aliam a se: Deus autem sicut non potest esse illud, quod est in ordine ad aliquid non ex se necessarium, ita nequit habere aliquam realitatem in ordine ad aliquid tale; quia illa realitas esset ipsum.

AD SEXTUM patet ex dictis, qualiter [*De rer. princ. q. 4. n. 15. et 16.*] Deus etsi necessario velit bonitatem suam, contingenter tamen vult ea quae ordine tantum accidentali ordinantur ad summum bonum; quippe quae illi assequendo, aut habendo, aut amando amore ei adaequato, minime sint necessaria; nec quicquam additamenti in perfectione sibi obvenire queat ex illis.

AD ULTIMUM respondeo, [*De rer. princ. ib. n. 28. et seqq.*] Deum utique in aeternitate velle quicquid vult; sed tamen ita velle, ut eligere queat oppositum eius, in quod tendit in eodem instanti; voluntas enim prior naturaliter est tendentia sua in obiecta volita; ideoque quia libere tendit, potest divisim utrumque oppositorum; uno tamen volito, sequitur esse necessarium, necessitate *consequentiae* dumtaxat, non *consequentis* et absoluta; cum simpliciter potuerit non evenire, si Deus oppositum, ut



poterat, statuere maluisset. Hinc [*Quodlib.* q. 16. n. 7.] quaecumque sunt volita a Deo in aeternitate, sunt necessario volita necessitate *immutabilitatis*; quia oppositum evenire nequit, neque ex parte actus, neque ex parte obiecti; sed non sunt necessaria necessitate *inevitabilitatis*, quae potentiam excludit determinationis oppositae, quia oppositum omnino potuit determinari.

## ARTICULUS INCIDENS.

AN DEUS DE NECESSITATE VELIT CREATURAS POSSIBILES.

*Doct. Oxon. 3. d. 32. — Thomistae ad art. 3. q. 19. primae partis.*

VIDETUR Deus necessario velle, atque diligere creaturas possibles. Potentia [*Quodlib.* q. 16. n. 8.] necessario tendens in suum per se obiectum, necessario quoque tendit in quodlibet, ubi necessario reperitur ratio sui per se obiecti: sed creaturae possibles necessario participant aliquam rationem divinae bonitatis; eo enim pacto quo sunt entia, sunt pariter vera et bona; ergo cum divina voluntas necessario amet suam bonitatem, tamquam per se obiectum, diligat necessario oportet quicquid est sua bonitate bonum, cuiusmodi sunt suo modo entia possible.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 45. n. 2. et 3.*] Voluntas divina in aeternitate est ratio volendi alterum oppositum in quibuscumque aliis a se; igitur sibi ab intellectu praesentatis infinitis prorsus possiblebus, aut ea vult, diligendo et complacendo se in illis, aut non vult, odio habendo. Si primum, habetur propositum; quia saltem sua perfectione sibi imponitur necessitas illa diligendi, eo quod nequeat circa obiectum aliquod esse suspensa et quasi perplexa. Si non vult; igitur est in illis aliqua ratio mali, propter quam solummodo Deus odio habet quicquid odit.

3. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 8 — *Oxon. 3. 32. n. 2. seqq.*] Dei ut intelligentis et ut creativi est necessaria connexio cum creaturis cognitis ac possiblebus: sed si ex necessitate non haberet complacentiae affectum circa possible, id potissimum esset, quia sibi repugnat connexio necessaria ad creaturas; igitur est in Deo amor complacentiae necessarius circa possible.

CONTRA. [*De rer. princ. q. 4. n. 29.*] Deus est essentialiter independens ab omni alio a se, et ratione finita; ergo per infinitam independentiam distat a creaturis ad illam essentialem involventibus dependentiam: dependentia autem quaelibet arctat voluntatem, quae necessariam dicit habitudinem ad rem amatam; ergo cum Deus per infinitam libertatis rationem comparetur necessario ad creaturas, ea enim cum independentia commensuratur, nullum aliud a se in quocumque *esse* necessario diligit, vel sibi complacet in illo.

RESPONDEO [*Oxon. 1. d. 46. n. 2.*] dicendum, Deum diligere quidem affectu *simplicis complacentiae* res possible, sibi ab intellectu divino praeostensas, at nequaquam eas velle *necessario*, sed *libere* dumtaxat, saltem quoad exercitium. Nam de *specificationis* necessitate non videtur ambigendum, cum Deus nihil eorum, quae fecit, odio prosequatur, ut scribitur, *Sapiens. 11*. Etsi unicuique desit aliqua perfectio, cuius esset capax, ut ens; et tamen eum defectum Deus non odit, sed magis diligit eam quam dedit naturae bonitatem; ita nec in possiblebus est aliqua ratio cur

Deus ea odio habeat. Nam quicquid odit in existentibus est sola malitia moris; potius igitur sibi complacet in illis simplici affectu dilectionis, id est, non efficaci, quia ad tale voluntatis velle nullus est sequuturus aliquando effectus. — Est igitur *declarandum* Deum *simplicis complacentiae* affectum habere posse, et porro exercere circa possibilia; sed dumtaxat *libere*, non necessario. Nam sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita et omnis voluntas in quodlibet volibile; igitur divina voluntas potest diligere quaecumque diligibilia alia a se; res autem possibiles sunt diligibiles, id est, aptae natae terminare simplicis complacentiae affectum: quemadmodum enim ratione intrinsecae veritatis sunt intelligibiles, ac reipsa terminant divinum intuitum, cum sint obiecta secundaria infiniti intellectus; ita ob intrinsecam bonitatem, entis rationem consequentem, illique proportionatam, aptae sunt terminare Dei dilectionem inefficacem, quae est simplicis complacentiae affectus.

Quod vero [*Oxon.* 1. d. 30. q. 2. n. 4. et loc. supr. cit.] eiusmodi *dilectionis simplex affectus* nequeat esse in Deo *necessarius* circa res *possibiles*, probatur: Deus sicuti est infinitus, ita et necessarius; nam est necessarius, quia a se; est autem a se, quia infinitus. Siquidem ideo aliquid est contingens et possibile, quia ab alio; et ab alio intantum aliquid esse potest, inquantum est finitum; hinc enim est in potentia obiectiva physica, et producibile. Igitur est Deus necessarius, quantum fieri potest, et intelligi necessarium; ergo et ex quacumque hypothesi, seu possibili seu impossibili, circa ipsum; igitur implicantibus omnibus creaturis, adhuc esset et intelligeretur Deus ab intellectu infinito omni intrinseca perfectione sua praeditus, ac modo est. Si autem utcumque intelligeretur habere necessariam habitudinem ad creaturas in statu possibilitatis, ex positione quod hae destruerentur, oporteret deficere aliquid, quod est intrinsecae perfectionis in Deo; ergo ex defectu minus impossibilis deficeret impossibilis, uti est minus necessarium respectu simpliciter necessari, ut deductum est in *art. praec.* Sed nonne intellectus necessario attingit omnia possibilia? Sicuti igitur nullum sequeretur inconveniens ex hypothesi impossibili, quae subtraheretur id obiectum intellectui divino; ita nec valide infertur ex consimili necessaria habitudine voluntatis ad entia possibilia. — Est [*Oxon.* 1. d. 35. n. 14. et seqq.] responsio: intellectum divinum non referri ad possibilia, sed e contra; nam illa sunt producta in *esse* intelligibili; ad absolutum autem in causa sequitur absolutum in effectum, exinde effectus refertur ad causam, a qua dependet, et in tertio signo sequitur relatio in causa ad effectum, si illum fundandi sit capax. At Dei voluntas supponit possibilia producta in *esse* intelligibili, nec ea producit in *esse* volito, quia tunc efficaciter amaret; si ergo necessario sibi in illis complaceret, necessariam diceret habitudinem ad illa, quae subinde destrueretur ex positione impossibili, quod ipsa deficerent possibilia, nam eo quod dicerentur terminare simplicem complacentiam divinae voluntatis, nulla ipsis foret intelligibilis intrinseca mutatio. — *Deinde*, [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 16.] voluntas, quae ex se et necessario determinatur ad finem, eatenus eadem necessitate determinatur ad ea quae sunt ad finem, quatenus ex ratione ipsius finis concluditur necessitas eorum quae sunt ad finem, ut puta quia sine illis finis nequit acquiri aut possideri aut amari: sed omni ente finito circumscripto, seu realiter existat seu sit tantum possibile, a voluntate infinita perinde possidetur, ac tenetur et amatur bonum infinitum; ergo

voluntas divina non necessario fertur ad quemcumque amorem illorum quae sunt ad finem, quippe quae ordinem dumtaxat accidentalem dicant ad illam, nec aliquam perfectionem ei addere possint. Quemadmodum igitur dilectione, vel volitione efficaci, libere et contingenter fertur ad illa, quatenus includunt realem existentiam, ita pariter libere fertur in eadem obiecta in quantum ab existentia reali ex se praescindentia sunt in statu merae possibilitatis. — *Denique*, [Oxon. 1. d. 10. n. 9. seqq.] voluntatem divinam necessario diligere obiectum infinitum, est et ex ratione voluntatis infinitae, et obiecti pariter infiniti simul, adeo ut unum sine altero non sufficiat. Etenim, voluntas finita libere tendit in obiectum infinitum, et voluntas itidem infinita libere vult obiecta finita. Nam voluntas non est principium necessarium producendi aliquem amorem alicuius obiecti, nisi sit et necessarium principium amandi illud obiectum. Si autem voluntas infinita foret necessarium principium amandi obiectum finitum, tunc profecto necessario diligeret omnem creaturam: constat autem libere dumtaxat velle et amare existentia quaeque, ex ratione qua sunt obiecta finita; ergo pariter libere diligit omnia amabilia, inter quae comparanda sunt ipsa possibilia, quatenus de bonitate divina participant; et quia eo amore non extrahuntur ex ordine possibilium, ideo inefficax dumtaxat est, et quaedam simplex complacentia voluntatis in illis et de illis, nullam rationem habentibus necessario terminandi actum dilectionis divinae voluntatis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM. [*Quodlib.* q. 16. n. 8.] respondeo sic: voluntas divina necessario habet actum circa obiectum infinitum, quia id est perfectionis: e contra vero non necessario habet actum circa obiectum finitum, quia esset imperfectionis in ipsa; nam imperfectionis est necessario determinari ad posterius, et perfectionis requisitae est sic determinari ad prius, et perfectionis concomitantis ad illud quod est simul natura. Etsi ergo possibilia participant suo modo divinam bonitatem, atque perfectionem, ex eo tantum sequitur posse amari, aut etiam de facto terminare simplicem actum complacentiae voluntatis divinae, sed non necessario utcumque diligi, cum ipsis non adsit ratio necessario terminandi actum simpliciter independentem et summe necessarium volitionis Dei. Sed *urgetur* in argumento: possibilia sunt necessario entia, et bona; ergo necessario voluntas divina fertur super illa, ut super participantia rationem formalem primi obiecti. *Responsio*: propterea divina voluntas de facto sibi complacet in illis, quia amabilia sunt suo modo, ut dictum est *in solutione*. Sed negamus, non libere proinde amari: cum nulla in eis sit ratio cogendi primum liberum ad eorum dilectionem, ut ostendunt adductae rationes. Quamvis [Oxon. 3. d. 32. n. 6.] enim in illis, ut ostensa sunt ab intellectu, sit aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quem rationabiliter debent placere voluntati; quia tamen id debitum non est ipsis intrinsecum, quale praesefert obiectum infinitae perfectionis, sed potius ob rectitudinem voluntatis, ideo libere omnino tendit in ipsa, etiamsi actum suum suspendere ex sui perfectione valeret.

AD SECUNDUM, [Oxon. 1. d. 3. q. 4. — d. 35. 36. 43 et 47. — 3. d. 32.] concedo Dei voluntatem esse rationem volendi alterum oppositorum in aeternitate in quibuscumque aliis a se, *actu efficaci*, quem scilicet consequitur effectus, seu esse realis existentiae volitorum, et negatio eius in iis quae nolita fuerunt. Sed circa possibilia Deum alium actum non habuisse,

quam *simplicis complacentiae*; alioquin ad ordinem futurorum deducta essent; libere tamen, et non necessario, ob praedicta. Et *cum dicitur*: si libere; ergo potuisset non complacere sibi in illis, et ita esse suspensa et perplexa; quod si id nequit; igitur necessario, et non libere elicuit actum (quicumque tandem sit) dilectionis illorum; *respondeo*, ex eo tantum sequi eam libertatem non stare cum contingentia, propterea quod Deus actum cum ea conditione habere nequeat, nisi circa existentia, quorum est causa eadem voluntas divina, quae subinde possunt esse et non esse; possibilia vero cum antecedant omnem actum divinae voluntatis, non sunt obiectum eius, ut contingenter fertur circa res ad extra; cum hoc tamen optime cohaeret libere, et non necessario tendere in illa actu simplicis complacentiae: quia illa voluntas in apice summae libertatis constituta, ut est respectu omnis creati et creabilis infinite independens, ita in ordine ad eadem nulla necessitate afficitur, sed omnino libere tendit in illa, et quidem ut pendet ab actu eius efficaci, contingenter se habet, quia potuit in eodem signo voluisse oppositum: ut vero antecedunt eius causalitatem in *esse* volito, dumtaxat libere, et non contingenter ea respicit, quia causa illorum est necessario dans *esse* intelligibile et possibile ipsis, cuius ratione causalitatis vel quasi causalitatis non cadunt sub potentia divina, quae respicit dumtaxat *esse* realis existentiae rerum possibilem et non necessariarum.

AD TERTIUM respondeo aliter esse *necessarium* illud quod *necessario* requiritur, sive praexigatur sive coexigatur ad *esse necessarii*: aliter esse *necessarium* illud quod ad *esse necessarii necessario* consequitur: et hac dumtaxat ratione est dicenda necessaria creatura in esse cognito; nam [*Oxon.* I. d. 39. n. 32.] non praexigitur ad esse simpliciter primum, nec coexigitur, ut Personae divinae inter se; solummodo igitur *consequitur* ad infinitam intellectionem, ita tamen, ut his per impossibilem non intellectis, seu non consequentibus, nulla deperiret Deo perfectio. Igitur Deum scire obiecta secundaria non est aliqua perfectio simpliciter, alioquin summe necessarium coexigeret minus, et dependens et participatum, necessarium, quod plane implicat, idque non solum est verum absolute, sed etiam ut transit super ipsa secundaria obiecta: est tamen perfectio simpliciter cum addito, quod necessario concomitatur perfectionem simpliciter. Ruit igitur fundamentum, et ratio statuendi necessitatem in complacentia divinae voluntatis respectu possibilem; quia nullam habent in quocumque esse necessariam connexionem, adeo ut quemadmodum creaturae praexigunt esse perfectionum divinarum, ita e converso Deus ipsas non praexigat nec mutua sit in ipsis coexigentia.

## ARTICULUS IV.

### UTRUM VOLUNTAS DEI SIT CAUSA RERUM.

*Doct. De rerum principio*, q. 3. et 4. — *Oxon.* I. d. 39. — *Quodlib.* q. 14.  
*S. Thom.* I. p. q. 19. a. 4.

VIDETUR Dei voluntas non esse causa rerum. Voluntas [*Quodlib.* q. 8. n. 8. seqq.] est unum de essentialibus commune tribus Personis divinis: sed respectu creaturarum attribuit Scriptura Verbo divino propriam causalitatem; ergo non per voluntatem factae sunt creaturae, sed magis per in-



tellectum, aut Personam secundam. *Probatio minoris: Omnia per ipsum facta sunt*, scribitur de Verbo Ioan. 1. Unde Augustinus, 15. *De Trinit.* cap. 11.: *Verbum Dei esse potuit, nulla existente creatura, creatura autem nulla esse potest, nisi per ipsum, per quod facta sunt omnia.* Quare scriptum quoque est: *Omnia in sapientia fecisti*, nempe per Verbum, quod et sapientia, et Ars Dei omnipotentis, plena rationibus omnium factibilium ab Augustino non semel appellatur.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 49. q. 4. lat.] Secundum Augustinum 1. *De doctrina Christiana*, cap. 32. *Quia Deus bonus est, sumus; ergo a Dei bonitate est, quod condita sit rerum universitas: sed Deus est per suam essentiam bonus, quod nihil aliud est aut esse potest ita bonum, ex dictis, q. 6. art. 3.; ergo Deus est causa rerum per suam essentiam, et non per voluntatem.*

3. PRAETEREA. [*De rer. princ.* q. 4. n. 1.] Primi Principii essentia, quia omnino simplex, in eo differre nequit *esse* et *posse*, nec actio sua potest esse accidentalis, quia non differt ab eius essentia; igitur quicquid agit, per suam efficit essentiam, secundum modum eius, qui est naturae intellectualis, ac subinde per intellectum discernentem, et voluntatem complacentem: scientia autem eius, quia perfectissima, comprehendit meliorem ordinem, qui esse possit in productione rerum, cui ipsius voluntas necessario acquiescit, quia optima est; igitur natura necessario producit illud, cuius voluntas necessario sibi complacet, iuxta intellectus directivam ostensionem.

4. PRAETEREA. Ex dictis *art. 2.* quicquid voluntas Dei vult, in aeternitate vult, producens in *esse* volito; quemadmodum et intellectus in *esse* cognito: sed res in tempore accipiunt a Deo aliud *esse* distinctum ab illo volito in aeternitate; ergo huius *esse* realis existentiae est alia causa in tempore, a voluntate quae dedit *esse* volitum illis in aeternitate: haec autem videtur esse potentia quaedam executiva, alia a divina voluntate, quippe cuius ratio executionem seu representationem effectus non includat, imo ab ipsa potentia executiva abstrahat.

5. PRAETEREA. Si Dei voluntas esset causa rerum; igitur aut qua *voluntas*, aut qua *volens*. Si quatenus voluntas est; ergo cuicumque voluntati inesset vis productiva et effectiva rerum, quod est plane falsum; quantumcumque enim per voluntatem nitamur, nisi praeterea adsit alia potentia executioni demandans iussa illius, nihil omnino fieri experimur. Neque quatenus volens, quia operatio immanens, qualis est volitio, est ultima perfectio potentiae operativae et nihil per illam producit.

CONTRA. [*De rer. princ.* q. 3. n. 24.] Sapient., 11.: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses;* et Psal. 148.: *Quoniam ipse dixit et facta sunt: ipse mandavit, et creata sunt.* Imperare autem, aut mandare et praecipere aliquid fieri, solius est voluntatis. Unde Augustinus, 3. *De Trinit.* c. 4. [*Quodlib.* q. 8. n. 6.] *Voluntas Dei, inquit, prima est et summa causa omnium corporalium specierum, atque motionum.*

RESPONDEO dicendum, Deum non naturae necessitate, sed per liberam voluntatem esse causam rerum. Ad *primam partem* solutionis licet spectent quaecumque adducta sunt in *secunda parte praecedentis solutionis*, ad maiorem tamen veritatis declarationem, *probatur* [*De rer. princ.* q. 4. n. 5. seqq.] Deum non producere creaturas ex necessitate. Nam omne agens de naturae necessitate, necessario ab illa actione deindeat oportet,

vel saltem realiter referatur ad terminum eius: sed necessitas tendendi in aliud, et omnimoda independentia ab illo, sunt omnino opposita, ac sese excludentia; ergo cum Primum sit omnino independens a creaturis, impossibile est has necessitate naturae ab eo esse productas: quia tunc producens dependeret a suo producto. — *Deinde*, omne agens per aliquam actionem necessariam, intendit aliquam sui perfectionem acquirere per illam: sed Deus in extrinseca sui actione, ad creaturas scilicet terminata, nullam potest intendere vel acquirere perfectionem; ergo nec naturali necessitate agitur ad illarum productionem. — Sed ad illud *respondet* Avicenna, sentiens Deum agere ex naturae necessitate, 9. *Metaph. suae* c. 1.: sicut aqua ex seipsa est frigida, sed quod frigus aliis communicet est sequela perfectionis ipsius; ita Primum ex seipso est perfectum, nullius indigens, esto perfectionem eius sequatur necessario producere alia a se, atque eis illam perfectionem communicare: quamvis haec ipsa communicatio non sit finis eius, ut nec finis aquae est frigefacere alia a se. *Contra*, si aqua non posset perstare in innata sui frigiditate, nisi alia frigefaceret, non foret summe perfecta in frigiditate, nisi aliis suam frigiditatem impertiretur; ergo si primi Principii perfectionem sequitur necessario esse alia ab ipso, de illius participantia perfectione, ipsum Primum non foret omnimode perfectum, nisi una cum illo et alia pariter existerent; igitur Deo inesset perfectionis complementum dependenter a creaturis, quod est impossibile; quia omnibus implicantibus creaturis, Deus non esset minus perfectus. — *Deinde*, [ib. n. 23. seqq.] sicut forma in mente artificis est principium rei extra, ita forma naturalis in agente naturali est principium effectus naturaliter provenientis, ut ignis caliditas est causa caliditatis in ferro: igitur quemadmodum agens per artem unam non agit, nec agere potest extra artis rationem; agens enim per formam domus non efficit nisi domum: sic agens per naturam efficere non potest nisi unum; quia natura in uno est una; igitur si Deus necessitate naturae agit, aut omnia sunt unum, aut saltem speciei unius. — Et si *dicatur*, quia sol agens per naturam, efficiens est causa omnium generabilium diversarum specierum et generum; *contra*, effectuum haec varietas est ex materiae varietate, diversimode disposita, atque solis radio applicata; caeterum solis naturaliter agentis unius est effectus, quod est lumen: sic Deus aut nequiret plura immediate producere, si naturaliter produceret, aut ea omnia forent unius rationis et speciei. — *Denique*, quilibet effectus habet stabilitatem et durabilitatem secundum aspectum suae causae naturalis, maxime ad ipsum, et secundum causae actualitatem; ut lumen habet stabilitatem a sole et fructus ab arbore; igitur cum natura divina sit infinitae actualitatis et aeterna, omnis effectus ab ea procedens esset aeternus haberetque essendi necessitatem, quod negat ipsemet Avicenna, recte sentiens, creaturam de se esse possibilem non esse, 6. *Metaph. suae* c. 1.

Cum igitur impossibile sit primum Principium agere per naturam, seu *naturali necessitate* esse causam rerum productivam, consequens est, ut omnia causet per voluntatem *libere* volentem quicquid vult. Nam ex *articulo primo*, et fusius *q. 2. art. 3.*, quia [*De Primo princ.* c. 4. concl. 4. n. 5.] Primum est per se agens, est agens gratia finis a se praecogniti et amati; si enim est primum, profecto nequit finis, gratia cuius agit ordinatque effectus, praecognosci et amari ab alio agente superiore ipsum dirigente et ordinante ad finem; quemadmodum et agens a proposito diri-

git ad finem agens naturale. Est igitur primum agens necessario praeditum intellectu praecognoscente et voluntate amante finem, ad quem dirigat quaecumque, idest, omnia quae per ipsum facta sunt: sed ab intellectu non est petenda nec statuenda causalitas primi efficientis; quia tunc naturali necessitate impelleretur ad producenda quaecumque in esse producit, quod iam improbatum est; igitur talis potentia activa et productiva rerum in primo Principio est primo et per se statuenda in ipsius voluntate. — *Deinde*, [De rer. princ. q. 4. n. 18. et 19.] voluntas divina, suaque bonitas ad invicem essentialiter referuntur, mutuoque se respiciunt, sicut potentia essentialiter respicit primarium suum obiectum; sed *bonitas* divina cum ad creaturas comparatur est *finis* earum; igitur et *voluntas* pariter respectu earum rationem aliquam *causae* habebit; non *finalis*, quia finis est bonitas; nec *formalis*, ut patet; ergo *efficientis*; quatenus ab infinita bonitate per se et necessario movetur ad dilectionem eius, exinde libere eligit, atque vult quae illam condecant, sicuti est velle complura ex infinitis possibilibus, quae sibi ab intellectu infinito praeostenduntur. Ut igitur prima ratio motiva ad causandum est id ad quod primo spectat ratio communicabilitatis, estque ipsum bonum, ita quod primo et movetur et efficit est id, a quo bonum communicatur: non communicatur autem ab alio, quam a voluntate, cuius bonum est passio; ergo ratio causandi principaliter spectat ad voluntatem. — *Denique*, [ib. n. 29.] creaturae haud procedere possunt a Deo aliqua necessitate, ex dictis in *praecedenti articulo*, et ad *primam partem solutionis*; procedunt ergo et causantur ab eo ex omnimoda libertate; igitur illi debet attribui principalior ratio causalitatis, ad quod spectat principalior ratio libertatis: id autem non est essentia, nec intellectus, nec aliqua alia potentia a voluntate: imo tanta est libertatis ratio, secundum quam Deus res producit, ut maior intelligi nequeat; siquidem quaecumque necessitas producendi effectum ponit dependentiam in producente, adeo ut haec aequiparetur necessitati, et tanta sit dependentia quanta et necessitas; ubi ergo ex infinita perfectione nullum habet locum dependentia, perinde arcetur omnis necessitas ad producta: sed secundum quod a producente tollitur necessitas, ita adstruitur libertas; ergo Deus producit omnia extra se per infinitam rationem libertatis, qua maior excogitari non potest; ergo ea est omnium causa, seu per talem rationem Deus producit alia a se, secundum quam infinita pollet libertate producendi aut non producendi, pro omni *nunc* divisim et quomodocumque et qualitercumque sibi placuerit. Actus porro huius causae ex infinita libertate rerum productivae (ut tactum fuit supra *articulo primo*) non est aliud ab ipsa potentia volitiva; imo eiusdem est ambitus cum illa. Nam [ib. q. 3. art. 3. sect. 1. n. 19.] sicut se habet in Deo essentia ad esse, ita voluntas ad velle; quia esse est actus entis et velle actus voluntatis; sicut igitur esse est eiusdem ambitus cum essentia, ita et velle eiusdem ambitus cum voluntate. Et sicuti in creaturis esse est extra essentiam, quae per illud contrahitur, ita et voluntas contrahitur et arctatur per velle a se distinctum, ut opus nobis sit pluribus actibus, propter eorum limitationem et diversitatem a potentia volitiva, ad plura attingenda obiecta; at Deus uno eodemque actu volendi infinito vult quaecumque sibi placent, eodemque non vult, quae nolenda esse decernit. Haec ergo voluntas non est indifferens ad diversos actus nolendi et volendi, sed est tamen infinite libera ad diversos vel op-

positos effectus divisim; quia unico illimitato actu tendit in quaecumque volibilia, adeo ut in tali potestate tendendi in volibilia, per se et primo consistat ratio infinita libertatis voluntatis divinae; nam etiam quatenus est sub actu infinitae volitionis, ipsa est naturaliter prior tendentia in quodvis particulare obiectum, in tantum ut in eodem instanti tendere queat in oppositum obiectum, ac proinde quicquid vult aut non vult, libere omnino et contingenter ea obiecta attingit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Quodlib.* q. 8. n. 17.] *omnia facta esse per Verbum* posse dupliciter intelligi: scilicet aut quia Verbum compleverit causalitatem Patris respectu creaturarum; aut certe quoniam Verbum *praeacceperit* a Patre eandem causalitatem ante productionem creaturarum. *Primo modo* non est concedendum omnia per Verbum *facta esse*, quia Pater in se et a se habet perfectam causalitatem respectu omnium factibilium, ita ut si per impossibile Filius non esset, adhuc creaturas producere posset. At *secundo modo* omnia per Verbum *facta sunt*, ipsumque necessario requiritur; quia enim Verbum simpliciter prius, quia terminus infinitus, producitur, quam creaturae, quae intrinsece sunt finitae, communicatur sibi a Patre eadem natura eademque voluntas, et subinde vis productiva omnium se essentialiter posteriorum; ideo per se ipsum facta sunt omnia, non quia *specialem* aliquam habeat causalitatem respectu creaturarum; sed quia in *eadem causalitate* cum Patre conveniens, necessario *praeexigitur* ad productionem creaturarum. — Et cum *additur*, scriptum esse in Psalmo 103. *Omnia in sapientia fecisti; respondeo*, [*De rer. princ.* q. 2. n. 32.] Deum utique omnia in sapientia condidisse per modum effectivae et expressivae artis, quae nullo exteriori formatur, sed seipsam format per varietatem idearum, quae sunt idem quod ipsa, ut ait August., 6. *De Trinit.* c. ultimo, idest, (*ut q. 14. art. 16. iterum repetito* declaratum fuit) causam effectivam et expressivam sapientiae divinae, secundum quod sapientia, vel ars est dictativa et effectiva et ostensiva rerum efformandarum ad extra, non esse ab intellectu dirigente et regulante potentiam operativam; quia cum haec sit voluntas Dei ex sui natura inobliquabilis, non indiget regula aliqua, respectu fiendorum, sed ipsamet sua infinita libertate efformat decreta, decernitque omnia facienda ad extra, quibus statutis per infinitam rectitudinem intellectus intelligit operabilia et futura cuncta, quae antequam per voluntatem fuissent statuta, erant ipsi dumtaxat neutra, quia utrumque erat possibile et statui iuste potuisset a voluntate rectitudinis infinitae. Omnia ergo *in sapientia* fecit, non quia ab intellectu facienda determinate acceperit, sed quia intellectus novit ordinem et rectitudinem sapientissimam decretorum divinarum. Sed videndus *cit. art. 16.* ubi habetur quoque qua ratione Verbum dicatur Ars Patris.

AD SECUNDUM respondeo ex dictis in *solutione*; equidem Dei bonitas est causa finalis, ad quam omnia recte ordinantur, et ratio motiva subinde, cur Dei rerum condiderit universitatem; verumtamen suae communicatio bonitatis nequaquam esse potuisset, nisi per voluntatem id fieri iussum esset; ab aeterno quidem volitum, non pro aeterno, sed pro eo tempore, in quo fuit repraesentatum.

AD TERTIUM [*De rer. princ.* q. 4. n. 8.] (propter quod Avicenna sentit Deum ex naturae suae necessitate agere ad extra, nempe producere illud unum determinatum, quod sua scientia comprehendit fore perfectissimum,



quod erat prima intelligentia, a qua exinde ordinate essent caeterae, usque ad ultimam productricem animarum et cui commissum putabat regimen activorum et passivorum) respondeo: si ex scientia Dei voluntas, vel natura ut volens, determinaretur necessario ad modum perfectiorem, qui esse possit, profecto Deus haberet necessariam habitudinem ad res extra, nec sua voluntas proinde esset omnimoda ac perfectissima libertate praedita, quia arctaretur ad unum modum, nempe ad perfectissimum sibi ab intellectu ostensum. Ex dictis autem constat haec esse falsa; quamvis enim actio non sit Deo accidens, quia velle suum est idem ac essentia, tamen contingenter transit super omnia alia a se. Veritas est igitur, eum modum aliis praefarendum, quem repraesentandum esse censuerit voluntas divina: hoc ipso enim quod est ab illa volitus, est iustus et rectus, atque intellectus est eius rectitudinis apprehensivus; et ratio est, quia Deus perinde distat, ac per infinitam intercapedinem est superexaltatus ab omni ordine et genere possibilem, quae ipsius voluntati ab intellectu praeostenduntur; eodem ergo modo est in plenissima libertate et independentia respectu cuiuscumque determinati, ac respectu omnium aliorum. [Cf. *Oxon.* 1. d. 38. et 4. d. 46. q. 1.].

AD QUARTUM dicendum: quoniam Deus nequit quidpiam velle ex tempore, necessario quicquid vult, in aeternitate vult. (Cf. *infra* q. 46. art. 1. et 2.) At quia ut est in plenissima libertate alia a se volendi; ita potuit voluisse pro uno aut alio tempore et fortasse pro eadem aeternitate, non oportet mox ac aliquid volitum est, productum esse. Quemadmodum [*Oxon.* 2. d. 1. q. 2. n. 8.] et in creatis, non est necesse, cum aliquid volumus, pro eo *tunc* velle, sed stare potest volitio praesens respectu obiecti voliti pro futuro: et sicuti eadem volitione, qua volumus aliquid pro futuro, illud idem repraesentaremus, nisi ex imperfectione eius actus alia potentia indigeremus, per quam est effectus producendus: ita eadem volitione aeterna. ob sui infinitatem et illimitationem, Deus dat esse quibuscumque volitis a se in aeternitate, pro eo tempore, pro quo volita fuere: non quod actu id formaliter efficiat, quia is non est formaliter liber, sed magis potentia, ut est sub actu, atque libere decrevit hanc partem contradictionis pro tempore statuto, ita ab illa accipit *esse* reale in tempore, non nude intellecta, sed ut sub actu infinito valens efficere quicquid faciendum determinavit. — Et *cum dicitur*, quod in tempore res *esse* reale accipiant, videtur attribuendum magis potentiae executivae quam voluntati, quae ex se ab illa abstrahit potentia, atque ab aeterno producendo res in *esse* volito suum produxit effectum; *responsio*: [*De rer. princ.* q. 4. n. 19.] in artifice creato est potentia executiva et intellectus cognoscens rem efficiendam, ut statuam; nec tamen statua efformatur, nisi imperet voluntas admoveatque operi manus; executiva ergo instrumentum esse videtur, scientia vero ordinans; at voluntas est movens, ac efficiens: potentiae autem infinitae Dei nulla esse queunt necessaria instrumenta, quibus nos indigemus, ex defectu seu imperfectione potentiae activae; ergo nec aliqua est in ipso potentia executiva, sed eadem volitione illimitata, qua dat *esse* volitum in aeternitate, dat et *esse* reale iisdem pro tunc, quando efficienda esse decrevit. — Et quod *additur*, voluntatis rationem non involvere potentiae executivae conceptum; *dicendum*, id evenire cum non perfecte et adaequate concipitur; nam intelligens potentiam activam illimitatam, necessario subinde concipit eam involvere quicquid activitatis

et activae potentiae est possibile in omnibus, seclis imperfectionibus; cum autem vis executivae potentiae, etsi instrumentalis, ad perfectionem spectare debeat, consequens est ut ea vis per se in potentia activa infinitae perfectionis reperiatur et involvatur. Non est ergo statuenda in Deo alia potentia ab intellectu et voluntate; et quoniam rerum realis productio opus alicuius naturalis potentiae esse nequeat, superest, ut sola infinita voluntas sit summa, ac suprema omnium causa, quatenus sub uno velle infinito tendit in quaecumque vult, et ad eius velle sequitur rem esse; sicut enim suo velle conservat omnia quae sunt, ita eodem *esse* acceperunt.

AD QUINTUM dicendum, [*Oxon.* 1. d. 37. — *Quodlib.* q. 12 n. 2.] Dei voluntatem esse supremam rerum causam, quatenus est infinita; propterea enim est per se includens vim omnem agendi libere et contingenter respectu obiecti finiti. Et *cum subditur*; quatenus volens nequit esse rerum productiva, cum volitio sibi insit ut ultima perfectio operantis; *respondeo*, non a *volitione* (ut dictum est) accipiendam esse rerum productionem, sed a *voluntate volente*. Vult sane infinitam bonitatem per se et necessario, atque exinde movetur, vultque gratia illius communicare aliis a se nonnihil de illa bonitate libere et contingenter; est igitur productiva rerum, ut est sub uno eodemque actu infinito, quia eo mediante tendit in quaecumque sibi velle placuerit; neque per hoc quod tendat in haec aut illa quidquam sibi intrinsecum evenit; nam haec velle, non illa, non est aliquid reale additum super simplex et unicum Dei velle; esto ad id sequatur *esse* reale creaturae.

## ARTICULUS V.

UTRUM VOLUNTATIS DIVINAE SIT ASSIGNARE ALIQUAM CAUSAM.

*Doctor, De rer. princ.*, q. 4. a. 2. sect. 3. — 1. *Oxon.* d. 8. q. 5. — 2. d. 1. q. 2. *S. Thom.* 1. p. q. 19. a. 5.

VIDETUR voluntatis divinae esse assignandam aliquam causam. Nam [*Oxon.* 1. d. 35. n. 12.] Deus quaecumque causat, non irrationabiliter causat; ergo rationabiliter, imo omnium sigillatim esse apud ipsum proprias rationes, testatur Augustinus, 83. qq. q. 46. Sed quod est ratio producendi est causa etiam cur producat, seu ratio volendi illud; nam nisi factibile vel possibile foret, voluntas nequiret velle illud efficere; igitur divinae voluntatis tot sunt causae rerum producendarum, quot rationes condit in se mundus intelligibilis divinus, secundum quas efformantur quaecumque producuntur.

2. PRAETEREA. [12. *Metaph.* q. 27. n. 2.] Omnia inter se ita sunt ex natura rei ordinata, ut imperfectiora sint intenta et condita gratia perfectiorum, ut plantae propter animalia et animalia propter hominem; imo [*Oxon.* 3. d. 32. n. 6.] totus mundus sensibilis conditus est et volitus a Deo propter hominem, quem proinde omnium sensibilium finem recte appellat Aristoteles, 2. *Phys.* text. c. 24.: quod est enim propinquius fini ultimo est finis eorum quae sunt remotiora; igitur ipse homo extitit Deo causa condendi hunc mundum sensibilem; igitur voluntatis divinae est assignare aliquam causam.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 19. n. 6. — 1. d. 41. n. 11.] Ordinate volens universaliter prius vult id quod est fini propinquius, quam ea quae longius

ab illo fine distant: ultimo autem fini caeteris propinquior est Christus ac gloria animae eius, quam caeteri omnes praedestinati; ergo etsi Deus intuitu suae bonitatis voluerit condere naturam humanam Christi, ac conferre illi summam gratiam et gloriam, sicut decuit eius Unigenitum repleri, tamen omnes alios electos videtur voluisse propter ipsum Filium eius, quem constituerat omnium caput, et propter cuius merita dedit illis gratiam, et gloriam; igitur divinae voluntatis est aliqua causa, propter quam efficere haec aut illa probatur.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 24.] Deum condidisse mundum corporalibus et spiritualibus creaturis refertum in initio temporis, nec prius, nec postea; ac in eo primum hominem creasse, hac aut illa lege imposita, et non aliis; et Filium suum incarnandum misisse eo temporis, et non antea, et aliorum eiusmodi, quae possent in medium adduci, utique aliqua videtur subesse causa, et ratio ex parte ipsorum volitorum, etsi nos lateat; cum enim nullum excogitari possit impedimentum respectu Dei, aliqua alia ratione nobis abdita videtur motus ad ita potius agendum, quam contra, cum utrumque perinde repraesentare potuisset. Cur ergo expectavit praecisa quaedam temporis momenta, et non alia? Ex ipsis itaque rebus est ratio, seu causa necessario accepta.

5. PRAETEREA [*Oxon.* 3. d. 32. n. 6.] Ideo Dei voluntas potest et reipsa producit species rerum tantae perfectionis essentialis, quia tale esse possibile et essenziale ab intellectu divino acceperunt; ideo nec potest divina voluntas aliquem actum saltem inefficacis complacentiae circa illa non habere; igitur ratio et causa cur producat res in tali et tali gradu bonitatis, est statuenda in obiecto secundario intellectus divini.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 1. q. 5. n. 6. — *Quodlib.* q. 5. n. 15.] Si aliqua divinae voluntatis esset causa statuenda, maxime finalis: sed Dei nulla esse potest eiusmodi causa; nam eius causae vis et ratio consistit in movendo efficiens ad agendum; Dei igitur ineffectibilis nihil est causa finalis, etsi agat propter finem effectuum ad seipsum ordinatorum, non propter finem sui; cum sui esse nequeat agens. Unde rectissime dixit Augustinus, 3. *De Trinit.* c. 6., Dei voluntatem primam esse, et summam causam omnium. Si enim eius foret aliqua causa, profecto in ordine causarum summa non esset. Idipsum habet 83. *qq. q.* 27.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 3. d. 32. n. 5. et seqq.] Dei voluntatis nullam causam esse. *Declaratio:* quemadmodum intellectus divini primum et adaequatum obiectum est essentia infinita, per cuius comprehensionem beatificatur; ita et voluntatis est primum obiectum, ex cuius infinito amore, est Deus perfecte beatus; et sicuti ex perfectione infinita suae intellectionis Deus tendit in alia a se intelligendo, ita ex infiniti amoris perfectione tendit in alia a se volendo, et diligendo illa. Circa igitur alia a se primus terminus potentiae est totalis ratio agendi, seu tendendi; sola ergo essentia divina potest esse prima ratio agendi, tam intellectui quam voluntati divinae; nam si quidpiam aliud a se foret ei ratio agendi seu movendi ad agendum, illa potentia vilesceret; et alioquin est impossibile, quia cum omnia alia sint finita, nequeunt esse rationes movendi potentiam infinitam. — *Deinde*, ipsae creaturae causantur a divina voluntate, ac tantum habent in se bonitatis, quantum per velle divinum ipsis communicatur, alioquin nihil de illa participaturae, si nihil dandum ipsis censisset; igitur nullam praeseferre possunt rationem finis respectu divinae

actionis; nec movere voluntatem divinam ad agendum, cum in seipsis nihil possideant realis bonitatis. Nec item voluntas movetur a potentia, vel a scientia; quia hae rationes ad se sunt indeterminatae, et ex aequo respiciunt opposita pro quocumque *nunc* divisim; scientia enim ex se intuetur possibilia posse accipere realem existentiam et non accipere, et potentia pariter valet se extendere ad esse et omittere illam actionem; ergo quamvis potentia in Deo sit ipsa voluntas, hanc tamen voluntatem concipimus determinatam, quatenus intelligitur ratio volentis rem esse; potentia tamen et scientia sub propriis conceptibus non apprehenduntur ut determinatae; non sunt enim magis unius extremi contradictionis, quam alterius; ergo Dei voluntas a nullo alio movetur ad agendum, sed praecise a seipsa. — *Rursus*, finis est alia movere; ergo ultimus finis movet omnia alia a se simpliciter, et a nullo movetur: is autem finis ultimus est Dei infinita bonitas; ergo voluntas infinita dumtaxat ab hac bonitate movetur. — *Denique*, omne movens facit aliquam impressionem in moto, ac per hanc re vel ratione arctat mobile; ergo si voluntas divina movetur a creaturis, coarctatur ac diminuitur de ratione infinitae libertatis ipsius: atqui Deus secundum omnem modum libertatis possibilem producit omnia extra se; alioquin, secundum quod necessitaretur ad causandum, ab ipsis causatis dependeret aut eadem coexigeret; ergo divina voluntas a nullo alio extra se moveri potest. Non [*Oxon.* 3. d. 32. n. 6.] est igitur assignare aliquam causam eius, nisi infinita bonitas, a qua ad infiniti amoris elictionem movetur; quo actu stante, ac per eum infinitae bonitati inhaerente, exinde efficit quicquid faciendum sibi libuerit; nam extra ipsam nulla est ratio quidpiam producendi, sed omnium ratio est in ipsa voluntate divina, quae sicut vult alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, et non e converso, ut dictum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 1. d. 35. n. 12.] concedo Deum rationabilissime agere quaecumque fecit, secundum scilicet infinitam providentiae suae vim, qua disposuit suam bonitatem manifestare in innumerabilium creaturarum efformatione. Has autem conditas esse iuxta consilia abditissima voluntatis suae, ut declaratum fuit *q. 14. art. 13.* Rationes igitur secundum quas condita sunt omnia, ut ait Augustinus, non spectant ad voluntatem Dei, sed ad intellectum: et licet secundum eas omnia sint extra efformabilia, et possibilia, per eas tamen nihil est futurum, aut efficiendum, sed solummodo factum possibile, ut *art. 16. q. 14. cit.* declaratum fuit: nempe quia non sunt in intellectu divino ideae ullae practicae respectu factibilium, sed dumtaxat speculativae, ostendentes nimirum voluntati rerum possibilitatem, non futuritionem, aut necessariam conformitatem, cui debent volentes se necessario conformare; quia tunc aut deberet illa necessario velle, aut posset esse non recta, quod est impossibile. — Cum *subaccipitur* in argumento; quod est ratio producendi est causa cur res producat: *concedo*; sed ratio producendi non sunt *obiecta cognita*, vel ideae in mente divina, sed magis *decreta voluntatis infinitae* ex sua libertate decernentis haec et illa, et non alia, et eadem sunt causa producendi ipsa volita in aeternitate pro *tunc* temporis praefixo rerum productioni. — Cum *additur*: nisi forent possibiles res, voluntas non posset velle earum futuritionem; *verum est*, sed tamen *non movetur* a possibilibus, quia tunc plane videretur debere omnia velle; sed a suae liber-



tatis infinita ratione, ideoque non est ipsius alia causa quaerenda aut assignanda; quia nulla alia esse potest.

AD SECUNDUM respondeo: quoniam ordo ac perfectio universi exigit partes quibus constat esse inter sese ordinatas, necessario imperfectiora quaeque volita sunt ab Auctore naturae gratia perfectiorum, ut tangitur in argumento. Sed negandum ipsa perfectiora extitisse rationes aut causas divinae voluntati condendi imperfectiora, seu quae ad alia sunt ordinata; imo omnia sapientissime et libere disposuit gratia sui, qui est [*Oxon.* 4. d. 49. q. 8. n. 6. — 12. *Metaph.* q. 28. n. 2.] ultimus finis immediatus omnium; non quod attingatur ab omnibus, quasi perfectionem ultimam adepturis in ipso; quia id nulli homine inferiori competere potest: sed quia est causa finalis omnium, sicut propter quem volita sunt alia a se; ac propterea nullum aliud in coordinatione entium potuit extitisse causam motivam respectu aliorum, quamtumvis imperfectiorum; quia nequirit fuisse id propter quod potuerint amari reliqua ad ipsum ordinata: imo cuncta, et ordinata ad aliud, et illud gratia cuius fuerunt volita, ut sensibilia propter hominem, volita et amata fuerunt propter ultimum finem. Quod ergo unum in ordine ad aliud volitum fuerit, id non evenit ex aliqua ratione ex parte ipsorum, quasi determinante volentem ad ita volendum; sed omnia ita ordinata fuere, quia [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 11.] sic faciendum esse statuit voluntas, ideoque rectissime ac iustissime repraesentata sunt tempore opportuno. At si aliquid, vel etiam oppositum statuisset, perinde rectum, et aequum foret; quia eodem modo ordinabile esset ad ultimum finem, quod est bonum commune communitate eminentis continentiae: ideo caetera sunt bona, quatenus ordinantur ad illud commune (1).

AD QUARTUM [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 24. — 2. d. 1. q. 2. n. 9. — *Report.* 1. d. 35. q. 1. n. 14.] dicendum, secundum Philosophum, 4. *Metaph.* text. c. 9. indisciplinatorum esse quaerere omnium causas, et demonstrationem; nam *principiorum demonstrationis non est demonstratio*. Sicut igitur nulla est causa, quare calor est calefactivus, nisi quia calor est calor: ita cur voluntas velit, nulla est causa media. Et quamvis voluntatem velle sit contingens, tamen [*Oxon. Prolog.* q. 3. (4. lat.) n. 28.] etiam in contingentibus standum est in aliquo primo, quod est immediatum; alioquin in contingentibus esset processus in infinitum, quia contingentia non sequuntur ex necessariis. Dei igitur voluntatem velle hoc, ac reipsa producere pro praesenti nunc, est immediata, et prima causa, cuius non est alia causa quaerenda. Sicut enim nulla est ratio, cur voluerit naturam humanam esse in hoc individuo, ita et nunc aut illo tempore voluisse nulla est ratio, nisi quia voluit, statuitque ea fieri, et hoc aut illo modo ex tempore repraesentari, et ideo bonum est ea esse et extitisse. Quaerere igitur huius propositionis, etsi contingentis, causam, est perquirere rationem, cuius non est ratio quaerenda. — Et cum *additur* in argumento; quia Deum expectasse quaedam temporis momenta pro his aut illis efficiendis, videtur motus fuisse ex aliqua ratione ex parte repraesentatorum praecedente; *responsio*: voluntas, quae habet bonitatem ex ipso volibili, si recta est, profecto vult volitum statim esse, nisi occurrat aliqua ratio, propter quam ipsi volendum sit aliquid aliud *esse*, et tunc utique expectat illud aliud esse tempore opportuniore. At voluntas, quae nullam ex vo-

(1) Deest responsio ad *tertium*.

lito accipit bonitatem, sed magis e contra volitum a voluntate haurit quicquid est in eo bonitatis, rationem non habet, quare nunc vult aliquid, sicut nec absolute rationem habet, quare hoc velit, nec subinde oportet eam in volito aliam opportunitatem expectare, nisi quia ita esse faciendum et expectandum statuit.

AD QUINTUM respondeo, [*Oxon.* i. d. 35. n. 4. — d. 37. q. n. 7. seqq.] obiecta secundaria intellectus divini esse *ideas*, seu rationes secundum quas res sunt *efformabiles* ad extra; *efformabiles*, inquam, non *efformandae*, idest possibiles, non futurae; cur ergo sint, ab intellectu non est, sed a voluntate, quae sola est causa rerum: quod ergo supponat producendorum possibilitatem in tali vel tali gradu, non fit ut propterea debeant produci, nec subinde est in ipsis aliqua causa vel ratio passivae productionis ipsorum, sed in sola voluntate divina, ut expositum est; quia illa inaequalitas perfectionis in existentia reali non est propter bonitatem praesuppositam in obiectis quibuscumque aliis a se, quae sit quasi ratio ita volendi: sed ratio omnis, ut declaratum est, ab ipsa Dei voluntate est petenda; nam in ea dumtaxat reperitur, et non ex parte volitorum.

## ARTICULUS VI.

### UTRUM VOLUNTAS DEI SEMPER IMPLEATUR.

*Doct. Oxon.* i. d. 46. — *Report. ib.* — *S. Thom.* i. p. q. 19. a. 6.

VIDETUR Dei voluntas non semper impleri. Nam [*Oxon.* i. d. 46. n. 1.] teste Apostolo, i. ad *Timoth.* c. 2., *Deus vult omnes homines salvos fieri*: sed constat non omnes homines consequi aeternam salutem, sed multos ex hominibus esse in Dei praescientia reprobatos et damnari; ergo Dei omnis voluntas non adimpletur.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Matthaei 22. ait Salvator ad Filios Ierusalem: *Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas et noluisti*; ergo voluntate humana fieri potest, ut factum esse testatur Scriptura, ne Dei voluntas adimpleatur.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 2.] Si Dei voluntas semper et infallibiliter adimpleretur; igitur humana voluntas non esset libera ad utrumlibet: id autem videtur auferre rationem meriti et peccati; igitur Dei voluntas non infallibiliter adimpletur. *Probatio primae consequentiae*; nam Deo volente aliquid ab homine fieri, vel hos aut illos actus a creata voluntate elici; igitur ipsa est a causa superiore et omnipotente ad unam partem determinata; ergo non potest aliter per ipsam fieri, ut nec velle. Sed veritas est, eam posse velle quicquid sibi libuerit; ergo ipsa volente quod Deus non vult, Dei voluntas frustratur et non adimpletur.

4. PRAETERA. [*Oxon.* 3. d. 32.] Ex eo quod Deus compluribus ex his, qui damnantur, contulit uberem atque efficacem gratiam, unde insigniter aliquando in virtutibus sese exercuerunt, constat iisdem voluisse finem, seu media elargitum esse in ordine ad consequutionem finis; nam omne ordinate volens prius vult finem, et deinde ea quae sunt necessaria ad assequendum finem: sed illi a fine exciderunt, eo quod inventi sint mali in viae consummatione; ergo Dei voluntas, qua illis voluit gloriam, non adimpletur.

5. PRAETEREA. Constat Deum lege lata statuisse plura praecepta,

quibus in agendis humana voluntas sese conformaret, ac ita stricte observari mandasse, ut aeterna supplicia interminaret illa transgredientibus: sed pari ferme evidentia constat, divina mandata violari ab hominibus; igitur Dei voluntas in sanctis Scripturis nobis revelata non semper adimpletur.

CONTRA. [Oxon. I. d. 46. n. 1.] Rom. 9.: *Voluntati eius quis resistit?* Et in Psal. 113.: *Omnia quaecumque voluit, fecit.* Quicquid igitur Deus efficaciter vult fieri, infallibiliter evenit.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. ib. n. 2.] voluntatem, quae est *beneplaciti* sive efficax vel consequens, infallibiliter in omnibus et quoad omnia adimpleri. *Probatio*: sicut Omnipotens potest efficere omne possibile, ita quotiescumque voluntas divina determinat se ad ponendum aliquid in *esse* ultima efficacique determinatione, illud infallibiliter erit. Velle autem Deum quidpiam *voluntate beneplaciti* est ultima determinatio quae potest poni ex parte voluntatis ipsius Omnipotentis, qui absolute statuit aliquid ponere in *esse*; ergo omnis prorsus effectus, quem Deus ita vult, necessario erit, pro tempore ab illa voluntate statuto; etsi libere et contingenter omnia fore decreverit; semel tamen posita eius determinatione, necessitati consequentiae subiacet consequutio et repraesentatio volitorum. — *Deinde*, si causa ultima determinatione ad aliquid determinata non poneret effectum in *esse* prout faciendum esse decreverat, sane id non alia ratione eveniret, nisi quia vel foret impotens exequendis iam decretis ex innata ipsius insufficientia, vel quia acciderent quaedam unde retardaretur et impediretur exire in opus, vel certe quoniam priusquam effectus ponatur in *esse*, ipsa, aliud approbando consilium, mutata intelligeretur: atqui Omnipotenti suppetunt infinitae vires; nec ullius alterius opera indigere potest; nec ratione ulla impediri, sua virtute in infinitum excedente ac superante omnia; nec denique ulli subest mutationi; ergo quicquid efficaciter sibi facere complacuerit, infallibiliter evenit. — *Postremo*, [Report. I. d. 46. n. 1.] si quidpiam Deus efficaciter vellet et nihilominus factum non esset, exinde ipse aliqua afficeretur tristitia: nam sicuti cum efficax volitio suum consequitur effectum, est eo in facto complacentia quaedam, aut saltem nulla tristitia, ita cum quidpiam volens suo frustratur effectui, afficitur tristitia: id autem longissime abest a Deo; ergo ipsius omnis voluntas beneplaciti infallibiliter adimpletur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. I. d. 46. n. 3.] respondeo: quamvis Apostoli auctoritas posset intelligi secundum distributionem *acomodam*, pro omnibus nimirum, *qui salvi fient*; aptius tamen videtur exponi distinguendo de voluntate *antecedente* et *consequente*, idest, *Deus vult omnes homines salvos fieri*, quantum est ex parte sui et voluntate antecedente, quatenus scilicet dedit ipsis dona naturalia et leges rectas et adiutoria communia sufficientia ad salutem. Sicut Rex faciens bonas leges in regno suo, ac praecipiens ministris ut invigilent ad earum custodiam legum, recte dicitur eum velle subditos suos pacifice inter se vivere et quietam atque tranquillam vitam agere. Et quamvis videret aliquem iniuste premi et per calumniam vexari, non propterea oporteret Regem illico satagere ac incumbere quae exorbitant a recto eliminandis et per seipsum a suis subditis legum latarum observantiam exigere, nisi devolveretur causa ad illum per quaerimoniam de facto. Vult igitur iste Princeps quemlibet pacifice vivere *antecedenter* et quantum est ex parte sui; non tamen

vult immediate et *consequenter* eos ita vivere. Ita in casu ; nam etsi Deus non habeat voluntatem beneplaciti circa omnium salutem, vult nihilominus voluntate antecedente adiutoria ad salutem omnibus communia, quibus quilibet sufficienter potest bene vivere et salvari, ob quae recte dici potest, Deum velle omnes salvos fieri, quantum est ex parte sui et voluntate antecedente.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib.*] respondet Magister, 1. *dist.* 46. *cap.* 2., ex Augustino in *Enchiridio cap.* 97., dicens, non esse intelligendum dictum Salvatoris, quasi ipse voluerit congregare filios Ierusalem et non sit factum quod voluit, quia ipsa noluerit ; sed potius, ipsa quidem filios suos ab ipso colligi noluit, qua tamen nolente, filios eius collegit ipse omnes, quos voluit. Est ergo sensus : *Quoties volui congregare filios tuos, et noluiisti* ; idest, quotquot congregavi mea voluntate semper efficaci, te nolente, feci. Haec Magister vere et recte.

AD TERTIUM neganda est *sequela* antecedentis. Et cum *probatur*, quia creata voluntas foret a causa superiore ad unam partem determinata ; atque ita non intelligeretur, ut nec esset indifferens ad utrumlibet ; *responsio* : [*Oxon.* 3. d. 17. n. 4. seqq. — 2.d. 2. q. 2. n. 2 et seqq.] supponendo voluntatem creatam immediate causare operationem suam et immediate pariter Deum concurrere cum illa, est libertas in causa libera secunda, stante concursu divino, quanta reperiri potest in creatura ; quia Deus non operatur nec concurrit ad operationem voluntatis, nisi voluntate libere agente (idest iuxta suae naturae exigentiam et perfectionem) et determinante se ad operandum. Nam si ipsa in actibus suis potest mereri et peccare, utique tales, uti dictum est, debent elici et causari suae operationes. Cum autem se libere determinaverit ad agendum, tunc Deus concurrit atque operatur cum ea, una cum ipsa producendo quicquid libere fuerit determinatum ab ea. Quia igitur id extitit in aeternitate a Deo volutum, ac efficaci decreto determinatum, evidens est omnem Dei voluntatem efficacem vel beneplaciti infallibiliter adimpleri, salva voluntatis creatae libertate et indifferentia ad utrumlibet. Porro non est intelligendum, Deum in aeternitate unam partem effectus futuri et efficiendi per causam liberam velle, sic ut ipsa contra eam determinationem Dei immutabilem niti et operari non possit ; nam quamvis revera, si ita factum esset, necessario eveniret quicquid Deus, etiam ipsa nolente, efficaciter decrevisset, nihilominus non est hic suppositio antecedens, sed concomitans, nullum scilicet praeiudicium inferens libertati creatae : quemadmodum et nihil laeditur ob concursum in tempore exhibitum, eo quod una cum eius operatione libere exerceatur : ita et quoniam quae in aeternitate decreta fuere, una cum ipsa libera causa, virtualiter in prima contenta, volita sunt et concomitanter statuta, salva et integra creata libertas recte intelligitur, nec tantillum quidem determinata, aut praeventa ab efficacia divini decreti. Unde [*Oxon.* 1. d. 40. n. 3.] sicut creata voluntas libere meretur et peccat, ac proinde potest mereri damnationem aut gloriam, ita simul cum ipsa et decreto omnino concomitante divina voluntas eam ad gloriam aut ad poenam praeordinavit.

AD QUARTUM [*Oxon. ib.*] dicendum, fieri non posse, ut per creatae voluntatis actum impediatur ordinatio voluntatis divinae ; et quidem tunc impedita atque frustrata intelligeretur, cum stante proposito voluntatis Dei, oppositum eius eveniret. Igitur quotiescumque aliqui in via magnam gratiam de Dei liberalitate adepti, in termino postea ab illa ex-



cidisse, atque ita damnati perhibentur, ipsis gloriam haud efficaciter voluntam a Deo fuisse, certum est. Nam Deus ad poenam illos ordinavit, quia finaliter malos futuros praevidit: ita autem sunt praevisi, quia Deus praescivit se esse cooperaturum ipsis ad substantiam actus mali: id vero praescivit se esse cooperaturum illis ad peccatum, si est commissionis, vel se non esse cooperaturum, si sit ommissionis. Ideo autem haec omnia libere repraesentanda a creata voluntate, efficaciter voluit, quia et ipsa erat efficaciter volitura in tempore; et propterea voluit decrevitque in aeternitate, citra omnem arbitrii creati laesionem, ut nec laeditur per concursum ei exhibitum in tempore. Cum itaque *dicitur* in argumento: fuere illis volita *efficaciter media* ad finem; ergo pariter et intentus fuit eadem *efficacia* ipse *finis*; *responsio*: ex efficaci volitione finis licet utique inferre perinde et ipsa media esse intenta; sed non e converso; nam [Oxon. 2. d. 36. q. 1. n. 8.] haec media non habent ordinem naturalem et necessarium, nec sunt connexa cum fine, nisi ex Dei voluntate libere et contingenter ita ordinante; ita mirum non est [Oxon. Prologi, q. 1. n. 6. et seqq.] quibusdam Deum voluisse efficaciter finem et non adeo intensa media; quibusdam vero contra magnam gratiam et non finem, voluntate beneplaciti; quamquam quod hi a fine exciderint, eis potius sit imputandum, quam largitori donorum, qui quantum est ex parte sui, vult omnes salvos fieri.

AD ULTIMUM est responsio ex Magistro, 1. *dist.* 47. *cap.* 1. et 2., praecepta et prohibitiones in lege divina statutas, non esse Dei *voluntatem beneplaciti*, sed *signa dumtaxat voluntatis* eius (de qua re infra *art.* 11. et 12.): porro *voluntatem* Dei *efficacem unam* esse, cui resisti non potest, semperque victricem triumphare in omnibus quae voluerit; at *signi* voluntatem esse *multiplicem*, iuxta illud Psalmi 110.: *Magna opera Domini exquisita in omnes voluntates eius*. Quamvis autem peccantes, Dei-que mandata transgredientes, contra Dei voluntatem in lege expressam faciant, in ipsis nihilominus Dei voluntas adimpletur, ut *miro et ineffabili modo* (inquit Augustinus in *Euchirid.* c. 100.) *non fiat praeter eius voluntatem, quod etiam fit contra eius voluntatem: quia non fieret, si non sineret, nec utique nolens sinit, sed volens: nec sineret bonus fieri male, nisi Omnipotens etiam de malis posset facere bene, bene utens malis tamquam summe bonus ad eorum damnationem, quos iuste praedestinavit ad poenam*. Voluntas igitur Dei aeterna semper impletur de homine, etiamsi faciat homo contra Dei voluntatem, non efficacem et beneplaciti, sed contra voluntatem signi.

## ARTICULUS VII.

### UTRUM VOLUNTAS DEI SIT MUTABILIS.

*Doct. locis infra cit.* — S. Thom. 1. p. q. 19. a. 7. (*De his actum supra* q. 9. per totum, et q. 14. art. 15.)

VIDETUR Dei voluntas esse mutabilis; nam [*Derer. princ.* q. 4. n. 33.] 4. *Reg. cap.* 20. scribitur, Deum mandasse Isaiae Prophetae, ut annuntiaret Ezechiae Regi aegrotanti, mortem sibi iam iam imminere; et post modicum temporis ad Regis ipsius preces latam mortis sententiam revocasse, ac supervicturum annis quindecim praedixisse, quod et factum est;

igitur Dei voluntas tali in eventu videtur passa mutationem, cum quod prius voluit, postea noluerit.

2. PRAETEREA. [*Miscell.* q. 6. n. 12.] Praecipienti Deo Ionaë ut ediceret Ninivitis eorum subversionem, Propheta refragatus est, de rei eventu dubitans, ut ipsemet testatur c. 4. *Propter hoc*, inquit, *praeoccupavi, ut fugerem in Tharsis; scio enim, quia tu Deus clemens et misericors es*. Si autem Dei voluntas foret immutabilis, nulla causa occurrere potuisset Ionaë dubitandi, an sua praedictio adimplenda esset; igitur videtur Dei voluntati obvenire posse consilium novum, ac exinde mutare sententiam.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 30. q. 2. n. 9.] Non est intelligibilis transitus de contradictorio in contradictorium, nulla intellecta in extremis mutatione: sed Dei voluntas ab aeterno non erat creans mundum, et in tempore est creans mundum; ergo alterum extremorum oportet mutatum esse. Mundus nullam subiit mutationem, quippe qui nihil erat; igitur mutata est Dei voluntas. — Neque satisfit difficultati dicendo [*ib. d. 39. n. 21.*] haud passam esse mutationem, eo quod Deus eadem voluntate antiqua novum in tempore creavit; nam etsi eadem extiterit voluntas volens in aeternitate mundum condere in principio temporis; tamen in aeternitate non habuit tendentiam illam, per quam ex nihilo productus est in tempore, alioquin semper effectus extitisset, coevus scilicet voluntati tendenti in ipsum; igitur tali in facto voluntas aliquam subiit mutationem.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* *ib.*] Voluntas divina prior est naturaliter suo actu; et quatenus sub actu intelligitur, perinde prior est tendentia in objecta; igitur cum operationem suam elicuisse, et ea mediante in haec aut illa objecta tendere intelligitur, iam mutata est; igitur Dei voluntas non est immutabilis. *Probatum assumptum*: illud mutatum esse dicitur, de quo verum est aliter se habere nunc, quam prius: sed divina voluntas in signo priori non intelligebatur operans, et postea est operans, nec tendere in objecta extra se, et exinde tendere in illa; ergo mutata videtur.

CONTRA. [*Miscell.* q. 6. n. 14.] *Porro Triumphator in Israël non parcat et poenitudine non flectetur: neque enim homo est, ut agat poenitentiam*, ait Samuel ad Saulem, annuncians illi, decrevisse Deum propter peccata auferre ab eo Regnum Israëliticum decreto immutabili: 1. *Reg. cap. 15.*; nullam igitur Dei voluntas subire potest mutationem.

RESPONDEO [*Oxon.* 1. d. 44. n. 2.] dicendum, Dei voluntatem esse omnino immutabilem. Etenim voluntati divinae statuenti leges universales, secundum quas sunt ferenda iudicia de casibus particularibus, ut *omnem finaliter peccatorem esse damnandum; et finaliter iustum glorificandum, et omnem glorificandum prius esse gratificandum*, et alia id genus, quibus pro praesenti providentia rerum universitas regitur et secundum quos casus particulares iudicantur; divinae, inquam, voluntati eas leges universales facienti, atque omnia iuxta illas rectissime iudicanti, omniaque circa futura et agibilia in aeternitate efficaciter decernenti, nihil penitus occurrere potest, propter quod melius iudicet mutandum esse consilium, alias aut contrarias leges ferendo, aut contra et praeter illas iudicando in casibus particularibus; igitur secundum haec ipsa est omnino immutabilis. *Assumptum declaratur*; quia etsi Deus absolute potuisset alias leges universales statuere, quibus creaturae regerentur et iudicarentur; atque eo in casu perinde iustae et rectae illae fuissent; siquidem omnis rectitudo est a summa divinae voluntatis rectitudine; unde [*Oxon.* 4. d. 46.

q. 1. n. 8.] Anselmus, *Prosol.* c. 11. *Illud solum*, inquit, *est iustum, quod vis; non iustum, quod non vis*; tamen de facto has elegit statuitque ex omnibus possibilibus, quae ab intellectu voluntati praeostendebantur; igitur nihil novi obiici potest illi, unde iudicare queat mutandas esse iam sancitas leges ac statuta decreta; ergo si in aliquo casu quicquam contra aut praeter eas leges evenire videatur, non est profecto quia de mutatione aliqua voluntatis descendat et oriatur, sed quoniam per eandem immutabilem voluntatem in aeternitate ita statutum fuit, immutabiliter rerum decernentem mutationem et a legibus universalibus quosdam, ex liberalitate et rectitudine, excipientem casus atque personas: variatis ergo qualitercumque et quibuscumque rebus, nulla obvenire potest variatio et mutatio voluntati quaecumque et quomodocumque futura in aeternitate decernenti. Quemadmodum [*De rer. princ.* q. 3. n. 19. — *Oxon.* 1. d. 39. n. 15. et seqq.] enim nos eadem invariata voluntatis potentia velle possumus quaelibet volubilia non includentia contradictionem, idest, contrarie et contradictorie divisim; ita quoniam velle divinum non differt a potentia volitiva, estque eiusdem ambitus ac illimitationis cum illa, sese extendit ad omnia volubilia divisim, ac stante eius invariabili entitate, attingit atque vult omnium variabilium mutationem; sed videnda *cit. quaest.* 9. pro exactiori horum intelligentia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM et SECUNDUM est haec responsio: [*Oxon.* 3. d. 21. n. 2. — *De rer. princ.* q. 4. n. 53. — *Miscell.* q. 6. n. 14.] aliquid est futurum respectu causarum naturalium, si vires suas exerere permittantur: aliud vero est futurum, quoad causas superiores: et quia inferiores et naturales causae impediri possunt a superioribus, ideo quod respectu harum est futurum, est simpliciter tale; contra vero non simpliciter est futurum quod fieri potest a causis inferioribus, quae vinci et superari possunt causalitate superiorum causarum. Itaque ad propositum: Regi Ezechiae moriendum erat iuxta Isaiae vaticinium, quia causae naturaliter agentes ad vitae corporalis destructionem revera illi mortem attulissent; at quia Deus in aeternitate praevidendo orationem eius, decreverat se inferiores causas impediturum, id de facto evenit, quod et ipsi aegrotanti per eundem Prophetam nunciari voluit. Nulla est igitur hic divinae voluntatis mutatio; quia utrumque in aeternitate voluit, nempe edici quid causae naturales in se effecissent, et quid ipse esset factururus, earum causarum vim nedum retundendo, sed prorsus impediendo. Ita etiam Ionae revelavit Deus, quod Ninivitarum demeritis ac sceleribus rependi iuste debuisset, ipseque reipsa intulisset, ni illi in iniquitatum suarum confessione et poenitentia faciem irae eius praeoccupare maturassent. Et primum quidem quod scilicet civitatis demerita exigebant, Deus Prophetae revelavit, nec ipse quidpiam de tali demeritorum illorum coexigentia dubitavit, neque in hoc mentitus fuit; sed minarum intentatarum executionem ipsum ad tempus latere voluit; itaque de ea re anceps et dubius recusabat annunciare, quae illis imminerent, mala; ideoque praeoccupavit ut fugeret in Tharsis; atque ita eius prophetia *comminatoria* dumtaxat fuit. Sed quando Deus praedicat executionem suorum decretorum, cum causa illa omnipotentissima nequeat impediri, id infallibiliter evenit, ut translatio Regni Israëliti de domo Saulis in David; et cum Isaia vaticinatus est, cap. 7.: *Ecce Virgo concipiet et pariet Filium*; et alia innumera per San-

ctos Prophetas annunciata, uti promissa fuere, ita evenerunt, ac evenient quae adimplenda supersunt. [Cf. *Oxon.* Prol. q. 2. n. 3.]

AD TERTIUM respondeo sic: [*Oxon.* 2. d. 1. q. 2. n. 7. seqq.] agens liberum eadem volitione antiqua potest effectum novum producere pro tunc, pro quando vult effectum novum esse: nec enim oportet, si in aeternitate vult et non potest de novo aliter velle, effectum existere suae causae coaevum: sicut nec est necessarium in creatis, volentem aliquid velle pro eo tunc, in quo elicit volitionem, cum manifeste possit esse volitum pro tempore sequenti. Et si eadem volitio immutata perseveraret, ipsaque daret *esse* reale volito, illud repraesentaretur tempore opportuno, citra omnem causae suae mutationem. Nam ad absolutum in causa, sequitur absolutum in effectu; et in effectu primo est respectus ad causam; et exinde si causa queat novum respectum fundare, ultimo ipsa refertur ad effectum ab se productum; sed haec conditio non habet locum in summo simplici et absolute necessario; itaque tantum ad positionem creaturae sequitur respectus realis ad creatorem, sed in isto nulla est relatio ad creaturam, nisi rationis. Sed erat *instantia*; quia si effectus est in tempore et fuit volitus in aeternitate; ergo est nova tendentia causae in ipsum; alioquin semper effectus fuisset. *Responsio*: quicquid est in Deo intrinsecum et perfectionis est in ipso necessario et in aeternitate: si itaque haec tendentia nova est in ipso, eaque potest carere, utpote libere posita, esse nequit illi intrinseca; non ergo aliud esse videtur, nisi actus voluntatis divinae, quatenus connotat *esse* reale alterius a se in tempore; et hoc est quod intelligere videmur in Dei voluntate, quatenus [*De rer. princ.* q. 4. n. 21. exactius n. 30, et 34.] vult hoc et non oppositum, et in tali tempore et non alias; hae enim determinationes, ut a nobis apprehenduntur, non sunt realiter in voluntate divina, sed realiter in creaturis, quae per illam *esse* reale accipiunt, et secundum rationem in voluntate Dei: de quo etiam actum est supra *art.* 3.

AD QUARTUM, [*Oxon.* 2. d. 1. q. 2. n. 7. et seqq.] negandum est, Dei voluntatem, ut prior est naturaliter sua operatione et mediante ea prior etiam tendentia in obiecta, aliquam subire mutationem. Et cum *probatur*; quia in signo posteriori intelligitur operans et tendens in obiecta, et non prius; *responsio*: in signo priori apta nata erat operari et tendere, quia operatio praesupponit actum primum essentialiter, a quo sit. Falso igitur diceretur tunc non operans, quia ut oportuit praeexactum esse actum primum ad secundum, ita in eo signo voluntas nec est operans, nec non operans, sed tantum actus primus; dumtaxat autem in eo signo inest privatio denominans, pro quo deberet inesse forma opposita et non inest; cum igitur nusquam intelligibilis sit actus primus in Deo, carens actu secundo; nec actus primus intelligitur privatus operatione, nec mutari subinde per ipsam operationem in signo posteriori elicitam.



## ARTICULUS VIII.

UTRUM VOLUNTAS DEI NECESSITATEM REBUS VOLITIS IMPONAT,

*Doct. De rer. princ., q. 4. a. 2. sect. 5. — Oxon. 1. d. 39.**Report. ib. d. 40. — S. Thom. 1. p. q. 19. a. 8.**(De prima radice contingentium opportune actum ad art. 13. q. 14.; illinc ergo dicta, quatenus huc spectant, vel ad articulum sequentem accersenda).*

VIDETUR Dei voluntas rebus volitis omnino necessitatem imponere. Nam ex dictis *supra art. 6.* Dei voluntas in iis, quae efficaciter decrevit, cum sit omnipotentissima et inimpedibilis, omnino adimpletur: sed causa sua virtute vincens omnia et quodlibet e medio tollens impedimentum, necessario ab se volita ponit in esse; ergo Dei voluntas rebus volitis necessitatem imponit.

2. PRAETEREA. [*De rer. princ. q. 4. n. 28.*] Dei voluntas actu aeterno atque immutabili vult quicquid sibi velle libuit, et quidem omnia sunt volita pro determinato *nunc*, ita ut nec antea nec postea: sed si ea volitione aeterna volitis nulla necessitas imposita fuisset, profecto fieri posset ut vel omnino non essent, vel saltem in alio *nunc* ab eo in quo esse repraesentanda determinatum erat; igitur cum impossibile sit aliter omnia evenire ac statutum sit, est ipsis per talem determinationem imposita necessitas; nam non aliter intelligi contingenter et non necessario evenire queunt, nisi per novam volitionem. — *Confirmatur*: si res in aeternitate volitae non necessario evenirent, ex determinatione divinae volitionis; igitur contingenter evenirent, ac per consequens possent aliter evenire; igitur divinae praescientiae posset subesse falsitas et deceptio.

3. PRAETEREA. Illud, quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute, sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum: sed res creatae a Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem; cum haec conditionalis sit vera: si aliquid Deus vult, illud est: omnis autem conditionalis vera est necessaria; sequitur ergo quod omne, quod Deus vult, sit necessarium absolute.

CONTRA. [*Report. 1. d. 40. n. 6.*] Si divina voluntas necessitatem rebus volitis imponeret, iam nihil contingenter eveniret in entibus, imo omnia essent futura iuxta necessitatem ipsis impositam essendi; nullus ergo actus foret laude et praemio dignus, aut poena ulla puniendus, quippe qui aliter poni nequiret; non ergo essent virtutes et vitia, contra communem omnium sententiam et naturae instinctum; et omnis denique politia destrueretur, quia non oporteret consilium capere super eventibus futurorum, quae, quacumque consultatione et negotiatione adhibita aut contempta, perinde succederent.

RESPONDEO dicendum (1), Dei voluntatem rebus volitis minime necessitatem imponere. Quae solutio quamquam evidens esse possit ex iis quae *art. 13 q. 14.* tacta et declarata fuerunt, ad uberiores tamen veritatis necessariae atque latentis declarationem, et in qua acutissimi Philosophorum offenderunt, addendum et ulterius probandam conclusionem

---

(x) Videndus Augustinus 5. *De Civit.* c. 9. et 10.

*primo* sic (1): [*De rer. princ.* q. 4. n. 29. seqq. — *Oxon.* 1. d. 39. n. 11. seqq. — *Report.* 1. d. 40. n. 4. seqq.] Voluntas Dei est causa rerum, ex dictis supra, *art.* 4.: nequire autem Primum esse causam naturaliter et necessario producentem alia a se, ostensum est *art.* 3.; quia necessitas producendi rem extra, cum ponat dependentiam in producente, magis necessarium a minus necessario dependeret, quod plane implicat; ergo quanto maior est dependentia, tanto maior necessitas: ubi ergo per infinitam rationem tollitur omnis dependentia, per infinitam rationem tollitur omnis necessitas. Sed secundum quod a producente elonganda est necessitas, in eodem gradu adstruitur et stabilitur in ipso libertas; igitur oportet Deum producere res omnes extra se per infinitam rationem independentiae et libertatis, qua maior excogitari non potest: sed maior est libertas in agente, quod potest producere et non producere aequaliter, pro omni *nunc* divisim, et ante et post, et in omni penitus *nunc*, quam si ad aliquod istorum esset determinatum; ergo iste modus productionis est in Deo; non igitur aufertur contingentia in rebus ex parte divinae voluntatis, ceteroquin haud superfutura, si necessario agere extra se intelligeretur, ut *in incidenti art.* 13. q. 14. *cit.* extitit declaratum. — *Deinde*, priusquam voluntas creata velit aliquod futurum, eius productio pendet ab ea, sic ut queat illud velle et nolle aut non velle; igitur cum incomparabiliter sit maior libertas voluntatis divinae, sequitur quicquid ab illa procedit, sicuti est omnis effectus creatus, ita evenire, ut Deus una eademque voluntate possit illud efficere vel non efficere in quolibet *nunc* temporis divisim: actus autem volendi in Deo est idem quod potentia et eiusdem ambitus atque aspectus; ergo sicuti creata voluntas non mutata potest velle de omni re, antequam sit, quidquid sibi libuerit, pro quolibet *nunc* divisim, ita divina voluntas uno, aeterno, immutabilique actu volendi potest velle et reipsa vult; ut sit velle Dei, hoc esse et nolle illud esse; vel quod sit in tali *nunc*, nolle quod sit in illo, sed in alio; igitur immutabilitas voluntatis divinae et identitas cum suo actu volendi, respectu effectuum producendorum in aliquo *nunc* determinato, non tollit contingentiam, imo stat cum utraque parte contradictionis, pro omni *nunc* divisim: velle enim et nolle, quae idem sunt in Deo, sunt nomina dicentia respectum eiusdem divini *velle* ad diversos effectus; ii autem respectus realiter sunt in creatura, et secundum rationem in Deo. — *Postremo*, in creaturis essentialiter ordinatis aspectus causae superioris, ut superior est, non destruit aspectum causae inferioris, secundum quod inferior est; imo conformi modo causa superior inferiori cooperatur; et ita sol cum homine hominem, cum bove bovem, cum planta plantam producit: Deus autem, ut volens, est prima, supremaque omnium causa; ergo, quatenus talis causa, non adimit a causis inferioribus proprium causandi modum, sed magis firmat, stabilitque, cooperando illis in suo ordine: nempe cum necessariis iuxta earum naturam, cum contingentibus secundum proprium earum modum, salva scilicet libertate ipsarum. Quemadmodum enim divinus intuitus videt utramque partem contradictionis simul, non quidem simul esse, sed simul fore posse, non coniunctim, sed divisim: sic et voluntas divina unico velle immuta-

(1) Hae Doctoris rationes supplendae sunt ex dictis supra *art.* 6. § *Ad tertium*, et q. 14. *art.* 13: futuritio enim rerum a voluntate divina est, unde et certitudo praescientiae oritur; tamen quemadmodum in tempore actus liberos causat una cum voluntate, ita et una cum ipsa rerum libere productarum futuritionem.

bili fertur super utrumque extremum contradictionis, ac vult volens ea simul; non sane simul esse, sed simul vult fore posse, non coniunctim, sed divisim. Et sicuti divinus intuitus videt causarum contingentiam et effectus ex eis contingenter futuros; sic divinum velle vult causas creatas contingenter agere, et effectus contingenter evenire, vel necessario, prout cuiusque causae natura postulat. Causis igitur liberis nullam divina voluntas imponit necessitatem; imo quaecumque ab ipsis libere producuntur, potuerunt non volita, nec subinde producta fuisse.

At *aliqui aliter rem hanc declarantes*, putant non propterea effectus a Deo volitos contingenter evenire quia eorundem causae proximae sunt contingentes, sed magis, quia Deus voluit eos contingenter evenire, ideo illis producendis contingentes causas praeparasse: opinantur ergo causam adaequatam huius rei refundendam esse in efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur illam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi. Porro divina voluntas est causarum efficacissima; igitur quaecumque ab ea fiunt, eo modo necesse est evenire, quo Deus vult ea fieri. Vult autem quaedam fieri necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad universi perfectionem; et ideo utrisque respective effectibus proprias causas praeparavit: ex quo recte intelligitur causis libere et contingenter operantibus nullam a prima causa impositam esse necessitatem. — *Contra* [Oxon. 1. d. 8. q. 5.] eandem efficaciam divina voluntas haberet, si per impossibile ad extra libera non esset; sed tunc nulla subsistere posset libertas in causis secundis, ut *quaest.* 14. *art.* 13. *in incidenti* declaratum fuit; ergo quod libere quaedam fiant in entibus non pendet ab efficacia causae primae, sed ex eiusdem infinita ratione libertatis. — *Deinde*, si ab efficacia infinita primae causae est infallibilis futuritio rerum quarumcumque, et subinde scientia certissima de iisdem; igitur nihil est in potestate causae secundae, sic ut ab fieri et non fieri queat; ex *art.* enim 6. Dei efficax [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 1. et seqq.] voluntas semper necessario adimpletur, quippe cui resisti non possit; ergo Deo efficaciter praedeterminante volitionem meam hodie futuram antecederet ad meam voluntatem, iam ipse liber non sum ad ponendum oppositum eius; ergo is actus non est mihi imputabilis, cum per necessitatem antecedentem voluntatis meae deliberationem compellar illum ponere in esse. Nam [Oxon. 4. d. 49. q. 6. — 1. d. 17. q. 3. n. 18. et seqq.] sicuti non est in mea potestate Dei decretum efficax praeveniens meae voluntatis determinationem, ita nec in mea est potestate illud, quod exinde necessario sequitur; sicuti necessario evenit quod Deus efficaciter fieri vult. — *Denique*, [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 11.] Deum velle quosdam effectus libere fieri et alios necessario evenire, ac utrisque congruas causas aptasse, non est statuere, aut ordinare effectuum illorum futuritionem, sed dumtaxat antecederet et veluti in actu signato ea discernere, quatenus volendo causas secundas liberas, vult ea omnia quae sunt in potestate ipsius antecederet; sed ex eo non sequitur illos effectus esse futuros. Nam Deus volendo voluntatem liberam, antecederet voluit omnia opera recta, quae ab illa proficisci potuissent, et tamen eveniunt multa mala opera; igitur eo quod Deus aptaverit effectibus contingenter producendis causas liberas, nec ii certo sunt futuri, nec praesciuntur a Deo, nisi ipse in eadem causarum praeparatione una quoque voluerit illorum futuritionem: et tunc stat

ratio iam facta, quia non erunt in potestate causarum secundarum; vel si ita non sunt praedefiniti, non certo a Deo sciuntur; quia tantum voluntate antecedente voliti: praestat ergo concedere a Deo fuisse determinatos in aeternitate una cum creata voluntate in illa virtualiter et eminenter contenta; atque ita salva proximae causae libertate, certo divinae praescientiae innotuisse; non enim est certa praevisio futurorum in Deo, quia scit se produxisse causas liberas, et se esse permissurum earum actus liberos, sed magis est certa scientia illorum in ipso, quia scit se cooperaturum illis; et ab eis omissa novit, quia intelligit se non esse iisdem cooperaturum.

AD ARGUMENTA. [Oxon. 3. d. 17. n. 5.] PRIMO et SECUNDO eadem satisfit responsione. Verum est enim quicquid Deus in aeternitate efficaciter decrevit, infallibiliter in tempore esse repraesentandum, et etiam necessario *necessitate consequentiae*, et extrinseca; absolute enim et intrinsece quae contingenter fiunt a causis liberis non necessaria sunt nec necessario evenire dici possunt, imo ita eveniunt et fiunt, ut fieri absolute non potuissent; igitur divina voluntas nullam eiusmodi effectibus intrinsecam imposuit necessitatem, sed in seipsis eandem retinent contingentiam ad utrumlibet, ac si per impossibile a divina voluntate voliti non fuissent. Sicut enim in tempore Dei concursus non laedit voluntatis libertatem, etsi una cum ipsa efficiat omnem illius effectum, ita nec per decretum aeternum aliqua vis sibi illata fuit; quia una cum ipsa decrevit quaecumque erant ab ea in tempore efficienda. — *Ad confirmationem* respondeo, utique quae libere fiunt, aliter evenire potuisse. *Et cum dicitur*; igitur ad Dei scientiam pertinere potest error et deceptio; *responsio*: si Dei voluntas aliter statuisset, tunc non iste ordo rerum praesens, sed ille alius praescitus fuisset. Ex eo autem non sequi Dei scientiae subesse ullum errorem et deceptionem, dictum fuit *q. 14. a. 15.*

AD TERTIUM *respondetur* sic: posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea, quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum, uti est in casu. *Contra*, ideo quae pendunt a creata libertate simpliciter libere fiunt, etsi a Deo praecognita ac in aeternitate determinata, quia habet semper potentiam ad utrumlibet, ac a sua libertate demum est ut in hanc partem descendat. Sed si a Deo fuerunt praedeterminati ii effectus efficacissime, antecedenter ad eorum praevisionem, quatenus a causa secunda sunt futuri, iam libere ab ipsa non ponuntur in esse; quia, ut tactum est supra, necessario sunt ponendi iuxta divinae voluntatis praefinitionem; ergo haec necessitas descendens ex priori non est conditionalis tantum, sed absoluta. *Responsio* ergo est ista: effectus libere provenientes a voluntate creata, ideo tales sunt et dicuntur, quia ut comparantur ad voluntatem divinam, non respiciunt ipsam ut causam per prius influentem ordine causalitatis, quam causa proxima influat, sed magis est respectus ad causam simul cum principio proximo statuentem eorum futuritionem; sicuti una ab utrisque in tempore efficiuntur.



## ARTICULUS IX.

## UTRUM VOLUNTAS DEI SIT MALORUM.

*Doctor, Report. 1. d. 47. — Oxon. 2. d. 37. q. 1. — Report. ib. S. Thom. 1. p. q. 19. a. 9.*

VIDETUR Dei voluntas esse causa malorum. Nam [*Report. 1. d. 47. q. 1. n. 1.*] Deus profecto vult quicquid facit ad decorem universi: sed mala ita se habent in rerum universitate, ut ex iis, qua bonis contraponuntur, exsurgat decor et pulchritudo universi; ergo oportet ea esse a Deo volita, et subinde per illius voluntatem causata. *Minor* [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 10.*] pulchre ab Augustino declaratur in *Enchiridio*, cap. 11. *In qua*, inquit, *rerum universitate etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabiliora sint dum comparantur malis.* Voluntas igitur Dei est causa malorum.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Deus cuiuslibet contradictionis de futuris contingentibus novit alteram partem determinate futuram; igitur vult eandem determinate futuram; vult ergo eandem determinate fore; alioquin nec certo et determinate nosset; igitur cum novit determinate aliquem esse perpetraturum malum, vult malum illud fieri, ac per consequens ipse est causa malorum. — Neque [*ib. q. 2. n. 1.*] hae rationes eliduntur dicendo, Deum non velle mala, sed tantum ea fieri permittere; nam si mala fieri permittit; igitur aut volendo, aut nolendo permittit. Si volens permittit; igitur eius voluntas est malorum. Si nolens; igitur impotens est prohibere, et e medio tollere eiusmodi mala; quod nemo dixerit.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 1.*] Voluntas creata est causa malorum, quia causat actum substratum deformitati peccati; nam secundum Dionysium, cap. 4. *De Divin. nomin.*, *Nullus ad malum aspiciens omnino operatur.* Sed Deus causat eundem actum positivum, cui annectitur malitiei deformitas; ergo et ipsa est causa eiusdem mali, quemadmodum et creata voluntas deficiens.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2. et Magist. 2. d. 37. c. Cum igitur*] Deus est causa mali poenae, iuxta illud Amos 3. *Non est malum in civitate, quod Dominus non fecerit*; et Isaiae 45. *Ego sum Deus creans malum, et faciens bonum*; ergo pariter est causa peccati. *Probatio consequentiae*: poena perinde est per se malum ac culpa; imo magis per se malum, ut videtur, quia poena opponitur bono naturae, culpa vero bono moris: bonum autem naturae praestat bono moris.

CONTRA. [*Report. 1. d. 47. q. 1. n. 1.*] Deus dehortatur, vetat, interdicque peccata, a quibus perpetrandis, ut magis deterreat, edicit per Prophetas ab se iustissime statutas peccatorum poenas, et praemia virtutum rependenda legem suam pie custodientibus; ergo eius voluntas non est causa malorum, sed virtutum, et bonorum, ad quae repraesentanda adhortatur.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 1. d. 47. n. 2. seqq. — Report. ib. q. 2. n. 2. seqq. — Oxon. 2. d. 34. seqq.*] Dei voluntatem non esse malorum causam. Nam Dei voluntas, ut subest actui infinito, aequivalet, imo supereminet perfectionibus omnium actuum voluntatis creatae: actus autem

voluntatis creatae sunt *velle*, et *nolle*. Porro actus volendi aut est *simplicis complacentiae*, quo quis complacet quidem sibi de aliquo obiecto, non tamen movetur ad illius prosecutionem, aut consequutionem, seu sit sibi impossibilis seu id libere omittat: aut est *velle efficax*, quo quis ita vult volitum, ut moveatur ad obtinendum illud. Et is actus adhuc est duplex, scilicet *intensus* et *remissus*, secundum quod nimirum applicat media, quibus optatis potiri potest. Nam si nihil omittat necessariorum, convincitur *maxime* velle finem; si vero de diligentia remittat, evidens est *remisse* diligere id quod negligenter prosequitur. Atque eodem modo de actu nolendi est discurrendum. Ad propositum igitur, in Deo est *velle* simplicis complacentiae respectu possibilium, sequens naturalem intellectionem eorum, quibus intellectus dat primum esse intelligibile, et possibile; sed efficacem volitionem non habet nisi respectu eorum quae vult fieri: atqui non vult fieri, nisi ea quae imitantur ipsum summum *esse*, et summum bonum; iis enim dumtaxat est causa essendi: cum omnia omnino quae sunt, inquantum sunt, bona sint; igitur non vult mala fieri, quae nec ipsum imitantur infinitum bonum, nec ad ea perpetranda adhortatur; imo maxime dissuadet poenis immedicabilibus intentatis ac statutis mandata iustitiae transgredientibus; nequit igitur Dei voluntas esse malorum causa: alioquin Deo auctore, fieret homo deterior. Quod tamen August. 83. qq. q. 3. negat id evenire posse impulsu aut hortatu hominis sapientis: *tanta enim*, inquit, *est ista in homine culpa, ut in homine sapiente non cadat*; igitur eo minus accidere potest, ut homo peccet, auctore Deo, quo illius sapientia et bonitas omni creatae et creabili antecellit. Sed de his fusius 1. 2. q. 79. art. 1. et 2.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Report. 1. d. 47. q. 2. n. 2.*] aliquid facere ad decorem universi dupliciter intelligi posse, scilicet, vel *directe*, vel *occasionaliter*. Quicquid autem *directe* ad ipsius universi perfectionem spectat, Deus effecit, estque ab eo per se volitum; omne enim tale de se bonum est. At mala nonnisi *ex occasione* quadam concurrunt ac sunt decoris rerum universitati; quatenus nimirum illorum occasione Deus elicit meliora bona; quod et diserte testatur loco citato Augustinus, *Neque enim*, inquiens, *Deus omnipotens rerum, cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo sineret esse mali aliquid in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, et bonus ut benefaceret etiam de malo*: eo autem sensu dictum est (inquit Magister 1. dist. 46. lit. G.): *Bonum est mala fieri, quia ex malis, quae fiunt, bonis (qui secundum propositum vocati sunt sancti) accedit bonitas, idest, humilitas*. Ita ille. Et idipsum prosequitur lit. I. Non est igitur malum intentum et volitum a Deo; sed quum malorum sit adaequata causa creata voluntas, iis perpetratis utitur sapientissime immensa bonitas Dei, ad universi decorem, ea plectendo, iustisque poenis ordinando illa mala, quorum comparatione excellentius elucent bona.

AD SECUNDUM respondeo, [*Report. ib.*] multas esse contradictiones, respectu quarum Dei voluntas est *neutra*, uti sunt omnes illae, in quibus *affirmativa* est de malo, et *negativa* de bono. Unde nec vult nec non vult, sed dumtaxat fieri permittit. Et cum contra *instatur*; quia aut permittit volendo, aut nolendo; *respondeo*; [*ib. n. 3.*] ipsum permittere volendo, non quidem obiectum seu malum, sed volendo, ut volitio est *actus reflexus*. Permissio [*Oxon. 1. d. 47. n. 2. — Magister 1. d. 47. cap. verum.*]

enim est signum effectus repraesentanti, qui tamen est contra praeceptum divinum; ei autem effectui non correspondet aliquid in voluntate divina, nisi non velle prohibere illud fieri, sive non nolle, quod est negatio actus divini positivi. Sed quia malum, etsi sciat velle se concurrere ad actum peccaminosum, velle non potest, intelligit exinde voluntatem suam non volentem malum, quod sibi offertur; et denique vult voluntatem suam non velle malum, ac proinde est volens sinere, et voluntarie permittere. Quod non est velle malitiam, nec esse eius causam, et auctorem; quia, ut dictum est, talis volitio non habet pro objecto malum, sed actum, quo non vult impedire, ut posset, illius executionem.

AD TERTIUM dicendum, [Oxon. 2. d. 37. q. 2. — 1. d. 41.] utique Deum causare una cum voluntate creata actum, cui annectitur malitia et deformitas; imo eum actum ab aeterno voluntate efficaci decrevisse concomitanter cum creata voluntate, in illo eminenter et virtualiter contenta, sicuti in tempore praebet peccanti concursum actualem, sine quo agere non posset; atque ex ea determinatione et decreto voluntatis suae praescivisse omnes actus positivos malos, et omissionis peccata novisse per non positionem decretorum. Porro voluntati creatae non ea tantum de causa imputatur peccatum, ac revera peccare dicitur quia causat actum ad quem necessario sequitur deformitas, sed quia est debitor iustitiae servandae: subiicitur enim ut creatura Dei legi divinae, cui conformiter agere tenetur; qua de causa Deo imputari nequit peccatum, cum legi a se latae non subiiciatur. Et insuper quia Deus non potest a se averti, nec *formaliter*, quia necessario summe se diligit, et ordinate; nec *virtualiter*, quia nihil a se est necessarium sibi ad se summe diligendum: quodcumque enim aliud a se, est quia ab eo volitum. At creata voluntas debitor est universalis legi faciendae; ideo eliciens actum legi difformem, peccat, quia non dat eam rectitudinem actui, qua praeditum esse oportet et posset. Quia igitur ipsa non elicit actum conformem regulae iustitiae, ideo nec Deus dat rectitudinem illi, alioquin daturus, nisi creata voluntas prius non daret, idest, esset causa adaequata deficienti: nam Deus universaliter quicquid dat antecedenter, daret et consequenter, quantum est ex se, nisi adesset impedimentum; efficiendo autem voluntatem liberam, dedit antecedenter opera recta, quae sunt in voluntatis potestate; et ideo quantum est ex parte sui, dedit rectitudinem omni actui voluntatis, et reipsa repraesentaret consequenter, si creata voluntas quemcumque actum suum recte eliceret; igitur obliquitas actus peccaminosi non est a prima causa, sed a causa proxima deficiente: non quia causa prima det actui rectitudinem, et secunda obliquitatem; sed quia causa superior, quantum ad se attinet, illi rectitudinem daret, nisi inferior causa per prius deficiens impedimentum apponeret. Quod ergo actus sit obliquus et malus a voluntate creata est, non a Deo, etsi una cum ipsa causet actum obliquum, sicuti una cum ipsa in aeternitate se effecturum esse determinavit.

AD QUARTUM [Oxon. 2. d. 36.] dicendum, malum poenae esse a Deo, quia iustum; ordinat enim culpam, estque quid positivum. Cum etiam peccatum permittit atque ordinat in poenam alterius peccati, id non efficit quia sit auctor et causa eius peccati, sed quia non prohibet, ut posset, e medio tollendo occasiones peccandi, aut sua gratia praeveniendo mentemque suo lumine perfundendo. *Cum subditur*, quia maius malum

est poena, quam culpa; id *negandum*; quia *culpa* opponitur affectioni *iustitiae*, *poena* vero affectioni *commodi*: porro iustitiae habitus est magis conveniens voluntati consideratae secundum suam potiore perfectionem, quae est iustitiae affectio, quam sit quodcumque commodum, sibi per poenam iuste inflictam ereptum. De qua re magis 1. 2. q. 87. a. 2.

## ARTICULUS X.

### UTRUM DEUS HABEAT LIBERUM ARBITRIUM.

*Doctor. Quodlib. q. 16. — Oxon. 2. d. 7. — S. Thom. 1. p. q. 19. a. 10. (Huc faciunt praeterea dicta supra art. 3. et sequenti).*

VIDETUR Deus nequaquam pollere libero arbitrio. Liberi [*Report. 1. d. 10. q. 2. et 3.*] enim arbitrii vis et potestas in eo intelligitur consistere, ut is, qui libero est praeditus arbitrio, quodcumque agere vel non agere, sive velle et non velle possit. Unde Aristoteles, 9. *Metaphys.* cap. 3., vult expresse, potentias rationales, cuiusmodi est voluntas, esse ad opposita. Sed in Deo non est potentia ad opposita, ut constat ex *art. praec.*; negatum est enim ipsum velle posse malum; igitur non est in Deo liberum arbitrium.

2. PRAETEREA. [*Quodlib. q. 16. n. 8. seqq.*] Deus diligit bonitatem suam actu aeterno, infinito, immutabili, et necessario; ergo non est in tali dilectione ulla arbitrii libertas. *Probatio consequentiae*: eadem est divisio principii activi in naturale et liberum, ac necessarium et contingens; ergo si Deus seipsum necessario diligit, naturaliter et non libere diligit; non est ergo in ipso liberum arbitrium.

3. PRAETEREA. [*Quodlib. ib. n. 15.*] Ex eo est et dicitur aliquod principium naturaliter et non libere agere, quia necessario agit; ergo cum constat Deum circa obiectum infinitum necessario se habere, saltem respectu illius non erit praeditus libero arbitrio. *Probatio assumpti*: naturale principium nequit esse magis determinatum ad agendum, nec intelligi tale, nisi ex eo quod habeat necessitatem agendi; ergo cum tali necessitate non cohaeret arbitrii libertas.

CONTRA. [*De rer. Princ. q. 4.*] Deus est in summo nobilitatis, et infinite independens, nempe ad mensuram suae necessitatis; ergo pollet libero arbitrio in excellentissimo gradu; nam omnis dependentia ponit limitationem, atque tantumdem adimit de libertate.

RESPONDEO hic in sententia *dicitur*, quemadmodum ad nostrum liberum arbitrium non pertinet desiderium, quo cupimus omnes esse felices, sed ad instinctum naturalem, ita et Dei liberum arbitrium non se extendere ad ea quae necessario vult, sicuti est sua essentia et bonitas, sed dumtaxat respectu eorum libero pollet arbitrio, quae non ex necessitate respicit, ut sunt alia extra se. — At nos *neutrum dictum* putamus esse *probandum*. Et quantum ad *primum* attinet, etsi infra (q. 82. a. 1. et 1. 2. q. 10. a. 1. et 2.) super ea directa inquisitio sit instituenda, tamen nunc breviter contra instatur sic: [*Oxon. 1. d. 1. q. 4. n. 2. — 4. d. 49. q. 6. — Collalt. 13.*] voluntas non necessario habet actum circa ea quae sunt ad obiectum beatitudinis; ergo neque respectu ipsius obiecti, qui est ultimus finis. *Probatio consequentiae*: eadem est potentia quae vult finem, et ea quae sunt ad finem; ergo eodem modo agendi fertur



circa utrumque; nam diversi modi operandi concludunt diversas potentias. Natura autem et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi; modo igitur agendi voluntatis non est compossibilis alius modus agendi, qui est proprius naturae. Cum igitur constet nos libere tendere circa ea quae sunt ad finem, pari ratione eodemque modo tendimus circa finem, confuse cognitum, et non instinctu naturali, qui instinctus, seu inclinatio non est aliud ab ipsa voluntate, secundum quam inclinationem naturaliter utique ferimur in finem in universali apprehensum, sed magis in ipsum in particulari, quia in eo tantum quiescit intellectualis natura. Sed de hoc amplius *locis supra citatis*. — Quod vero Deus polleat *arbitrii libertate* respectu *cuiuscumque obiecti*, etsi suam bonitatem *necessario* infinitoque amore *amet*, declaratur: Potentia [*Quodlib. q. 16. n. 8.*] operans circa unum obiectum non absolute, sed in ordine ad aliud, eadem est operativa circa utrumque obiectum: voluntas autem divina vult alia a se propter seipsum finem omnium; igitur ipsa sub eadem ratione potentiae est operativa circa utrumque; sed circa ea quae sunt ad finem libere operatur; contingenter enim vult omnia alia a se; et contingenter in agendo reducitur ad principium non naturaliter activum, sed libere; igitur Dei voluntas sub ratione potentiae liberae vult bonitatem suam. — *Deinde*, operatio voluntatis circa finem ultimum est perfectissima: sed in tali operatione libertas in agendo est propriae perfectionis; sicuti modus agendi intellectus spectat ad principii perfectionem; igitur quod pariter sit necessaria et infinita non aufert ab ea modum perfectissimum ipsius, qui est libere agendi. — *Denique*, conditio intrinseca ipsius potentiae, vel absolute vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando: sed libertas, vel est conditio intrinseca libertatis absolute, vel in ordine ad actum volendi; igitur ipsa libertas optime cohaeret cum conditione perfecta possibili in operando: talis conditio est necessitas, ubi non repugnat, uti circa terminum finitum et contingentem; ergo Dei voluntas diligit obiectum infinitum libere, et necessario. — *Est igitur dicendum*, Deum pollere arbitrio libertatis respectu cuiuscumque obiecti; quamvis seipsum summa necessitate velit et diligit. Nam, secundum Anselmum, *De libero arbitrio*, c. 10.: *Libera arbitrium est potestas servandi rectitudinem secundum se*. Haec ratio recte intelligitur in Beatis, et maxime in Deo, qui ex infinita suae voluntatis perfectione obiectum infinitum rectissime, quia infinite, diligit. Et quia delectabiliter et eligibiliter elicit actum, in eoque felicissime permanens, liberrime seipso fruitur; nam necessitas, secundum quam fertur in obiectum, non impellit voluntatem in actum, nec figit in actu; quia id destrueret modum agendi voluntatis, iamque foret principium naturale; sed est necessitas actum concomitans, eamque sibi ipsi voluntas imponit ex rectitudine suae infinitae perfectionis, in eliciendo actum infinitum circa obiectum pariter infinitum; libere ergo, et necessario diligit se, quia non naturae necessitate, sed ex electione sequente naturalem sui apprehensionem: sicut [*Oxon. Prolog. q. 4. n. 34.*] ergo *universaliter* libertas stat cum apprehensione praevia, ita *summa libertas* stat cum *summa apprehensione praevia*. Haec igitur arbitrii libertas, ut convenit Beatis ab extrinseco, ex habitu scilicet luminis gloriae, et gratiae consummatae, propter quos, vel ob denegatum ipsis causae primae concursum, nequeunt deficere et deflectere a rectitudine, qua sunt donati, inest Deo ob natu-

ralem suam perfectionem. Est igitur liberum arbitrium in Deo etiam respectu sui ipsius; et quidem sub eadem ratione, qua in caeteris causis liberis reperitur: quia in omnibus his *est potestas servandi rectitudinem propter se*; quamvis ut est in viatoribus sit potestas volendi defectibiliter; tamen haec specialis ratio non spectat ad liberum arbitrium in se; quare recte Anselmus, *De libero arbit.* cap. 1., redarguit dicentes, liberum arbitrium esse peccandi potestatem; ex eo quia tunc naturae intellectualis perfectio haud reperiretur in Deo et Beatis, quippe qui peccare non possint.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 23. n. 9. — *Report. ib.*] extitisse declaratum supra, *art.* 3. et 4., Deum respectu creaturarum esse causam liberam, adeo ut possit eas producere et non producere, pro sui arbitrii libertate; cum, quatenus comparatur ad alia extra se, nullam involvere possit naturae necessitatem. Et quoniam est necessario recta, ex necessitate fertur in obiectum infinitum, et una libere, ut ostensum fuit. Unde Aristoteleis dictum, vel verificatur de voluntate divina, prout tendit in ea quae sunt circa finem, vel est verum de libero arbitrio defectibili. Et *cum instatur*, quia Deus nequit velle malum; ergo caret libero arbitrio; *responsio*: utique in Deo non est potestas volendi malitiam, quia nec potest averti a se, nec formaliter nec virtualiter; sed non propterea existimandus est minus liber iis qui deficere possunt a rectitudine, nam ut recte ait Anselmus, *De lib. arbit.* c. 3., *posse peccare non est libertas, nec pars libertatis*. Liberum enim arbitrium, ut est perfectio simpliciter, nullum dicit ordinem ad actum difformem: nec absolute aliquis ordo ad peccandum est aliquod principium activum, aut pars eius, sed praecise sequitur voluntatem creatam, quatenus est defectibilis; ex negatione igitur potentiae ad peccandum, seu ad deficiendum a rectitudine, non licet inferre defectum libertatis: imo *liberior est voluntas* (secundum Anselmum, cap. 1. *De lib. arbit.*) *quae a rectitudine declinare nequit. Quia qui sic habet, quod decet, et expedit, ut hoc amittere nequeat, liberior est, quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere*. Vult igitur expresse liberiores esse Beatos, ex eo quod peccare nequeunt, quam viatores, qui declinare a rectitudine possunt; et consequenter secundum gradum eminentissimum reperiri liberum arbitrium in Deo, cui ex suae naturae perfectione inest quod comprehensoribus ex gratia donatur.

AD SECUNDUM neganda est *consequentia*, ut constat ex dictis. Et cum *probatur*, quia naturale et necessarium coincidunt; *falsum est*, [*Quodlib.* q. 16. n. 7.] quia aliquod principium naturale potest contingenter agere; potest enim impediri, et ita agere et non agere; at necessarium omnino esse oportet; consimiliter igitur possibile est aliquod liberum, stante libertate, necessario agere; non ex eo proinde quod aliquod principium activum necessario agit, sequitur naturaliter et non libere exire in actum.

AD TERTIUM respondeo sic: [*Quodlib.* ib. n. 15.] omne agens naturale, vel est omnino primum, vel si est posterius, erit ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum: voluntas autem numquam potest esse agens omnino primum, quia apprehensionem necessario praesupponit: sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiori; nam eademmet est tale activum, determinativum sui ad agendum. Et quidem si voluntas quidpiam necessario velit, non tamen illud velle causatur naturaliter a causante voluntatem, etiamsi ipsa naturaliter produceretur; sed magis a voluntate esset volitio obiecti, determinante seipsam ad vo-

lendum tale obiectum. — *Cum itaque instatur*: naturale principium nequit magis determinari, ac sit determinatum id quod necessarium intelligitur: *responsio*: [ib. n. 17.] licet necessarium sit summe determinatum, quoad exclusionem indeterminationis ad utrumlibet, tamen aliquod necessarium est aliquo modo magis determinatum quam aliud; sicut ignem esse calidum, vel coelum esse rotundum, est determinatum a causa dante simul esse coeli et rotunditatem: sed grave ad descensum determinatum non accipit infallibiliter actum tendendi deorsum ab ipso generante, sed dumtaxat inest sibi ab illo principium naturaliter determinativum ad tendendum deorsum. Voluntas autem causata, etiamsi necessario ponatur aliquod velle, non ita est determinata a causante ad illius volitionem sicut grave ad descensum, sed praecise a causa habet principium determinativum sui ad hoc *velle*. Et quamvis descensus a gravitate intrinseca causetur sic ut grave moveat se, non proinde libere dicendum est tendere deorsum, sicuti libera est voluntas respectu suae volitionis, etiam necessario elicita. Nam *esse* formae et modus essendi, agere et modus agendi sunt immediata; ideo sicut non est alia ratio, quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens; sic nec est aliqua ratio, quare hoc habet talem modum agendi, puta libere vel naturaliter, nisi quia est tale principium activum, scilicet liberum vel naturale.

## ARTICULUS XI.

### UTRUM SIT DISTINGUENDA IN DEO VOLUNTAS SIGNI.

*Doct. Oxon.* 1. d. 47. — *Report. ib. d. 46. q. 2.* — *Oxon.* 2. d. 37. q. 2. *S. Thom.* 1. p. q. 19. a. 11.

VIDETUR non esse distinguenda in Deo *voluntas signi*. Etenim [*Oxon.* 4. d. 6. q. 10. n. 5.] *signum* idest, quod praeter speciem sui, quam ingerit sensibus, facit in cognitionem alterius devenire, ex Augustino, *De doctrina Christiana*; igitur si divinae voluntatis forent aliqua signa, ex ipsis in illius cognitionem deveniremus: sed [*Oxon.* 2. d. 37. q. 7. n. 1.] interdum quod Deus significat esse faciendum fieri non vult; sicut cum praecepit Abrahamo, ut filium suum interficeret, noluit illum occidi, ut diserte testatur Scriptura, *Genes.* 22; ergo non est in Deo statuenda eiusmodi signi voluntas.

2. PRAETEREA. Si ultra voluntatem *beneplaciti* et *efficacem*, praeterea in Deo esset ponenda voluntas *signi*, exinde coniceretur in Deo *duplicitas*, ex qua homines deducerentur in errorem: in Deo autem nulla esse potest duplicitas, cum ut falli non potest, ita nec fallere ei conveniat, utpote Veritas summa; igitur haec distinctio locum in Deo habere nequit. *Probatio assumpti*; nam ex signo voluntarie exhibito putarent homines Deum ita revera efficaciter velle; cum tamen (ut dictum est in praecedenti argumento) id per necessariam consequentiam inferri non possit.

3. PRAETEREA. [*Report.* 1. d. 46. n. 1.] *Irasci, dolere, poenitere* et alia id genus non tangunt felicissimam et altissimam Dei Maiestatem: haec autem dicuntur esse signa illius voluntatis; ergo non est in ipsa eiusmodi voluntas; alioquin et praedictorum signorum significatum Deo non repugnaret.

4. PRAETEREA. Voluntas creata non peccat, quando in agendo est

suae regulae conformis : regula eius in agendo est voluntas divina, non beneplaciti, quia tunc iudaei occidentes Christum non peccavissent, quia ad voluntatem beneplaciti Dei conformiter egerunt ; igitur eius regula erit voluntas signi : sed inter signa ipsius annumeratur et permissio ; ergo cum Deus mala fieri permittit, homines non peccarent, quod nemo dixerit.

5. PRAETEREA. Dei voluntati nemo resisterè potest. *Ad Rom.* 9. Sed Dei praecepta et prohibitiones transgreditur humana voluntas, cui impositae sunt, tamquam lex custodienda ; ergo praeceptio, sive prohibitio non spectant ad signa divinae voluntatis ; adeoque non est in eo ponenda alia voluntas, quam beneplaciti.

CONTRA. [*Magister.* 1. d. 45. lit. G. et d. 47. lit. A.] *Psal.* 110. *Magna opera Domini exquisita in omnes voluntates eius.* Una est autem Domini voluntas ; igitur voluntates eius sunt signa unius voluntatis infinitae.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2.] revera in Deo esse distinguendam voluntatem signi a beneplaciti voluntate. Etenim, ex dictis *supra art.* 6., voluntas *beneplaciti* in Deo, quae et efficax dicitur et etiam consequens appellatur, infallibiliter semper adimpletur, quia nemo illius infinitae virtuti resistere potest, nec occurrere impedimentum, quo removeretur, aut sententiae ulla mutatio, quia nihil novum obici potest, unde expediens iudicet novum capere consilium. Quae autem Deus vult voluntate *signi* non omnia adimplentur. Etenim significavit se etiam atque etiam velle custodiri mandata legis, et tamen passim transgrediuntur homines ; e contra vero voluntate signi pleraque velle, ac fieri significavit, editis mandatis, quae nihilominus fieri vetuit beneplaciti voluntate, sicuti praecepit Abrahamo, ut sibi proprium filium immolaret, et tamen contra evenit, scilicet iuxta efficacem et beneplaciti voluntatem. Igitur signi voluntas est a voluntate beneplaciti necessario distinguenda ; de quibus tamen signis amplius *articulo sequenti*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet ex statim dictis ; quia ex eo facto est deducendum *signi* voluntatem distingui oportere a voluntate *beneplaciti*.

AD SECUNDUM respondeo, negandum ob duplicem eiusmodi voluntatem, alteram nempe veram, alteram quae est signi metaphorici dictam, ullam intervenire *duplicitem*, unde et error suboriri possit in iis quibus signa Dei voluntatis proponuntur ; nam sistendo in praeallegato Abrahami exemplo, Deus praecipiendo illi filii immolationem, voluit obedientiam et fidem Patriarchae manifestare ; eo igitur fine obtento, potuit sine duplicitate praeceptum revocari. Et quidem Abraham filio non pepercisset, Deo obtemperaturus ; nam in promptu erant omnia et gladio filio imminebat et plane iugulasset, ni Deus promptitudine eius delectatus, actu ferire interdixisset : nulla est ergo hic duplicitas, et ita in caeteris cum signi voluntas eius beneplacito contraria esse videtur (1).

(1) Ad hanc solutionem praeterea spectant dicta *supra art.* 6. Hinc recte *Magister* 1. d. 45. lit. M. *Magna est, inquit, adhibenda discretio in cognitione divinae voluntatis ; quia et beneplacitum Dei est voluntas eius, et signum beneplaciti eius dicitur voluntas eius. Sed beneplacitum eius aeternum est ; signum vero beneplaciti eius non : et consonat rerum effectibus beneplacitum ipsius, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant. Fit enim omne quod beneplacito vult fieri, et omne, quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem est de signis : quia praecipit Deus multis ea, quae non faciunt, et prohibet, quae non cavent, et consulit, quae non implent.* Haec *Magister*.



AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1 et 3. - d. 32. - Magist. 1. d. 45. c. *Ideo autem.*] ea quae commemorantur et alia eiusmodi in Scripturis Deo attributa, *per metaphoram dici*, atque esse intelligenda, ab ira, poenitudine et dolore, quae proprie sunt in nobis, accepta translatione, Deoque applicata, ad exprimendos effectus, quos Deus in iis, quos ulcisci vult aut irascitur, producit. Haec igitur signa sunt divinae voluntates, non quia illi congruant ullo modo passiones, quae reperiuntur in nobis, sed quia earum effectus iustissime producant.

AD QUARTUM respondeo sic: [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 21.] Voluntas divina non est regula voluntatis creatae quantum ad rectitudinem, quoad ipsum volitum, ut proinde quicquid Deus vult, oporteat et ipsam velle, ut sit recta: sed regula in quantum est volens voluntatem creatam sic et sic velle, idque volendo voluntate signi et antecedente, non semper autem voluntate beneplaciti et consequente. Et cum dicitur: *permissio* est signum divinae voluntatis; *concedo*, sed tamen Deus non vult nos velle secundum quae permittere sibi placet, sed iuxta leges nobis impositas.

AD ULTIMUM [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 21.] respondeo, eo probari signi voluntatem esse omnino aliam a voluntate beneplaciti, quod intenditur *in solutione*; non quod Dei non sit in se una atque indivisibilis, ut et actus eius; sed quod eius voluntatis sint pleraque signa, ut explicabitur in *seq. art.* et tactum fuit supra a. 6. §. *Ad ultimum.*

## ARTICULUS XII.

### UTRUM CONVENIENTER CIRCA DIVINAM VOLUNTATEM PONANTUR QUINQUE SIGNA.

*Doct. Oxon.* 1. d. 47. — *Report. ib.* q. 2. — *S. Thom.* 1. p. q. 19. a. 12.

VIDETUR minus convenienter dici esse quinque signa divinae voluntatis; nempe *praeceptio*, *prohibitio*, *consilium*, *permissio* et *operatio*. Nam [*Oxon.* 1. d. 45. n. 2.] divina voluntas in aeternitate est ratio volendi quodcumque volibile, idest, alterum oppositorum ex volibilibus, illud nempe quod in tempore repraesentatur: mala autem velle non potest, sed dumtaxat permittit; unde Augustinus in *Enchir.* c. 95.: *Non fit aliquid, inquit, nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo*; igitur satis est duo signa Dei voluntati adscribere, nempe *operationem* et *permissionem*, quippe quibus omnis Dei voluntas et comprehendatur et explicetur.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 37. n. 1.] Signa divinae voluntatis non videntur esse posse inter se contraria: sed Deus in Lege sub praecepto interdixit furtum et fornicationem; postea vero consuluit filiis Israël egres-suris ex Aegypto, ut vasa argentea et aurea et vestem plurimam, ipsis ab Aegyptis commodatam, secum asportarent, prout res gesta narratur *Exodi* 11. et 12.; et Oseae mandavit, ut faceret sibi filios fornicationis, ut ipse Propheta testatur. *cap.* 1.; ergo cum haec ad invicem contrariantur, *prohibitio*, vel etiam *praeceptio*, non erunt signa divinae voluntatis.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 4. q. 4. n. 3.] Permittens malum, cum possit prohibere ne fiat, videtur consentire malo: quemadmodum, qui baptizantur et possunt reclamare et non faciunt, recte censentur susceptioni Sacramenti consensisse. Cum igitur Deus nullo negotio queat prohibere mala, si e sua permissione esset ut fierent, videretur malitiei creatae vo-

luntatis assensum praebuisse: ipse autem malum velle non potest; igitur *permissio* non est connumeranda inter signa divinae voluntatis.

4. PRAETEREA. *Praeceptio* et *prohibitio* omnino coincidunt; siquidem quicquid Deus in lege prohibet fieri, id ipsum sub praecepto cadit, ac praeceptum est; ergo minus convenienter et frustra omnino videntur *praeceptio* et *prohibitio* tamquam duo signa enumerari, cum reipsa unum dumtaxat sit.

CONTRA. Magister, 1. d. 45. cap. *Aliquando*, enumerat quinque signa divinae voluntatis; eaque sunt: *praeceptio*, *prohibitio*, *consilium*, *permissio* et *operatio*, omnia singula in cap. *sequentibus* declarans.

RESPONDEO dicendum, convenienter divinae voluntatis assignari quinque signa; sed voluntatis tamen *antecedentis*, non *consequentis*, ut tactum est art. *praec.* §. *Ad quartum*, etsi *adimpletio* sive operatio ipsius sit voluntatis *beneplaciti* signum et *consequentis*. Sed [*Oxon.* 1. d. 47. n. 2.] ad intelligendum quam convenienter ea signa divinae voluntati aptentur, considerandum est, nostrae voluntatis esse duos actus in genere, *velle* nimirum et *nolle*; qui si versentur circa idem obiectum, contrarii sunt, quia positivi: qui et aliis etiam vocabulis exprimuntur, quae sunt *amare* et *odisse*. Itaque uterque actus in nobis potest esse *efficax* et *remissus*. Et quidem *velle efficax* est, quo voluntati non tantum complacet *esse* voliti, sed si suppetant vires, statim poneret volitum in *esse*. Consimiliter *nolitio efficax* est, qua non modo nolens impedit aliquid, sed si potest, omnino destruit illud. At *volitio remissa* est, qua sic placet volitum, ut tamen voluntas non ponat illud a parte rei, etsi vires habeat id praestandi. *Nolitio* pariter *remissa* est, qua ita displicet nolitum, ut tamen non prohibeat illud *esse*, etsi impedire posset. In nobis igitur signum *efficacis volitionis*, si fiat immediate a voluntate, est *adimpletio*, vel *operatio*; si per alterum, est *praeceptum*. *Volitionis* autem *remissae* signum est *consilium*, vel *persuasio*, sive *monitio*. At *nolitionis efficacis* signum est *prohibitio*; *remissae* vero est *permissio*; nam permittere illud videmur, quod scimus ab alio male fieri et displicet: sed quia fieri non prohibemus, cum impedire possemus, proprie permittere dicimur.

Quamquam [*Oxon.* 1. d. 39. n. 21.] igitur Dei voluntatis unicus sit actus aeternus ac immutabilis, eo tamen vult et non vult omnia obiecta *divisim*, atque ita cum aequivaleat, atque in infinitum superet omnes actus voluntatis creatae, quae nobis inesse possunt diversis operationibus volendi et nolendi, ablatis imperfectionibus, recte unico et infinito divinae voluntatis actui attribuuntur. Quum igitur Deus sua voluntate, tamquam suprema omnium causa, efficiat omnia quae sunt, quaeve inquantum sunt, bonitatem participant, eius *voluntatis efficacis* signum est *adimpletio*, sive *operatio*. Et quia intellectualem et rationalem creaturam libero voluit donatam esse arbitrio, ut etiam regeret imperio, atque ad sui imaginem conditam, ad se tandem reduceret, legem tulit, cui in agendis se conformaret; itaque in ea, ut oportebat, multa fieri mandavit, pleraque pariter interdixit; igitur ut signum *efficacis volitionis* eius est *praeceptio*, ita *nolitionis prohibitio*. Quoniam insuper, quaedam diserte praecipi aut vetari non expediebat naturae rationali, ea sub *consilio* proposuit, non praecipiendo sed hortando homines ad aemulationem charismatum meliorum; consilia igitur quae in lege continentur signa sunt voluntatis divinae, non efficaciter volentis, ut in ferendis mandatis, sed quasi *remisse* se habentis, ad

modum scilicet consulentis, atque hortantis. Denique, quia legibus providentiae sancitum erat, ut naturam hanc, cui legem proposuit, sineret suos motus agere, ac sibi quaelibet agere volenti cooperaretur, sicque semper primae causae haberet concursum paratum, ut de nulla sibi illata violentia conquereretur, atque ita quaecumque faceret sibi ipsi iuste imputanda sciret, sive ad laudem sive ad vituperationem, sive ad praemium sive ad poenam, oportuit omnino, ut permetteretur operari etiam contra divina mandata et prohibitiones in lege propositas. Voluntatis igitur divinae signum est etiam *permissio*; signum scilicet effectus libere a creata voluntate positi, qui est contra praeceptum divinum. Etsi autem permissio in nobis sit signum nolitionis inefficacis, ut dictum est, quia tamen nolitio cuiuscumque noliti si repraesentetur, videtur importare et afferre aliquam tristitiam nolenti, intelligere recte possumus, Deum peccata permittere, citra omnem nolitionem. Nam ex eo quod Deus non vult prohibere, sive non nolle peccatum, illud fieri permittitur: non nolle autem est negatio actus positivi; non est ergo divina permissio actus positivus, cuiusmodi est nolitio omnis. Et quamvis Augustinus (ut *art.* 6. tactum est) dicat Deum, ut est volens, mala fieri permittere, est id tamen intelligendum (ut *art.* 9. declaratum fuit) eum non habere actum rectum volendi aut nolendi illud quod permittit, sed actum dumtaxat reflexum, quatenus volens sinit et voluntarie permittit transgredi sua mandata. Haec sic convenienter disposita esse inveniuntur, ut iisdem una aeternaeque divina voluntas, quantum oportet, nobis innotescat. Eadem [*Magist.* 1. d. 45. lit. G. H. *et seq.*] autem et Dei voluntates dicuntur, iuxta illud Psal. 110. *Magna opera Domini exquisita in omnes voluntates eius*; quia una Dei voluntas, quae ipse est, variis modis, ac pro diversis accipitur. *Per figuram* ergo *divinae voluntates* dicuntur, sicuti dilectionis signa *dilectio* appellantur, et signa irae *ira* vocitantur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*De rer. princ.* q. 3. et 4.] concedendum est Dei voluntatem esse rationem volendi in aeternitate quodcumque volibile extra se, atque omne tale singillatim in tempore, ut suprema omnium causa, producere, prout sibi statuere placuit in aeternitate, exceptis peccatis; quae tamen permittit, non vult; sicut frequenter tactum fuit. Et *cum dicitur*; ergo his duobus signis, operatione nimirum et permissione, omnis Dei voluntas significatur atque intelligitur; *responsio*: [*Quodlib.* q. 21. n. 15.] his, quae una generali divinae providentiae lege reguntur, satis esse ea duo voluntatis divinae signa; sed naturis, quae libero pollent arbitrio, alia erant signa praeponenda; nam cum has Deus ad se ordinasset ac voluntate antecedente ad suum principium redire voluisset, ut certam haberent proprium finem assequendi regulam, quaedam ab eis facienda, ordinanda erant, et alia, ad quae deflectere potuissent, interdicenda, ac insuper hortatione opus habebant ad meliora et perfectiora prosequenda. Ex his igitur constat quam convenientissime divina voluntas antecedens declarata ac significata sit *praeceptione, prohibitione et consilio*, pro omni quidem tempore et statu: sed [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 12.] praesertim id factum esse decuit in lege Evangelica, cuius vita spiritualis via quaedam est, ordinans, ut bene viventes secundum ipsam hinc sine impedimento emigrent ad aliam vitam, pro qua assequenda exactissime praeparentur.

AD SECUNDUM [*Oxon.* 1. d. 44. n. 1. et seqq. — 3. d. 37. n. 15.] respondeo, Deum de potentia absoluta agere posse et *prae*ter et *contra*

leges iustitiae a divina providentia statutas, praesertim quae non spectant ad naturae dictamina in primo gradu; et ita faciendo recte facere: quia eatenus leges suae sunt rectae, quia a Deo volitae, et ita pariter iustae essent illis contrariae, si ferre mallet. Stantibus ergo inhibitionibus de non furtum faciendo, de non moechando, etc., Deus potest praecipere iuste opus illarum legum: mandando autem id fieri, significaret suam voluntatem *praecepto*, quod non esset alteri signo contrarium; quia ut lex illa universalis habet rectitudinem a Dei voluntate statuente, ita et particulare mandatum huic aut alteri expressum parem haberet rectitudinem, quamvis aliud a priori; nam non propterea lex universalis intelligeretur abrogata, sed tantum in casibus particularibus noluisse iuxta leges illas iudicare, sed aut illas dispensasse, aut certe leges suo fine non caruisse; ut in casu Abrahami dictum fuit *art. praec.* — Quod vero ad Israëlitas attinet res Aegyptiorum asportantes, illis invitis, non est putandum furtum commississe; quia vel Deus ut supremus omnium Dominus transtulit dominium earum ex Aegyptiis ad Israëlitas, vel certe ipsis satisfactum esse voluit pro laboribus, quos sustinuerunt in Aegypto, pro quibus nihil praemii vel mercedis laborantibus repensum erat. — Pariter et fornicatio est mala, quia prohibita, neque enim lumine naturali notum est id esse malum, etsi legi naturali consonum (1); itaque certis in casibus, potest Deus aliud praecipere, praesertim, cum ad aliud significandum vel praedicendum datur mandatum, ut in Osea evenisse ipso prophetiae contextu narratur.

AD TERTIUM concedo nos cum mala premittimus videri malo consentire: nempe quia tenemur prohibere, si facultas adsit impediendi; alioquin nec permittere diceremur. At Deus ei legi non subest, imo tamquam prima causa, ex suae providentiae legibus tenetur impendere concursus causis secundis, secundum modum causandi earum. Ne igitur vim inferat causis liberis, sinit eas agere proprios motus, etiam cum faciunt contra ipsius voluntatem *praecepto*, vel *prohibitione* expressam. Nec tamen malis assentiri putandus est, cum ipse contraria praecipiat, vel interdicat, ac semper daret rectitudinem actui, nisi per causam proximam staret, ut *art. 9.* declaratum fuit.

AD QUARTUM est responsio ex Magistro, *1. d. 45. cap. Quinque ergo.* Etsi revera ea, quae Deus fieri mandat et quae facienda interdicat, sub praecepto contineantur, nihilominus *praeceptum* proprie respicere bona facienda, *prohibitionem* vero esse respectu malorum fugiendorum: *praecepit*, inquit, *Deus multisea, quae non faciunt, et prohibet, quae non cavent.*

---

(1) Censura Innocentiana afficit primam partem propositionis damnatae n. 48., quam etiam habes improbatam in doctrina Magistri Scoti in suppl. ad tertium partem q. 65. art. 3.



## QUAESTIO VIGESIMA.

DE AMORE, IN QUATUOR ARTICULUS DIVISA.

Deinde considerandum est de his, quae absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animae, ut gaudium, amor et huiusmodi, et habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei. Secundo de iustitia et misericordia eius.

*Circa primum quaeruntur quatuor.*

1. Utrum in Deo sit amor. - 2. Utrum amet omnia - 3. Utrum magis amet unum, quam aliud. - 4. Utrum meliora magis amet.

## ARTICULUS I.

UTRUM AMOR SIT IN DEO.

*Doct. Oxon. 1. d. 1. q. 5. — d. 10. — 4. d. 49. q. 2.*

*S. Thom. 1. p. q. 20. a. 1.*

VIDETUR amor nequaquam reperiri in Deo: etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 3.*] secundum Dionysium c. 4. p. 2. *De Divin. nominibus: Amor est virtus transformativa et conversiva amantis in amatum.* Sed in Deo hanc vim transformandi et convertendi unum in aliud amor habere non potest; ergo frustra in eo amor poneretur. *Minor* ex eo constat, quia Deus est unus ac simplicissimus actus, expers omnis compositionis et compositionibilitatis.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 32. n. 1.*] Amor ex charitate est; nam iuxta charitatis perfectionem et intensionem amor est intensus et perfectus: sed in Deo charitas non est; ergo nec amor. *Probatio minoris:* charitas est habitus potentiae habitatae perfectivus: sed Dei voluntas perfectissima est, utpote infinita; ergo in ipsa nullus est habitus charitatis, a quo perficiatur, et per consequens nec ullus amor.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 47. n. 2.*] Eius voluntatis est amare, quae possit et odisse et irasci, seu velle et nolle obiecta circa quae tendit: sed in Deo nulla est ira, vel odium nisi per metaphoram, proprie enim illa consequuntur voluntatem subiectam passionibus; ergo pariter non videtur in Deo amor ponendus, nisi metaphorice.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 31.*] Deus efficit charitatem in anima et dilectionem, tamquam perfectionem simpliciter; ergo ipse est formaliter dilectio et charitas. *Probatio consequentiae:* etsi Deus efficiat pariter in homine et spem et patientiam et ipsum hominem; non propterea tamen ipse est formaliter homo, aut spes, vel patientia, sed tantum causa eorum effectuum; eo quod non sint perfectiones simpliciter; quia tamen causat in homine bonitatem, ipse est formaliter et substantialiter bonus; quia ratio bonitatis simpliciter perfectio est; ergo est quoque formaliter dilectio et charitas; quia ipsis non repugnat formaliter infinitas; omnis enim perfectio simpliciter, quae est in causato, reducitur ad causam formaliter habentem eam perfectionem. Hinc Augustinus, 8. *De Trinit. c. 7.:* *Qui*

*diligit proximum, inquit, consequens est, ut ipsam praecipue dilectionem diligat;* eam nimirum dilectionem, quae Deus est.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 1. q. 5. per tot.] necessario amorem et quidem excellentissimum esse in Deo. Nam Deus cum sit optima substantia, oportet esse felicissimum et beatissimum; talis autem esse non posset, nisi intelligeret summum intelligibile, atque amore inhaereret supremo appetibili. Istud summum appetibile aliud non est, quam infinitum bonum; in appetibilibus enim cum sit ordo essentialis, necessario standum est in uno supremo infinito. Nam cuicumque non repugnat infinitas. illud non est simpliciter supremum, nisi sit et formaliter infinitum. Appetibili [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 19.] vel volibili non repugnat infinitas; quia illud vel est perfectio simpliciter, vel concomitatur convertibiliter aliquam perfectionem simpliciter: competit enim toti enti, et quodcumque tale est perfectio simpliciter. Supremum igitur appetibile oportet esse formaliter infinitum. Huic autem nihil esset honorabile, si [*Quodlib.* q. 13. n. 16.] se haberet ut dormiens, ut ait Philosophus, 12. *Metaph.* text. c. 51., nempe nisi apprehenderet se summum verum, idemque summum bonum et appetibile se amaret; neque foret optima substantia, si id per quod seipsum intelligit et diligit esset aliud quid ab eius substantia; ipsi igitur inest ultimata et completa perfectio et felicitas maxima et beatitudo optima ex operationibus intelligendi et volendi seipsum supremum appetibilem; non enim est Deus beatus praecise quia est idem sibi, sed eo quod sit intelligens et volens; quia si per impossibile non esset natura intellectualis, adhuc foret idem sibi, ut lapis est sibi idem. — *Rursus*, Deus natura est intellectualis, actusque purissimus; pollere [*Oxon.* ib. n. 22. - ib. q. 4.] autem appetitu seu voluntate et esse naturam intellectualem convertuntur: atqui in habentibus quemcumque appetitum, sive animale sive etiam naturalem, non intelligitur ultimata perfectio, nisi habito eo quod tali appetitu propter se appetitur. Unde imperfectio aliqua consequitur grave extra centrum, et appetitus sensitivus ad summum conveniens inclinatus, quandiu cum eo non coniungitur est imperfectus, vel etiam tristis; igitur supremum volens non est summe perfectum, nisi diligendo operatione perfectissima summum diligibile. Cum enim potentia appetitiva quietari cupiat in obiecto maxime sibi convenienti, nisi ei perfectissimo amore inhaereat, eius appetitus non satiatur, estque sub statu imperfecto. Quoniam igitur omnis, vel minima, imperfectio locum habere nequeat in eo, ubi est omnis perfectio possibilis, scilicet infinita, necessario est in Deo infinitus amor, quali scilicet decet amari obiectum infinitae appetibilitatis; eique immobiliter et necessario adhaerendo est in summo felicitatis et beatitudinis. Ut enim corpora pondere trahuntur ad centrum, ita voluntas amore fertur quocumque fertur, ut ait Augustinus, 11. *De Civit.* c. 18.: centrum autem quod ex natura sui est ultimate quietativum summumque appetibile est Deus, quia supremum appetibile; ei ergo divina voluntas adhaeret primo et per se; quia non participatione alterius; immobiliter atque necessario; nam id fit non per habitum, nec per actum a se differentem, nec virtute alicuius causae superioris, sed sua sponte, quia non coacte, etsi necessario, propter eius rectitudinem et perfectionem amet amore excellentissimo illud summum appetibile atque infinitum bonum. Est igitur in Deo amor et dilectio, quae est voluntatis suae operatio optima et felicissima: [*Oxon.* 2. d. 6. q. 2. n. 3.] estque idem, ac velle obiectum

appetenti et volenti convenientissimum. Ipsum enim voluntas nolle non potest, quia hoc actu fugit et resilit ab obiecto disconveniensi; et porro non alia de causa a disconvenientibus declinat, nisi quia vult et amat illud, cui est disconveniensi. Deo autem cum nihil eorum, quae efficit, ipse possit esse disconveniensi, imo quodcumque ordinat ad seipsum suamque bonitatem, propter quam alia a se esse voluit, evidens est per se et primo diligere, seu velle bonitatem suam, tamquam obiectum sibi convenientissimum, apprimeque proportionatum, et subinde amare, cum aliud non sit diligere, quam velle.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, verba illa videri per metaphoram dicta, quia secundum Philosophum, 2. *Polit.* c. 3. et 7. c. 5., *Nihil enim minus aliquid est id, quod fuit, quia amat aliud.* Sed rationem huius metaphorae esse, quia amans prae amato parvipendit seipsum, pluris faciendo amatum, quam se. Unde [*Oxon.* 1. d. 1. q. 5. n. 4.) August., 4. *De Civit.* c. ult. *Civitatem*, inquit, *Dei fecit amor Dei usque ad contemptum sui*; evidens est autem haec Deo minime competere posse, nisi ad eum sensum, quia [*Quodlib.* q. 13. n. 16.] Deus amando seipsum, quo amore est perfectissime beatus, vult alia, quibus elargitur, ac eo magis participes facit suae bonitatis, quo magis diligit, sed respectu sui amor habet cum obiecto veram unitatem et identitatem; et ideo nec metaphoram, nec rationem eius divino amori recte aptari; quia etsi Deus per providentiam omnium quae condidit, videatur quodammodo extra se tendere, quasi amore actus; quia tamen id gratia sui ac amore infiniti boni facit, reipsa illi unice amando inhaeret, ex quo apicem felicitatis et perfectionis possidet, extra se non exit, nisi quoad effectus amoris, quo seipsum diligit.

AD SECUNDUM [*Oxon.* 3. d. 32. n. 6.] dicendum, in habitu *duo* esse considerata: et quod est in ipso perfectionis simpliciter, et id cui per accidens annectitur talis perfectio. Quantum attinet ad primam rationem, eam omnino in Deo reperiri, ostendit ratio ad *oppositum*. Sed quod habitus sit perfectivus potentiae perfectibilis, ac subinde imperfectae, accidit sibi, nec spectat ad formalem conceptum talis perfectionis; et ideo stare potest sine eiusmodi addito, uti est in Deo, ubi omnia absoluta sunt unum per realem identitatem.

AD TERTIUM est responsio ex dictis; utique [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 6. et 7.] enim in Deo nulla est proprie ira, qualis scilicet esse potest in appetitu sensitivo et voluntate creata; unde *irasci* in Deo nihil aliud est, quam ipsum velle plectere condigna poena peccantes contra legem suam; ipse enim peccata non vult, voluntate signi dumtaxat; si enim efficaciter nollet, sane non patrarentur. Sed ex eo nequit inferri pariter et amorem reperiri in illo metaphorice, cum sit perfectio simpliciter.

## ARTICULUS II.

### UTRUM DEUS OMNIA AMET.

*Doct. Oxon.* 3. d. 32. — *Report. ib* — *De rer. princ.* q. 4. art. 2. sect. 2.  
*S. Thom.* 1. p. q. 20. a. 2.

VIDETUR Deus nequaquam diligere omnia. Nam [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 7.] amor, et ira circa idem obiectum mutuo sese expellunt: sed Deus irascitur peccatoribus, legemque suam transgredientibus; adeo ut quam-

diu tales, velit eos subire aeternas poenas; ergo tunc eos non diligit; non igitur Deus omnia amat.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 6. q. 2. n. 4. — 3. d. 26. n. 17.] Dei amorem esse oportet excellentissimum ac perfectissimum: perfectior est autem amor *amicitiae* amore *concupiscentiae*; igitur quaecumque Deus amat, amore amicitiae amat. Sed omnia non sunt tali dilectione digna, nec proinde diligenda; quia quae anima carent et non vivunt, et irrationabilia quaeque non sunt amore amicitiae proseguenda; ergo Deus non omnia amat.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 3.] Ea est vis amoris ut velit et conetur facere amantem unum cum amato, ut ait Hugo, super *cap.* 7. *coel. Hierarch.* et subdit: *et fit unio quodammodo per vim amoris, ut expelli incipiat et exire a se et incipiat esse quod amat.* Haec autem nulla ratione Deo congruere et aptari possunt; non est enim intelligibile quoniam modo a se exiens, incipiat esse quod amat; ergo Deus non diligit omnia, sed tantum seipsum.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 47.] Dei amor in aeternitate est: sed alia omnia ab ipso aeterna non sunt; ergo nec a Deo diliguntur; alioquin eius dilectio non foret sine aliqua mutatione. Nec satisfcit argumento, si perhibeantur creaturae dilectae ab aeterno; nam tunc ipsae nihil erant in seipsis, sed dumtaxat in virtute et eminentia Deitatis; sic autem non aliud erant, quam ipse Deus et essentia creatrix; ergo Dei amor non se extendit ad alia a seipso.

CONTRA. [*Magist.* 3. d. 33. lit. A] *Sapient.*, 11.: *Nihil odisti eorum quae fecisti*; ergo Dei amor est ad omnia quae ipse facit.

RESPONDEO dicendum, Deum omnia omnino quae sunt, quaeve erunt, aut fuerunt, amare. *Declaratio*: [*De rer. princ.* q. 4. n. 10. seqq. — n. 15.] Potentia tendens in proprium per se obiectum, fertur quoque in ea omnia quae habent ordinem ad illud obiectum, iuxta rationem et modum eius ordinis; nam si sit ordo essentialis, necessario; si accidentalis, per accidens tendit in illa. Quaecumque autem extra Deum habent *esse* realis existentiae sunt quaedam participationes entis increati et bonitatis infinitae; ergo divina voluntas tendens ac necessario diligens bonum per essentiam, tendit quoque ac diligit omnia in quibus reperitur aliquid bonitatis suae; *contingenter* tamen, quemadmodum et contingenter ea produxit; siquidem non producere potuisset. Voluntas igitur divina diligit omnia, quia omnia, in quibus est realis existentia, de suo esse et bonitate participant: ideo et mala diligere nequit, eo quia expertia sint participationis primi boni. — *Deinde*, sicut se habet scientia Dei ad scibilia, ita et voluntas ad bona: sed non est differentia entis, quam intellectus divinus non cognoscat; ergo non est aliqua differentia boni, quam voluntas divina non velit et diligat. — *Demum*, quando aliqua potentia fertur in rationem formalem obiecti, fertur etiam in omnia quae illam participant: ut visus ad omnia colorata: sed [*Oxon.* 1. d. 47.] omnia quae sunt participant rationem boni, dicente Scriptura, Gen. 1.: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*; igitur voluntas divina ea omnia vult, vult nimirum bonum existentiae reliquasque perfectiones, quibus praedita sunt, atque ita diligit; nam diligere est velle, ut nolle odisse.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM est responsio ex dictis; nam Deus odio habet mala, nullam in ipsis inveniens suae bonitatis participationem; at



in iis, qui mala perpetrarunt, quosque ipse fecit, est ratio et participatio primi boni; ideo ut eos vult, ita diligit. Unde Augustinus, *Tract. 110.* super Ioan.: *Incomprehensibilis est, inquit, dilectio Dei, atque immutabilis, qua Deus in unoquoque nostrum amat quod fecit, sicut et odit quod fecimus. Miro ergo et divino modo etiam quando odit, diligit nos.* Nempe [*Report. 1. d. 32. n. 12.*] odio habet iniquitatem, in qua nullum est bonum, et diligit naturam, quae est bona in se, sed mala ut subest iniquitati.

AD SECUNDUM respondeo, Dei amorem utique esse perfectissimum, sed tamen pro ratione obiectorum, ad quae terminatur, inaequalem, ut declarabitur *art. seq.* Itaque quae non sunt diligibilia amore amicitiae, sive ex charitate, quia eius dilectionis incapacia sunt (nam Deus non diligit nec vult lapidem diligere Deum in se), non ita diliguntur ab ipso, etsi ordinentur ad amorem amicitiae, quatenus inserviunt iis qui diligere possunt Deum in se et propter se. Qua ratione et nos possumus ex amicitiae amore diligere arborem, non quia sit ipsa sic diligibilis, sed quatenus ea dum est inservire potest nobis ad actum dilectionis divinae.

AD TERTIUM respondetur iuxta dicta, *art. praec. § Ad primum.* Nam Deus non aliter est dicendus, vel intelligendus extra se exire, nisi quatenus ex dilectione, qua prosequitur omnia quae de sua bonitate participant, providet ipsis secundum modum atque exigentiam naturarum; non ergo extra se exit, ut esse incipiat quae amat, sed ab eo proficiscuntur et produnt effectus dilectionis infinitae, qua inhaeret summo bono. Porro hanc esse mentem Dionysii, quam exprimere Hugo satagit, constat ex cap. 4. p. prima, *De Divin. nomin.:* *Audebimus, inquit, et id pro veritate loqui, quod ipse quoque auctor omnium, pulchro et bono amore omnium, pro amatoria bonitatis magnitudine extra se sit, ad omnia quae sunt, providentiae multiplicis pertingendo ratione semet dimittit.* Et parte 2. *Amorem,* ait, *sive divinum, sive angelicum, sive spiritualem, sive animale, sive naturalem dixerimus, insitivam quamdam intelligamus, commiscen-temque virtutem, superiora quidem moventem ad inferiorum providentiam,* etc.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 39. — 2. d. 1. q. 2. n. 5. et seqq.*] hoc ipso, quod voluntas divina vult ab aeterno rerum futuritionem, ea omnia amare, idest, velle futura omnia suam bonitatem participare. Neque propterea quod creaturae non sunt coevae suae dilectioni esse inferendum non diligi a Deo; nam alioquin non decerneret aliquando fore; sed solummodo haud volita fuisse pro aeternitate, sed pro tempore statuto: seu quia ita illi lubitum fuit. Et *cum instatur;* quia in aeternitate non erant aliud creaturae, quam ipsa essentia creatrix, in qua eminenter continentur; *responsio:* in eo signo, in quo intelliguntur creaturae esse idem ac ipsum esse infinitum, non sunt quid distinctum ab ipso Deo, neque erant aptae terminare intuitum intellectus divini; ut ergo sunt obiectum secundarium divini intellectus habent esse distinctum ab essentia Dei, et ut futura a voluntate decernuntur habere esse volitum, aeternum quidem, sed non *pro aeternitate,* sicuti dictum est.

## ARTICULUS III.

## UTRUM DEUS AEQUALITER DILIGAT OMNIA.

*Doct. Oxon. 3. d. 32. — Report. ib. — S. Thom. 1. p. q. 20. a. 3.*

VIDETUR Deus aequaliter diligere omnia. Nam [*Report. 3. d. 32. n. 1.*] Deus aequaliter omnia intelligit; igitur et aequaliter omnia diligit. *Probatio consequentiae*: diligere divinum est velle ipsius Dei, quatenus vult suum esse et bonitatem creaturas participare: sed velle divinum est unum, indivisibile et infinitum; ergo omnia aequaliter vult, atque diligit. *Assumptum* ex eo constat, quia Deus non minus perfectiora quam imperfecta intelligit, cum ipsius intellectio sit comprehensiva obiecti intensive infiniti; ergo aequaliter sunt ei perspecta omnia, nec unum magis ac aliud intelligit.

2. PRAETEREA. [*Magist. 3. d. 32. c. Cum autem.*] Dei dilectio immutabilis est; igitur fertur super omnia, in quae tendit, aequaliter. *Probatur consequentia*: si inaequaliter Dei amor ferretur super ea quae ab ipso amantur; igitur susciperet magis et minus; intensior enim foret, quatenus respicit obiectum magis dilectum: sed exinde evidenter foret mutabilis; igitur quoniam est immutabilis, aequaliter fertur super omnia.

3. PRAETEREA. [*Quodlib. q. 5.*] *Ex quaest. praec. art. 2.*, amor Dei, seu velle divinum est idem ac essentia ipsius Dei; non enim per actum distinctum vult alia a se; igitur eadem est comparatio essentiae divinae ad creaturas, et amoris eius. Sed divinum esse eodem modo respicit entia perfectiora, et imperfectiora; nam omnibus, ultra quamlibet proportionem datam et dandam, excellit, ac subinde nulla est inaequalitas in ipsa respectu eorum omnium; ergo cum pariter Dei amor sit intensive infinitus, aequaliter respicit omnia, super quibus fertur.

CONTRA. Magister 3. d. 32. cap. 1.: *Si omnia, inquit, quae facit, bona sunt, et omne bonum diligit; omnia ergo diligit, quae fecit, et inter ea magis diligit rationales creaturas, et de illis eas amplius quae sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum.*

RESPONDEO [*Report. 3. d. 32. n. 10.*] dicendum, amorem divinum nullam subire inaequalitatem, ut *comparatur ad Deum amantem*; sed quatenus *ipsas respicit creaturas*, quae amantur, non esse parem omnium, sed magis et minus diligi, pro beneplacito voluntatis divinae. *Declaratio primae partis*: [*Oxon. 3. d. 32. n. 5. et seqq.*] Amor et velle divinum est unus actus infinitus ab una potentia dimanans et in unum obiectum primum tendens, potentiae atque obiecto exactissime adaequatus: neque ad perfectionem eius spectat tendere in alia a se; sed id praecise sequitur ad perfectionem infinitam ipsius, propter quam cum perfecte tendat in primum terminum, subinde fit ut perfecte quoque feratur in alia, circa quae primum obiectum est totalis ratio agendi; igitur quandoquidem is actus amoris ab obiectis amatis nullam accipiat aut specificationem, aut perfectionem (ex eo enim potentia omnino vilesceat, et simpliciter necessarium et infinitum coexigeret ad sui esse terminum nec ita necessarium, nec infinitum), sed omnis eius perfectio stat ex attingentia comprehensiva primarii obiecti, evidens est eum actum, ut ad *agens* comparatur, unum idemque semper esse, uniformem, et indivisibilem, atque omnis expertem inaequalitatis. — Verum quia ex sui infinita perfectione est quod

etiam tendat in alia extra se, quae proinde quatenus vult esse, diligit; respectu horum esse inaequalem, sic ut quaedam prae aliis magis sint et recte dicantur a Deo plus diligi. *Declaratur*: nam entium conditorum alia aliis sunt perfectiora, ut evidens est, non solum quantum ad gradus específicos, sed etiam id elucet in individuís eiusdem speciei; nec eius inaequalitatis in perfectionibus creaturarum est quaerenda ratio et causa in ipsis effectibus; quia non est alia quam beneplacitum voluntatis divinae, ut *q. praec. art. 5.* declaratum fuit; igitur Dei amor inaequaliter fertur super creaturas, in quibus inaequales sunt effectus dilectionis suae: ex ea enim ut est quod creaturae participant suam bonitatem, ita et quod illam accipiant in tali vel tali gradu; quemadmodum ergo perfectiones et bonitates sunt inaequales, ita et non idem amor, ut actus amoris divini intelligitur alia a se connotare. — *Deinde*, divinus amor ordine quodam mirabili et inenarrabili extra se tendit, ordinans cuncta ad se, tali modo et ratione ut exinde exsurgat ordo universi, sintque et entia cuncta ad invicem ordinata; igitur inaequaliter respicit omnia quae vult et amat. *Assumptum declaratur*: omnis rationabiliter volens vult *primo* finem, et *secundo* illud quod immediate attingit finem, et *tertio* quae remotius sunt ordinata ad attingendum finem. Cum igitur Deus rationalissime velit, etsi uno eodemque invariabili actu, inquantum tamen ille super obiecta ordinatissime tendit, *primo* vult finem, in quo est actus suus perfectus, et voluntas beata: *secundo* vult illa quae immediate ordinantur ad ipsum, uti sunt omnes ad gloriam coelestem electi: *tertio* vult ea omnia quae sunt necessaria ad consequutionem eius finis, scilicet gratiam atque caetera auxilia supernaturalia: ac *denique* vult alia cuncta propter illos, nempe mundum hunc sensibilem, ut inserviat, eoque utantur praedestinati; quo sensu vere dixit Aristoteles, 2. Physic. text. cap. 24.: *Homo quodammodo est finis omnium sensibilium*: quia nempe gratia ipsius sunt volita a Deo. Sive igitur quia Deus vult mundum sensibilem in ordine ad hominem praedestinatum, sive quia quodammodo vult immediatius hominem amare se, quam mundum sensibilem esse, homo est finis mundi sensibilis. Illud enim quod est propinquius fini ultimo consuevit dici finis eorum quae sunt remotiora. Ut igitur alterius et alterius rationis sunt et finis, et ea quae intenduntur gratia finis, ita respectu volitorum alia et alia est Dei dilectio, esto in seipsa nullam subire queat inaequalitatem et alterationem.

AD ARGUMENTA. OMNIUM est una *responsio*, quae est et *solutio quae-stionis*. Nam aliud non probant, nisi aequalitatem actus, ut est *operantis*; non autem ut *transit super obiecta*: haec enim seu comparantur ad actum intellectus divini, seu voluntatis, seu ad ipsum esse infinitum in se, inaequalia sunt, quia inaequale esse essentiae acceperunt per actum intelligentiae divinae; et quoad esse existentiae possident hunc aut illum gradum perfectionis, quia ita fuere volita a voluntate Dei; et quatenus denique comparantur ad essentiam infinitam, quo pluribus gradibus pollent perfectionis, eo magis dicuntur accedere ad illam, quatenus magis exprimunt divinam perfectionem, quae infinita est, etsi proinde haec a quacumque, vel perfectissima, creaturarum distet ultra omnem proportionem.

ARTICULUS IV.

UTRUM DEUS SEMPER MAGIS DILIGAT MELIORA.

*Doctor 3. Oxon. d. 32. — Report. ib. — S. Thom. 1. p. q. 20. a. 4.*

VIDETUR Deus non semper magis diligere meliora. Etenim [*Oxon. 2. d. 1. q. 6.*] melior est angelica natura omni homine: sed Deus ea dilectione prosequutus est humanum genus, qua neminem dilexit Angelorum; ergo non semper a divina voluntate magis amantur praestantiora. *Probat minor*: [*Oxon. 3. d. 20. n. 11.*] illam naturam magis diligit, cui maiora confert beneficia: naturae humanae contulit beneficium longe excellentissimum, et non Angelis, dicente Apostolo, 2. ad Hebraeos: *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ*; igitur Deus non semper magis diligit praestantiora.

2. PRAETEREA. Melior est innocens eo qui in peccata lapsus est, ac postea eorum poenitens ad secundam tabulam confugit ne demergatur: sed Deus plus diligit poenitentem, atque inter illos, eum cui plura dimittit peccata; ergo interdum videtur magis diligere deteriora. *Probat minoris*: [*Oxon. 3. d. 3. q. 1. n. 7.*] ex illo Lucae 7: *Cui magis dimittitur, magis diligit*; igitur cum innocenti nihil sit a Deo dimittendum, minus diligitur quam is qui de peccatis conteritur, ac ex animo se peccasse poenitet.

3. PRAETEREA. Hi quibus Deus vult finaliter bona gratiae sunt meliores illis quos Deus efficaciter non praedestinavit. Sed evenire potest (prout non raro accidisse narrat Scriptura) ut electus ad gloriam in peccata labatur, et non electus in via iustificetur, ac subinde magis sit Deo gratus, qui in sua praescientia est deterior altero sibi accepto, quia iustus pro praesenti tempore; ergo non semper Deus magis amat potiora.

4. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 20.*] Melior est natura humana Christi, eiusque vita quam totum genus humanum: sed Deus minoris fecit vitam humanam Christi, ac minus subinde dilexit, quam genus ipsum humanum; ergo Deus aliquando magis videtur diligere quod melius non est. *Minor patet*; quia Deus tradidit Unigenitum suum in mortem, ut exinde satisfaceret iustitiae, et redimeretur genus humanum.

CONTRA. [*Oxon. 3. d. 32. n. 6.*] Dei amor, ut connotat obiecta, super quae transit, est inaequalis, et ordinatissimus, ex *art. praec.*; igitur magis diligit ea quae sunt meliora.

RESPONDEO dicendum, divinum amorem, respectu eorum quae sunt praestantiora, esse maiorem et intensiorem, quoad effectus scilicet, minus vero intensum respectu imperfectionum creaturarum. Nam [*Oxon. ib.*] Dei amor non est aliud, quam ipsa volitio divina, qua efficaciter vult creaturas in hoc aut illo gradu suam participare perfectionem: non est enim putandum, propter aliquid praesuppositum in creaturis ab intellectu divino voluntati praecostensis, eas volitas fuisse, aut extitisse ipsas rationem, ut ita amarentur; nam ratio amoris est in sola voluntate divina; unde sicut eadem vult alia a se in tali, aut tali gradu perfectionis et bonitatis, sic et non aliter sunt bona; quicquid igitur perfectionis est in omni alio a Deo, de divino amore descendit; fieri ergo non potest ut minus amet cui potiora dat bona, cum aliud non sit quidpiam magis a Deo amari, quam sibi collata fuisse praestantiora. Quod et directe testatur



Magister, 3. d. 32. cap. 1., prout retulimus art. praec. § *Ad oppositum*, et cap. 2. scribit sic: *Quod vero rationales creaturas, idest homines, vel Angelos, alios magis, alios minus diligere dicitur, non mutabilitatem charitatis eius significat, sed quod alios ad maiora bona, alios ad minora dilexit: alios ad meliores usus, alios ad minus bonos. Omnia enim bona nostra ex eius dilectione nobis proveniunt.* Haec ille.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, concessa *maiori*, neganda est *minor*, si sit sermo de bonis spectantibus ad *esse* naturale, quae bona sunt effectus divinae dilectionis. Et *cum probatur*; quia longe potiora beneficia praestitit Deus humanae naturae, quam alicui Angelorum; *dicendum* [Oxon. 3. d. 9. n. 9. — d. 13. q. 4. n. 8.] id verum esse de ea natura, quam sibi hypostatice univit Verbum divinum; ei siquidem tanta collata fuere dona gratiarum ac supernaturalium bonorum, unde esset caput totius corporis mystici, Angelorum scilicet et hominum, ut nihil omnino gratiae sit reperibile in membris, iuxta praesentes divinae providentiae leges, nisi de plenitudine capitis illius. Hunc ergo hominem omnium caput, et principem creaturarum, magis dilexit, et diligit Deus, quam reliqua omnia, quae per ipsum, et propter ipsum facta sunt. At reliquas magis et minus diligere fatendum est, prout et ipsos magis et minus suae bonitatis fecit esse participes. Diligit enim [Ex Magist. loc. cit. cap. 1. et 2.] magis ea quae per fidem et charitatem sunt membra Unigeniti sui: et eorum membrorum tanta est dilectio, quanta ipsis ab aeterno praeparavit bona, et in tempore confert.

AD SECUNDUM, [Oxon. 4. d. 22. n. 15.] concedo *maiolem*; nam simpliciter maius Dei beneficium est conservare innocentiam, quam concedere post peccatum poenitentiam. Unde longe maius beneficium Deus contulit Matri suae, quam Magdalenae. *Ad probationem minoris* dicendum, *τὸ donare* posse dupliciter accipi: vel quatenus est actus voluntatis liberaliter communicantis; vel prout idem est ac *condonare*, ad quem sensum dicitur Deus donare peccata, idest, remittere. (De hoc plura 3. p. q. 27.) Iuxta *priorem* acceptionem, cui plura donantur, ille magis tenetur elargienti, nec Deus innocenti minus donum, sed longe praestantius tribuit, quam ei cui peccata dimittit: ille ergo magis a Deo diligitur, quippe quem non permittat cadere in ullum peccatum, propter quod oporteat sibi irasci, ac odio haberi, ut aliquando fuit obiectum irae divinae quem de commissis peccatis vere poenitet. Verum iuxta *posteriolem* intellectum, poenitenti plus donat quam innocenti, quia isti nihil est dimittendum, sed nihilominus magis tenetur diligere donantem, quam alius; quia quod non lapsus sit in peccata, ex beneficio gratiae divinae, in quod non possit incidere alius homo, et reipsa incideret nisi praeservaretur ab eo a quo factus est homo, inquit August., *super cit. textum Lucae*.

AD TERTIUM respondeo, [Ex Magist. 3. d. 32. cap. *De reprobis*. — Oxon. 4. d. 6. q. 2.] Deum ab aeterno dilexisse eos, quos ad iustitiam et coronam praeordinavit; ac simpliciter concedendum odio habuisse, idest, reprobasse non electos sicut legitur: *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*; ad Roman. 9. Etsi vero electi interdum in peccata labantur, ac reprobi iustificentur, ac subinde pro praesenti iustitia illi ordinentur ad poenam, isti ad gloriam, quia per poenitentiam tecta sunt eorum peccata, nec Deus illa intuetur ad vindictam; ex eo tamen nec aliquam subit mutationem divinae voluntatis amor circa electos, quo in aeternitate diliguntur,

in quantum opus divinae gratiae futuri erant; nec ad reprobos parem dilectionem terminari putandum est; imo absolute et simpliciter est concedendum, quod odio habuit, idest, reprobavit, etsi interea temporis iustos esse contingat; quia in termino inveniendi sunt ex eorum culpa Deo inimici. Magis igitur Deus amat electos, quos scilicet, et quales est ipse factururus, quam reprobos, qui ex seipsis sunt in malitia decessuri. At electorum, etsi per peccatum impediatur ius ad gloriam, ad quam sunt ordinati, tamen ius illud semper persistit in conspectu Dei, ac tandem per poenitentiam sublato impedimento, reddenda est plenissima merces praesentibus meritis in acceptione divina, et adeunda haereditas, in quam electi ius acquisiverunt.

AD QUARTUM dicendum: [*Oxon.* 3. d. 9. n. 13.] ex quo Deus voluit Christum mortem subire pro generis humani redemptione, maius bonum extitisse videtur aeterna salus generis humani, quam vita illa ad modicum tempus; et revera Trinitas voluit illam vitam non esse in morte, cum voluerit hominem illum mori; praesertim cum exinde consequuta sit et gloria ipsius corporis, et exaltatio nominis Christi supra omne nomen.

## QUAESTIO VIGESIMAPRIMA.

### DE IUSTITIA, ET MISERICORDIA DEI, IN QUATUOR ARTICULUS DIVISA

Post considerationem divini amoris, de iustitia et misericordia eius agendum est.

*Et circa hoc quaeruntur quatuor.*

1. Utrum in Deo sit iustitia. - 2. Utrum iustitia eius veritas dici possit. - 3. Utrum in Deo sit misericordia. - 4. Utrum in omni opere Dei sit iustitia, et misericordia.

### ARTICULUS I.

#### UTRUM IN DEO SIT IUSTITIA.

*Doctor Oxon.* 4. d. 46. q. 1. — *Report. ib.* — *S. Thom.* 1. p. q. 21. a. 1.

VIDETUR nequaquam Deo esse attribuenda iustitia. Nam [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 1.] secundum Aristotelem (5. *Ethic.* c. 6. et 1. — *Mag. Moral.* c. 31.) domini ad servum nulla est iustitia, quia nec aequalitas; ergo multo minus Dei ad creaturam ulla potest esse iustitia, cum verissime is Dominus dicere possit servo suo illud 1. *ad Corinth.* c. 4.: *Quid habes quod non accepisti?*

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Philosophus, 10. *Ethic.* c. 8., putat valde inconveniens laudare substantias separatas ex operationibus virtutum, prout et ibi singillatim declarat, et de iustitia deducens, ait, deridiculum esse arbitrari illis competere actus iustitiae, quos subinde enumerando excludit. — *Confirmatur*: nemo attribuit Deo temperantiam; qua enim ratione Deus diceretur aut esset temperans? Ergo neque in illo est ponenda iustitia.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.—*Report.* 4. d. 46. q. 2. n. 2] Iustitia est quidam habitus inclinans voluntatem ad debitum reddendum: sed Deus nihil cuiquam debet; cum omnibus det esse et quicquid ad esse consequitur; ergo non est in eo ulla iustitia.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 5.] Anselmus *Prosol.* 10.: *Cum parcis malis, inquit, iustum est, non quia illorum meritis, sed quia tuae voluntati et bonitati condecens est.* Et rursus: *Cum punis malos, iustum est, quia illorum meritis congruit;* igitur bifariam adstruere videtur iustitiam in Deo; et quatenus est rectitudo voluntatis in ordine ad condecentiam voluntatis divinae, et prout est rectitudo voluntatis in ordine ad exigentiam eius quod est in creatura. Sed ex hoc videretur secunda iustitia esse regulata a prima; ergo cum in divina voluntate esse nequeat rectitudo regulata, neque in ipsa erit iustitia in ordine ad exigentiam creaturae.—*Confirmatur:* [ib. n. 6.] Deus non potest agere contra iustitiam: sed potest velle et recte, iusteque velle contra omne id quod exigit creatura, cum id nullam includat contradictionem; ergo nulla est iustitia in Deo in ordine ad exigentiam eius quod est in creatura.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 1. — *Report.* 4. d. 46. q. 2. n. 2.] *Psal.* 47.: *Iustitia plena est dextera tua.*

RESPONDEO. (1) [Oxon. ib. n. 2. et seqq. — *Report.* ib. q. 4. n. 5. et seqq.] Iustitia, sub ratione generalissima, describitur ab Anselmo, *De Verit.* c. 13., quod sit *rectitudo voluntatis propter se servata;* et c. 12., *rectitudo voluntatis sola mente perceptibilis.* Sed quia haec eadem *iustitiae* notificatio nullo negotio aptari posset et *misericaendiae*, quae pariter est voluntatis rectitudo propter se servata, nam suae bonitatis intuitu parcit Deus, quorumcumque miseretur, et omnino ea rectitudo sola mente percipitur, ideo recte *specificatur* a Philosopho, 5. *Ethic.* c. 1., atque ab aliis virtutibus distinguitur ex eo quod iustitia sit *ad alterum.*

Iustitiam [locis. cit.] sub *communissima acceptione* esse in Deo, exinde constat, quia ipsi est voluntas rectissima et omnino inobliquabilis, cum sit prima regula omnis rectitudinis; rectitudo ergo prima propter se a voluntate servatur, quia ex electione et spontanee habita. Ut igitur iustitia est voluntatis rectitudo propter se servata, principem locum habet in Deo; quemadmodum et de illius rectitudine descendit omne id quod aliquam participat recti rationem. Consimiliter quatenus iustitia est *ad alterum*, in Deo reperitur, quia in omni actione quae ad alterum terminatur, est rectitudo; nec ulla potest esse obliquitas in operibus Dei. Eo igitur modo quo iustitia est in Deo, ad duo membra reducitur: ut *primo* dicatur rectitudo voluntatis in ordine ad *condecentiam* bonitatis divinae; *alio modo*, rectitudo voluntatis in ordine ad *exigentiam* eius quod est in creaturis.

Porro [locis. cit.] quae *ad alterum* est iustitia duplex est: siquidem aut respicit et versatur circa debitum et ius ex lege reddendum *communitati*; aut certe reddendum alicui *particulari* personae. Et utrobique est iustitia *legalis*; ea tamen potissimum bonum commune respicit, atque illud a legislatore per se attenditur, particulare vero in ordine ad bonum commune. Ea vero, quae ad bonum particulare pertinet, adhuc dividitur; nam vel est *simpliciter ad alterum*; vel *ad se, quasi ad alterum*: eiusmodi est poe-

(1) Praesentis articuli solutio est ad mentem S. Thomae, Richardi, et aliorum. In sequenti articulo habetur eiusdem quaesiti solutio ad mentem Magistri Scoti.

nitentia, quae iustitia quaedam punitiva est; cuique enim, ut Iudicis ministro, concessa est punitio sui, ut rei. — At *iustitiae*, quae *simpliciter* est *ad alterum*, adhuc duae sunt species, iuxta Philosophum, 5. *Ethic.* c. 2. et seqq., nempe *commutativa* et *distributiva*; et quidem ita distinguitur iustitia ut est in nobis. *Prioris* ratio est ista: *Quae ponit rectitudinem in contractibus, seu commerciis hominum*; qualia sunt venditio, emptio, mutatio, sponsio, etc.; exigit ergo haec commutativa iustitia *aequalitatem* quantitatis, fundata super datum et acceptum, ut tantum praemii aut mercedis accipiatur, quantum fuit praestitum laboris; et tantum rei transferatur in emptorem, quantum ipse pecuniarum, aut rerum suarum transtulit in vendentem, per aequalem scilicet et iustam subinde commutationem. At in *distributiva* iustitia non aequalitas quantitatis attenditur, sed *proportio*; nam ea est, *quae iuste distribuit bona et onera communia inter eos, qui ad eandem spectant Rempublicam, atque unius civitatis participes sunt.*

Quantum [locis. cit.] ad iustitiam *legalem* attinet, quoniam in Deo nulla est proprie lex, praecedens determinationem voluntatis suae, cui legi ipse subiiciatur; debitum seu ius in hac lege fundatum, in ipso esse nequit. Et quidem praeivium ad voluntatem eius hoc principium, *Deus est super omnia diligendus*, idque de se esset directivum, ut dirigit lex quos ligat, si voluntas illa aliunde quam a sua inobliquabili et essentiali rectitudine foret dirigibilis. Etsi tamen non sit principium practicum legis, saltem est de se veritas practica omnem actum voluntatis praecedens, ad quem actum nata esset influere et dirigere, si voluntas indigeret regulari; quae quoniam ex sua rectitudine infinita habet tendere in obiectum infinitum, nulla statui potest regula et lex ipsius directiva. Proprie igitur esse nequit in Deo iustitia *legalis*; quamvis divina voluntas secundum quamdam proportionem dici posset legaliter iusta. Nam quemadmodum iustitia legalis resultat ex debito communitati reddendo iuxta legem, ita voluntas divina ex se, suae sponte necessario tendens in bonum infinitum, cum tale bonum sit, ratione virtualis continentiae, universale, propter quod et ad quod sunt alia omnia dirigenda et volenda, ut legislator dirigit cuncta particularia ad Reipublicae pacem et tranquillitatem, secundum hoc illa voluntas, ex se recta, est iusta legaliter; quamvis sit ab omni lege immunis, quia ipsa est prima regula et lex eminentissima. — At iustitia *legalis*, secundum quam *particulari personae* redditur quod sibi ex lege debetur, quatenus est *quasi ad alterum*, est in Deo; quia voluntas eius determinatur per rectitudinem ad volendum illud quod decet suam bonitatem; haec autem est redditio debita sibi ipsi, idest, suae bonitati, tamquam alteri. Si tamen bonitas eius voluntatis dici queat particularis; quia est universalis virtualiter, includens scilicet omnem rectitudinem possibilem. Caeterum haec duo membra iustitiae legalis, in Deo quasi idem sunt, quia rectitudo voluntatis divinae respectu suae bonitatis.

Iustitiam *commutativam simpliciter* non esse ponendam in Deo in ordine ad creaturas, declaratur; nam [locis. cit.] haec iustitia essentialiter exigit aequalitatem: nulla est autem aequalitas inter Deum et creaturas; nam quicquid habent et habere possunt, ab illo est; unde et scriptum est: *Quid habes quod non accepisti?* Nulla igitur esse potest inter Deum et creaturam vera commutatio, in qua sit aequalitas ad hanc iustitiam requisita. — Est nihilominus aliqualis, ut inter dominum et servum, nempe



secundum *quamdam proportionem*, ut cum pro meritis, quasi commutando redduntur praemia, et pro peccatis supplicia; non quasi interveniat aequalitas, cum ex ipso et per ipsum sint merita, initium scilicet, media et finis, seu acceptatio operum nostrorum; sed proportio, quatenus servo facienti quod suum est et efficere potest, dominus rependit pro sua liberalitate maius bonum, quam servus queat promereri; et pariter servum mulctatur pro delictis, infert supplicia non pro demeritis eius, sed prout decet Dominum clementem, et citra condignum. Non est ergo hic aequalis commutatio, quia simpliciter nihil accipit Deus ab iis quibus aeternae beatitudinis praemia largitur, nec subinde quidquam reddere tenetur; sed si rependat, id non facit nisi in ordine ad decentiam bonitatis suae, et titulo promissionis suae liberalis, et fidelitatis, cui pro exigentia bonitatis suae deesse utique non potest.

Verum [locis. cit.] iustitia *distributiva* (1) simpliciter attribuenda est Deo. Nam distributiva respicit naturas, atque iisdem superadditas perfectiones; summus igitur Hierarcha et princeps universitatis, Deus, naturis eminentioribus tribuit perfectiones excellentiores, et minus perfectis sibi ipsis convenientes et proportionatas; ergo per iustitiam distributivam id praestat atque operatur. Quemadmodum nostra in Republica a iustitia distributiva est, quod personis, iuxta gradus et status earum, distribuuntur bona, ad mensuram et proportionem eorum quos tenent graduum; adeo ut, cum secus fecerit is cui Reipublicae administrandae cura incumbit, contra distributivam iustitiam peccet. Quoniam igitur Princeps universitatis exactissime servat eum ordinem, atque distributionem perfectionum, iuxta maiorem et minorem excessum naturarum, simpliciter est in ipso statuenda distributiva iustitia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM. [Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 11.] dicendum, quoniam Dei ad creaturas non est aequalitas simpliciter, ita nec proprie iustitiam in ipso reperiri; esse nihilominus aliqualem, qualis nimirum versatur inter Dominum, ultra proportionem excedentem servum, et ipsum excessum: eam autem non aliam esse, quam proportionis aequalitatem; et ita revera servo facienti quod suum est retribuit Deus pro conditione suae ineffabilis largitatis et non pro tenuitate operis servilis, quodcumque tandem illud fuerit. Huc [Report. 4. d. 46. q. 4. n. 6. hoc innuit Doctor. — Plutar. in *Apophet.* c. 44.] spectat Antigoni Asiae Regis factum: is Trasylo Cynico denarium poscenti respondit, rege dignum non esse hoc donum: da ergo talentum subicienti, retulit, capturam hanc non esse Cynico convenientem. Nempe quia decet Regem elargiri iis, quos digne amore prosequitur iuxta suae fortunae conditionem; servus vero adimplens domini sui voluntatem non debet maius expetere praemium, aut mercedem, quam fuerit promeritus, etsi dominus largior sit in remunerando ultra merita.

AD SECUNDUM [Oxon. ib. n. 12.] dicendum utique Deum non esse laudandum ex actibus virtutum; quia in ipso non sunt virtutes, secundum esse imperfectum, quale concomitatur eas ut sunt in nobis: reperiri tamen in Deo, ratione perfectionis omnis, quam de proprio et primario conceptu important. Quod evidens esse potest exemplo de temperantia, ut

(1) Quam non extendit Doctor ad retributionem operum (hic enim putat intervenire aliqualem commutationem), sed ad naturale universi gubernium, et providentiam.

subiicitur in *confirmatione*. Siquidem temperantiae virtus importat seu connotat, in eum qui est tali virtute praeditus, subiici posse alicui delectationi immoderatae, quia defectus virtute suppletur et regulatur: id autem est imperfectionis in habente virtutem, ideo non est attribuenda Deo laus aliqua ex temperantia. At iustitiam non necessario concomitatur talis imperfectio, cum non exigit aliquem excessum in passione, ut temperantia; ac propterea ex negatione temperantiae, non est inferendum pariter a Deo abesse oportere et iustitiam. Quod si iustitia sit ipsamet Dei voluntas formaliter sub ratione primae regulae seipsam determinantis, quod verius videtur (prout *art. seq.* exponetur), tunc concedendum est, non esse iustitiam in Deo sub ratione virtutis moralis regulantis voluntatem ipsius.

AD TERTIUM dicendum [*Oxon. ib.*] Deum simpliciter nulli esse debitorem nisi bonitati suae ut diligat eam; creaturis autem impendere teneri ex liberalitate sua quicquid exigunt earumdem naturae in esse naturali: hoc ipso enim quod liberaliter eas condidit, aequum est ornari illis perfectionibus quibus ipsis est opus ad complementum et conservationem earumdem essentiarum. Hanc vero creaturarum exigentiam recte appellari quoddam *iustum*, quasi secundarium obiectum iustitiae, quae est rectitudo voluntatis divinae in ordine ad condecientiam voluntatis suae. Attamen secundum rei veritatem nihil esse extra Deum determinate iustum, nisi *secundum quid*, scilicet, hac adhibita modificatione, quantum est ex parte creaturae; sed simpliciter iustum tantummodo dici relatum ad primam iustitiam, quatenus nempe actualiter volitum a divina voluntate.

AD QUARTUM respondeo; [*Oxon. ib. n. 7.*] *aliquorum* esse sententiam, non duplicem, sed unam dumtaxat in Deo reperiri iustitiam, habentem nihilominus quasi alium et alium effectum, qui sunt velle concorditer condecientiae bonitatis suae, et velle iuxta exigentiam creaturae, ex eodem motivo bonitatis et liberalitatis divinae. Stat ergo duplicem esse effectum iustitiae, et eam unicam esse, ac subinde non oportere adstruere in divina voluntate rectitudinem regulatam. — *Ad confirmationem* [*ib. n. 8. et seqq.*] dicendum (supponendo iustitiam esse unum ex attributis divinae voluntatis, inter alia subinde attributa connumerandum, iuxta mentem praesentis solutionis), iustitiam secundam, quae est rectitudo divinae voluntatis in ordine ad exigentiam creaturarum, utique inclinare posse voluntatem, cuius est rectitudo, ad instar eius iustitiae quae est rectitudo eiusdem voluntatis in ordine ad condecientiam bonitatis divinae; quia determinate inclinat, per modum naturae et habitus non destruens modum agendi potentiae habitatae, et in casu praesertim; cum repugnet necessitas voluntati in ordine ad obiectum secundarium; attamen arbitrandum non est ita proinde inclinare, ut agere nequeat praeter et contra eam; et ita agendo non iniuste operabitur: dicente Anselmo, *Prosol. II.*: *Illud solum iustum, quod vis: non iustum, quod non vis*. Posset itaque damnare iustum, non iniuste, non quasi plectens culpam, quae non subest, sed ipsam personam iusti materialiter, quae potuit esse non iusta, secundum aliam providentiam. Vel etiam ut damnatio progreditur ab absoluto dominio et omnimoda potestate Dei in creaturas; in eo enim nulla apparet repugnantia extremorum; quamvis forte licet respectu creaturarum ita fieri non repugnet, ut tamen comparantur ad infinitam bonitatem Dei, non sit aequum ei talem potestatem attribuere, secundum quam iustum subiicere queat tormentis, quae non meruit; non quia, ut dixi, id absolute implicato-

rium sit, sed quoniam videtur esse contra ea quae decent summam Dei bonitatem, ut eidem repugnat mentiri, quia id esset contra summam veritatem. Eo [*Oxon.* 1. d. 44. n. 1. et seqq.] igitur sensu potest operari et iuste facere contra exigentiam creaturarum, quia non cogitur ita operari, nisi ex legibus a divina sapientia voluntarie praefixis; quas tamen ut potuit non statuisset, vel etiam contraria statuta esse, ita iuste omnia gererentur in altera providentia; potens est igitur proinde agere praeter et etiam contra secundam iustitiam iuste; ac insuper, stantibus etiam his legibus, in casibus contra eas agere, vel praeter eas, et omnia iuste, ex decreto voluntatis in aeternitate iustissime ordinato: ut cum in fornace Babylonica denegavit concursus igni, ne tres pueri comburerentur, prout illius natura exigebat.

## ITERUM ARTICULUS PRIMUS.

### UTRUM IN DEO SIT IUSTITIA

*Doctor et S. Thom. locis art. praec. citatis.*

VIDETUR in Deo non esse ponenda iustitia; nam [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 9.] iustitia esse nequit in aliqua voluntate, quin inclinet concorditer dictamini prudentiae, ac subinde conformiter ad conclusionem syllogismi practici: intellectui autem divino non competit syllogizare, cum omnino non discurrat, sed omnia unico intuitu perfectissime intelligat, nempe non conclusionem ex principiis, sed ex aequo omnia in sua essentia prius cognita; non est igitur in Deo iustitia.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Prius est divinum intellectum apprehendere agibile, quam voluntatem idipsum velle: voluntas autem divina nequit discordare ab intellectu; igitur intellectui apprehendenti hoc agibile determinate (non est enim ea apprehensio alicuius indeterminati et indifferents, quia tunc ex eo aliquis error obrepere posset voluntati), et ipsa voluntas determinate vult hoc agibile, adeo ut oppositum velle nequeat; sicut non potest aliquid iniustum velle, si rectè velit; non ergo oportet ponere aliquam iustitiam in Dei voluntate.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Posito quod iustum sit Petrum salvari, ac Deum tale obiectum iuste velle; igitur iniustum est Petrum damnari; ergo si in Dei potestate est tale quid velle, consequenter poterit et aliquid iniustum velle; ergo falsum est, quicquid Deus vult, iustum esse ex suae iustitiae voluntatis.

CONTRA. [*Oxon.* ib. n. 1.] Psal. 47: *Iustitia plena est dextera tua.*

RESPONDEO: [*Oxon.* ib. n. 7. et seqq.] Quamvis iustitiae distinctiones in art. praec. relatae non videantur improbandae, ex eo quia, etiamsi iustitia non ponatur Dei voluntatis speciale attributum, sed eiusdem voluntatis propria et essentialis rectitudo, nihilominus eidem coincidentem cum voluntate inobliquabili iustitiae nullo negotio congruere possunt; attamen dicendum videtur iustitiam in Deo unicam esse re et ratione; et interim, eo non obstante, aliquam esse ponendam iustitiam, vel magis aliquod iustum in creaturis. Declaratio *primae partis solutionis* est ista: Iustitia proprie et essentialiter est rectitudo voluntatis, quasi habituatae, et per consequens quasi naturaliter inclinans ad *alterum*, vel ad se *quasi ad alterum*: sed voluntati divinae nulla inesse potest rectitudo, per quam de-

terminate et necessario inclinetur ad aliquid, nisi ad suam bonitatem, quasi ad alterum; idque ex sui rectissima electione. Nam quodcumque aliud obiectum ita respicit, ut aequè possit in illud tendere et in eius oppositum, vel omnino non tendere; igitur nulla alia est iustitia in Deo, nisi ad reddendum suae bonitati, vel voluntati, quod eam condecet; et quemadmodum voluntas eius una est re et ratione, ita et iustitia; nam illa est essentialiter recta et prima rectitudo; est igitur per se et primo involvens quicquid ei praestare posset rectitudo inobliquabilis, quasi habitus, vel quasi attributum et perfectio simpliciter. Et pariter ab ea voluntate, unica re et ratione, est unicus actus, re et ratione, ad quem determinate inclinatur illa iustitia, quae est respectu bonitatis eius; quamvis is actus ex consequenti respiciat et feratur super multa obiecta secundaria, ut actus divini intellectus, quamquam diversimode pro diversitate modi tendendi utriusque. Et etiamsi ponerentur ii actus distingui ratione ex transitu eorumdem super diversa obiecta secundaria, non propterea ad multos actus iustitiae distinctos ratione inclinerent iustitiae diversae secundum rationem: imo nec una qualitercumque ab ipsa voluntate distincta, tamquam ipsius attributum et perfectio; etenim habitus inclinatur per modum naturae, et quidem ita determinate ad unum, ut omnino repugnet potentiae habitatae, per habitum, seu ratione et virtute habitus tendere in oppositum eius ad quod habitus inclinatur; sed ad nullum obiectum secundarium ita determinate inclinatur voluntas divina per aliquid in ipsa, unde sibi repugnet iuste inclinari ad oppositum illius; quia sicuti sine contradictione potest oppositum velle, ita potest iuste velle; alioquin posset absolute velle, et non iuste, quod est inconveniens. Et hoc est quod dicit Anselmus *Prosol.* II.: *Illud solum iustum est, quod vis: non iustum, quod non vis.* Paris igitur ambitus et indeterminationis est in Deo iustitia et voluntas, ut proinde re et ratione una cum altera prorsus coincidere videatur (1).

*Secunda solutionis pars* exemplo declarari potest: si [*Oxon. ib.*] in solo Principe in humana politia reperiretur iustitia, adhuc in rebus ordinatis ad eandem Rempublicam spectantibus, iustum esse posset, quatenus publica quaeque sic disponderentur quemadmodum exigunt disponi et ordinari, ut ipsis civibus inservirent, pro natura et conditione et rerum et civium. Consimiliter etsi unica re et ratione sit in Deo iustitia et rectitudo inclinans dumtaxat ad condecetiam divinae bonitatis, tamen recte dicitur iustum esse in creaturis ex correspondentia unius creati ad aliud, prout aequum est unumquodque alteri correspondere, et ita revera iustum est ignem esse calidum, aquam frigidam, ignem sursum, terram deorsum, et ita de reliquarum natura creaturarum; sed tamen ad istud iustum non determinatur iustitia divina, ut est respectu primi actus; quia is actus non respicit per se nisi primum obiectum: neque prout tendit in obiecta secundaria; nam ut ad istud obiectum comparatur, illa iustitia non inclinatur determinate, ut extitit declaratum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 10.] si in nobis potest esse virtus moralis circa conclusionem syllogismi practici, multo magis esse potest circa principium practicum, cum

(1) Reliqua quae in hoc § subiiciuntur a Doctore spectant ad art. praec., explicat enim qualiter posset salvari iustitiam esse voluntatis divinae perfectionem, et nihilominus exinde sibi nullam inferri operandi necessitatem respectu obiectorum secundariorum. Attamen praesens solutio inde verior videtur, quia ita dicendo dignius sentitur de Maiestate divina.



ex se sit verum et rectum, conclusio vero ex principio. Iustitia autem, quae est in Deo unica, re et ratione concorditer inclinatur huic principio practico universalissimo, *Deus est diligendus*; ex quo fit, ut et iustitia, quae est in Deo, sit pariter universalissima et radicalis virtus, de cuius actus rectitudine natae sunt omnes iustitiae particulares procedere, licet non necessario. Solummodo igitur potest inferri, eam non inclinare conformiter conclusioni syllogismi practici, quatenus iustitia est quaedam virtus specialis, cum haec perfectio et rectitudo essentialis, quatenus est in Deo, sit universalis.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* 1. d. 38. et 39. — 4. ib.] intellectum utique apprehendere agibile, priusquam voluntas illud velit, sed nequaquam in eo signo apprehendere determinate hoc, aut illud esse agendum; quia intelligendo possibilia, ea voluntati offert tamquam neutra et indifferentia ad existere et non existere; at voluntate unam partem contradictionis determinante, tunc intellectui determinate sunt perspecta ut vera agenda et non agenda. Et quamvis intellectus ad intra apprehendat aliquid agendum, ut puta, *Deus est diligendus*, non sequitur tamen voluntatem naturali necessitate velle quod intellectus necessario apprehendit esse faciendum; nam licet nequeat discordare in obiecto, ut scilicet velle et nolle possit quod sibi praeostenditur esse volendum, in modo nihilominus tendendi in illud, omnino discordat; quia intellectus suo modo tendit in illud, scilicet *naturaliter*, et voluntas suo modo, nimirum *libere*; et porro concordant ibi in idem obiectum; propter diversitatem modorum tendendi, discordant: sicut intellectus et phantasia tendunt in idem obiectum, licet ille tendat in obiectum ut universale, et phantasia in idipsum ut particulare.

AD TERTIUM dico sic: [*Oxon.* 4. ib. n. 11.] quemadmodum in humanis politis legislator respicit in se *simpliciter* iustum, quod est iustum boni publici; *secundum quid* autem respicit alia iusta partialia, et quidem semper in proportionem ad iustum publicum, et ideo in quibusdam casibus iustum est non servare leges iustas respicientes aliqua iusta partialia, quando scilicet observatio earum legum verteretur in detrimentum iusti publici, quod est bene esse Reipublicae: ita Deus simpliciter determinatur ad iustum publicum communitatis, non communitate aggregationis, sicut in civitate, sed magis communitate eminentis continentiae, quod est iustum condecens bonitatem suam. Omne autem aliud iustum est particulare et nunc hoc iustum, nunc illud iustum, secundum quod ordinatur vel convenit huic iusto. Est igitur dicendum, Deum velle posse *Petrum damnari*, et iuste velle; quia illud particulare iustum, *Petrum salvari*, non necessario requiritur ad iustum publicum, quin oppositum eius possit ordinari ad illud idem, scilicet ad condecentiam bonitatis suae. Est enim illud finis, *quod*, nullum ens ad finem determinate necessario requirens.

## ARTICULUS II.

### UTRUM IUSTITIA DEI SIT VERITAS.

*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. — *S. Thom.* 1. p. q. 21 a. 2.

VIDETUR Dei iustitia nihil aliud esse quam veritas. Etenim sicuti se habent artificata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem, cui concordant: sed iustitia Dei constituit ordinem in rebus, conformem rationi

sapientiae suae, quae est lex eius; igitur iustitia Dei est veritas dicenda, quae consistit in adaequatione intellectus et rei.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 3. et 5.] Haec, *Deus est diligendus*, est prima veritas practica, praecedens omnem determinationem voluntatis divinae, et lex cui rectissime divina voluntas conformatur, in effectu diligens summam bonitatem quantum est diligibilis: sed hoc ipso est iustitia in Deo, idest, rectitudo voluntatis in ordine ad condecentiam bonitatis suae; ergo Dei iustitia est veritas primi principii practici.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. n. 9.] Iustum est ignem esse calidum, aquam frigidam, terram et graviora quaeque deorsum, aethera sursum: sed haec eadem iusta sunt formaliter et vera; ergo iustitia, unde illa iusta sunt, est formaliter veritas.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 5. q. 2. n. 2. — 4. d. 46. q. 4. n. 1.] Ioan. 8. scribitur de Diabolo: *Ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit*; nempe non stetit in veritate, quia excidit a iustitia; igitur in Scriptura iustitia veritas appellatur. Unde et Psal. 24: *Universae viae Domini misericordia et veritas*, idest, misericordia et iustitia, iuxta Cassiodorum super Psal. 50.

CONTRA. [*Oxon.* 4. ib. n. 8.] Anselm. *Prosol.* II.: *Illud solum est iustum, quod vis: non iustum, quod non vis*; ergo iustitia in Deo spectat ad ipsius voluntatem, cuius est rectitudo: veritas autem est in ordine ad intellectum; igitur iustitia non est veritas.

RESPONDEO dicendum, Dei iustitiam haud esse, nec recte dici veritatem ipsius. Et *declaratio* est, [*Oxon.* ib. n. 5. seqq.] quia iustitia in Deo est rectitudo voluntatis in ordine ad *condecentiam* bonitatis divinae; et est rectitudo voluntatis eiusdem in ordine ad *exigentiam* eius quod est in creatura; *unica* est tamen illius ex se inobliquabilis *rectitudo*, etsi habeat quasi alium et alium effectum. Atqui neque secundum se spectata, neque quoad effectus eius, iustitia Dei est veritas; quamquam enim et veritas rectitudo sit, sola mente perceptibilis, est tamen non voluntatis, sed intellectus rectitudo, neque in ordine ad condecentiam bonitatis, sed magis comparative ad intelligibilitatem obiecti infiniti intensive, et infinitorum extensive in illo. — Sed neque ut comparatur ad ea, quae exiguntur a creaturis, una perfectio est alia; nam Deus iuste operari potest etiam contra eiusmodi exigentiam; cum enim non determinetur ex sui rectitudine, nec debeat quidquam alicui impendere, nisi infinitae bonitati amorem pariter infinitum, evidens est, eum, contra omnem exigentiam creaturae agendo, iuste agere. Intellectus autem necessario determinatur ad intelligenda omnia intelligibilia; quibus subinde necessariam in suo ordine dat intelligibilitatem; semperque necessario intelligit hanc naturam eiusmodi habere exigentiam, ut terram esse deorsum, et tamen si sursum ageretur, non iniuste id eveniret; etsi contra illi inditam exigentiam eveniret; igitur veritas est spectans ad alium ordinem rerum, ad quem non pertinet iustitia, ut est rectitudo voluntatis in ordine ad exigentiam creaturarum. — *Deinde* [ib. n. 11.] vera particularia involvunt necessariam connexionem cum divino intellectu, tamquam habentia esse et conservationem a causa necessario operante: iusta autem particularia ita pendent a voluntate divina, atque ordinantur ad primum iustum, quod est commune iustum communitate eminentis continentiae, ut perinde queant illorum opposita ad illud idem ordinari; sicut enim ad condecentiam bo-

nitatis divinae ordinatur salus Petri, ita et ad eandem potest eius damnatio ordinari; non perinde autem ordinantur vera ad primam veritatem, ad eam scilicet quae dat omnibus primum *esse* intelligibile; igitur haec veritas prima non est Dei iustitia. — *Rursus*, peculiaria iusta talia sunt, quia iuxta leges a divina voluntate latas; omne enim quod a prima, essentiali et fontali rectitudine emanat, rectum sit oportet, ut verissime sit iustum quod vult, non iustum quod non vult; et porro quae extra voluit, potuit noluisset, cum alias leges omnino statuere potuerit, perinde iustas ac modo latas; at nequii non intellexisse omnia vera necessaria, cum haec non pendeant ab actu voluntatis; igitur iustitia ut versatur et afficit id quod exigunt creaturae, atque est ad alterum, est omnino alterius rationis a veritate. — *Denique*, [ib. n. 12.] Deus per iustitiam hanc nullum fundat debitum ad aliud, sed simpliciter est aequalitas ad seipsum, ac proinde nulli est debitor, nisi bonitati suae, ut diligat eam; caeteris autem a se ex sui tantum liberalitate est debitor, ut communicet ipsis quod eorum natura postulat. Deus autem ex sui excellentissima charitate diligit seipsum, et ex illa diligere tenetur, aliisque, quorum indigent, subministrare, atque impendere; ergo haec Dei iustitia, qua est debitor dilectionis impendendae bonitati suae, charitas est, secundum quam tendit in seipsum quasi in alterum, et in alia a se; non est igitur veritas.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. ib. n. 10.] concedendo *maiozem*, quatenus sicuti ars est dictamen practicum, seu habitus factivus, ex voluntate artificis, qui sibi voluntarie tales ideas et artem constituit, ita et lex est practicum dictamen a voluntate legislatoris libere efformatum. Et *cum subditur*: iustitia Dei constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius; *responsio*: leges omnes sapientiae divinae libere statuuntur a voluntate; conformiter igitur ad has leges Deus ad extra operatur; non autem secundum ea quae sunt agibilia, ut ante actum voluntatis praevidentur ab intellectu; at ex hoc non sequitur, Dei iustitiam esse appellandam veritatem; cum eius iustitiae effectus, ut praefigit ordinem in rebus, non sint ab intellectu, nec per adaequationem ad intellectum consistat eorum perfectio, sed potius quia conformes legibus a divina iustitia (quae est universalis virtus) praefixis; aliter igitur non est dicenda Dei iustitia veritas, nisi quomodo et bonitas appellatur vera, et voluntas est intellectus.

AD SECUNDUM respondeo ex dictis *in 1. art.*: Quamvis [Oxon. ib. n. 11.] respectu divinae voluntatis nulla sit lex praecedens, illam dirigens et obligans; tamen ipsam esse dicendam iustam legaliter, quatenus ex innata sui rectitudine tendit in bonum infinitum, cui debetur infinita dilectio propter se, quodque est bonum commune per eminentem continentiam. Quoniam igitur gratia istius summi boni divina voluntas vult omnia, quibus esse et perfectiones largitur, assimilatur haec iustitia legi legali, quae commune bonum Reipublicae spectat, et particularia gratia illius. At debitum, quod fundatur in rectitudine eminentissima voluntatis amandi bonum infinitum, non est ex veritatis perfectione, ita subinde inclinantis, sed potius ex charitatis infinitae affectu, ut dictum est *in solutione*. Illa autem ad voluntatem spectare, manifestum est.

AD TERTIUM dicendum [Oxon. ib. n. 9.] utique iustum est ignem esse calidum, aquam frigidam, etc., ac subinde etiam verum; sed haec et omnia ita se habere ex divina largitate; hanc autem condecere divinam

bonitatem; unde horum iustorum principia refundenda sunt in divinam voluntatem libere volentem suas perfectiones aliis a se communicare, et nullo ipsius praecedente debito ad illas.

AD QUARTUM respondeo, operantes contra rectum dictamen rationis practicae, deserere veritatem, atque involvi erroribus. Diabolus igitur sibi persuadens non esse Deo obediendum, imo illi rebellandum, in veritate non stetit, quia opus quod gessit non fuit conforme dictamini rationis practicae; atque ex eo iustitia et gratia spoliatus, iniustus, Deoque inimicus effectus est. Ubi igitur contraivit dictamini intellectus, incidit in errorem contrarium veritatis; ut vero gratia excidit, iniustus evasit. Sed ex his non est deducendum Dei iustitiam esse veritatem, quamvis iustitia creaturae intellectualis, secundum quam est Deo grata, et iusta, in aliquo sensu posset appellari veritas dictamen practicae rationis. Ad id quod *additur ex Psal.*, dicendum, in operibus Dei iustitiam appellari veritatem, quia illa in omnibus verissime elucet, vel certe dicitur veritas, quia omnia correspondent regulis aeternis, quibus constat praesens Dei providentia; vel denique quia in conferendo naturis perfectiones, habetur ratio certissimae, et verissimae correspondentiae naturarum cum ipsis; et ita etiam in distributione praemiorum, et poenarum evenit, iuxta aliqualem commutationem, quae debentur ex Dei voluntate, ita liberaliter et misericorditer statuente, respective virtutibus et vitiis.

AD ARGUMENTUM *in oppositum* est responsio *dicentium* sic: iustitia quantum ad legem regulantem est in ratione vel intellectu, sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate. *Contra*: [*Oxon.* 1. d. 38. et 39.] in intellectu divino nulla esse potest lex regulativa voluntatis; nam cum ipsa voluntas ex se, et a se sit universalis rectitudo, complicat atque unit in seipsa quicquid rectitudinis in alio intelligi potest; igitur leges, quibus stat rerum universitas et subest divinae providentiae, non sunt in ratione sive intellectu, sed in voluntate, a qua sic pendet, ut potuerint non esse, si id voluntas maluisset; quamvis intellectus apprehendat rectitudinem legum ita statutarum.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM MISERICORDIA COMPETAT DEO.

*Doct. Oxon.* 4. d. 46. q. 2. — *Report. ib.* q. 3. — *S. Thom.* 1. p. q. 21. a. 3.

VIDETUR in Deo non esse misericordia. Siquidem [*Oxon.* 4. d. 46. q. 2. n. 1.] *misericordia est compassio de malis alienis*, secundum Damascenum, lib. 2. cap. 14.: in Deo autem nulla est compassio, quia exinde aliquam pateretur tristitiam; igitur non est in ipso misericordia.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Misericors est promptus et paratus ad eruendum e miseriis eos, quibus compatitur et miseretur, si potest: Deo autem non inest eiusmodi promptitudo et sollicitudo sublevandi miseros ex propriis calamitatibus; alioquin illico omnem depelleret miseriam, cum id praestare nullo negotio possit; non est igitur in Deo misericordia.

3. PRAETEREA. [*Report.* 4. d. 46. q. 3. n. 3.] Deus quasdam miseras infert, ut poenas; quasdam vero permittit, ut culpas. Sed si in eo foret misericordia, impediret ne culpa committerentur, unde nec oporteret eum poenas infligere pro illis; igitur non videtur in Deo reperiri miserationis affectus.



CONTRA. [Oxon. ib.] Psal. 102.: *Miserator, et misericors Dominus: longanimis, et multum misericors.* Est igitur in Deo misericordia.

RESPONDEO [Oxon. ib. n. 2. et seqq.] dicendum misericordiam maxime Deo esse attribuendam. Sed intelligendum, misericordiam in nobis esse id quo nolumus miseriam alterius; primo igitur misericordia inclinatur ad actum nolendi miseriam alienam; et quoniam ad nolitionem sequitur tristitia quaedam, recte appellata *compassio*, inquantum aliena facit sua, et frequenter misericordia accipitur pro eiusmodi passione consequente nolitionem alienarum miseriarum. Et sane *misericordiae* nomen secundum etymologiam videtur illi passioni impositum; nam *miserics* idem est ac miserum cor gerens; quia compatiens miseriae alterius, in eo habet miserum cor, idest, communicans miseri in miseria. Ad propositum, quamvis in Deo locum non habeat misericordia, quantum ad effectum compatiendi, sive communicandi quodammodo alienis malis, verissime tamen est in ipso misericordia, quatenus inclinatur ad actum nolendi miseriam in alio, idque vel futuram praeservando ab illa, vel praesentem relevando ab ea quae sustinetur et patitur. *Declaratio* quoad miseriam *imminentem*; quia sicuti nullum bonum evenit, nisi volente Deo, ita nihil prohibetur ne eveniat, nisi Deo nolente: multae autem miseriae possibiles evenire alicui, prohibentur ne eveniant; ergo Deus habet nolle respectu illarum. Consimiliter de miseria *praesente*; quia nulla miseria tollitur, nisi Deo nolente illam inesse: multae autem frequenter tolluntur; ergo est in Deo verissime misericordia (1). — Porro [1. d. 46. n. 3.] Deum nolle miseriam inesse potest distingui, sicut distinguitur in Deo *velle antecedens*, et *consequens*; nam sicut habet *velle* antecedens respectu boni creaturae, ita semper habet *nolle* antecedens respectu mali creaturae prohibendi, vel tollendi; sed quemadmodum non semper est in eo *velle* consequens in ordine ad bonum repraesentandum, ita nec *nolle* consequens respectu mali amovendi. Veruntamen nolle malum nolitione antecedenti non efficit Deum misericordem, sed quatenus efficaci et consequenti volitione vult, aut imminetia mala prohibere ne eveniant, aut certe liberare ab iis quae iam evenerunt. Et quidem id dupliciter; nam vel Deus habet *nolle* respectu mali imminetis, sic ut *prorsus* illud arceat, atque omnino impediat; aut *ex parte*. Si primo modo, dicitur atque est misericordia *liberans*, quippe quae omne penitus malum excludat, vel imminens vel iam praesens. Posteriori modo est dicenda misericordia *parcens* vel *mitigans*; quando per ipsam non omne amoveatur malum, sed aliqua dumtaxat pars eius mali, quod debeatur isti, iuxta merita sua. Et utroque modo misericordia est in Deo: nam et subvenit quibusdam, cum omnem miseriam imminetem prohibet, vel praesentem depellit; et quorundam denique miseretur, partem miseriae debitam dimittendo. Est igitur in Deo multiplex misericordia. Unde et orabat ille: *In multitudine misericordiae tuae, exaudi me.* Psal. 101.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM est responsio ex dictis; nam [Oxon. ib. n. 4.] illa misericordiae descriptione exprimitur effectus eius remotus, qui in nobis reperitur, estque passio compatiendi ordinata, descendens de ordinata nolitione, qua proximo nolumus miseriam; at hunc effectum remotum reperiri non posse in Deo, constat. Cum hoc tamen stat ipsum

(1) Nempe liberat a culpa imminente per gratiam praevientem, et ab ea quae inest per gratiam liberantem. De his 4. d. 22. n. 24.

excellētissima ac multiplici misericordia secundum effectus praeditum esse, quatenus non vult miseriam inesse, seu imminētem seu praesentem, seu in toto seu quoad partem.

AD SECUNDUM respondeo sic: [*Oxon. ib.*] misericors non infligit miseriam, nisi secundum rectam rationem: recta autem ratio dictat aliquando miseriam aliquibus esse infligendam, quo eluceat et ostendatur iustitia, ut in damnatione reproborum; ac propterea Deus poenam non infert, nec permittit mala culpae, in quibus est vera miseria, nisi eo modo quo eam infligi statuit cum misericordia, vel cum dictamine recte rationis.

AD TERTIUM dicendum, [*Report. 4. d. 46. q. 4. n. 15.*] Deum ex providentiae suae legibus permittere debere creaturas agere proprios motus, nempe naturales causas agere naturaliter, et libere causas liberas. Qua lege stante, cum liberae causae eligunt agere contra divina mandata, Deus debet illis suum praebere concursus, et permittere eas peccare; alioquin si semper homo praeveniretur et liberaretur a malis culpae, non videretur relictus in manu consilii sui: praesupposita autem culpa, est per moderatorem et rectorem universitatis rerum per poenam ordinanda et redigenda ad medietatem, quam excesserat per contraventionem et fractionem legis divinae; et nihilominus cum infert poenam, est misericordia; quia punit citra condignum; et cum aufert malitiam per gratiam, est misericordia liberans; sed non liberat a malis, quae insunt, nisi secundum iustitiae leges, ut puta mediis Sacramentis, vel cooperatione eorum, qui a miseriis sunt liberandi.

## ARTICULUS IV.

### UTRUM IN OMNIBUS OPERIBUS DEI SIT MISERICORDIA ET IUSTITIA.

*Doct. Oxon. 4. d. 46. q. 4. — Report. ib. q. 1. — S. Thom. 1. p. q. 21. a. 4.  
(De hoc argumento iterum q. 99. art. 1. Supplementi ad 3. p.)*

VIDETUR non in omnibus Dei operibus concurrere iustitiam et misericordiam. Nam [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 1.*] Iacobi 2. scribitur: *Iudicium sine misericordia fiet ei, qui non fecerit misericordiam.* Et Augustinus super illud Psalmi 118.: *Prope es tu Domine; Ubi non miseretur,* inquit, *Deus, vindicta datur;* ergo in damnatis (quorum constat Deum non misereri) est iustitia sine misericordia; non igitur in omnibus operibus Dei inveniuntur iustitia et misericordia.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. 4. d. 46. q. 1. n. 1.*] *Deuter. 25: Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Modus igitur plectendi peccatum temporale iustus esse debet temporalis; is enim recte correspondere videtur mensurae peccati. Sed Deus punit infligitque pro aeterno tempore poenas damnatis, quorum tamen peccata ad modicum temporis duravere; ergo in his iustitiae actibus non est misericordia; ac proinde in omnibus Dei operibus praedictae perfectiones non concurrunt.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 10.*] Iniustum videtur bonos in hac vita affici malis, ac subiici pressuris impiorum, cum potius e contra res se habere deberet, et porro expediret, ne magis magisque iniquitas in mundo

praevaleret ad exitium multorum; igitur hac in re, quae frequens est inter homines, non concurrunt iustitia et misericordia.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib. q. 1. n. 1.] Iustitia omnis resultat et supponit debitum fundatum in iure: Deus autem nulli alteri a se quidquam debet: debitor est enim dumtaxat bonitati suae, ad quam diligendam determinatur ex infinita rectitudine propriae voluntatis; ergo in operibus eius, quae exercet circa creaturas, non est iustitia.

5. PRAETEREA. [Oxon. ib. q. 4. n. 17.] Non stant simul effectus misericordiae et iustitiae, imo mutuo sese excludunt; ergo nec ad eundem actum simul concurrere possunt misericordia et iustitia. *Antecedens probatur*: cum ex iustitiae dictamine inferenda est poena culpa, si ex misericordia dimittatur omnis poena, destruitur iudicium iustum; ergo sicuti contra iustitiam est non vindicare delictum, ita et contra iustitiam eveniat oportet, si non integre vindicetur. Alioquin eadem ratione nec esset contra iustitiam nullum malum inferre praeteritis culpis, nec maximum bonum indebite dare.

6. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 2. q. 2. n. 15.] Incarnationis decretum in divina praeordinatione nulla merita praesupposuit, quibus iuste deberetur: unde Augustinus, 13. *De Trinit.* c. 18.: *In rebus, inquit, per tempus ortis, illa summa gratia est, quod homo in unitate personae coniunctus est Deo*; igitur opus incarnationis Filii Dei de misericordiae affectu praecise processit; ac subinde non quaecumque Dei opera comitantur, ac conveniunt iustitia et misericordia.

CONTRA. [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 1. seqq. — *Report.* 4. d. 46. q. 1. n. 1. seqq. et n. 18.] Psal. 24.: *Universae viae Domini misericordia et veritas.* Ubi Cassiodorus super Psal. 50. *Hae duae res, inquit, in viis Domini semper adiunctae sunt.*

RESPONDEO: [Oxon. et *Report.* locis cit.] *Aliqui* putantes in omnibus prorsus Dei operibus concurrere misericordiam et iustitiam, ita rem hanc declarant: Artifex voluntarius producens conformiter ad dictamen rectum, iustus est; reddit enim artificiato quod maxime sibi debetur, nempe conformitatem ad regulam suam: Deus autem est talis artifex respectu omnis creaturae; cum ergo cuncta procedant conformiter regulae suae, proprie est in omnibus Dei operibus iustitia. — *Consimiliter* a misericordiae affectu est, quod ab indigente miseria repellatur, aut sublevando ab ea quae inest, aut impediendo ne incuratur. Deus autem in productione creaturarum ita subvenit; igitur et misericordia quemlibet actum eius concomitatur. — *Accedit etiam congruentia*; nam eo perfectius est opus quodlibet, quo plures virtutes ad illud repraesentandum concurrunt: quodcumque Dei opus in sua specificatione est perfectissimum; ergo est ex omni virtute, quam possibile est concurrere ad illud: possibile est autem concurrere simul misericordiam et iustitiam. *Maior* exinde patet, quia tanto opus est vituperabilius, quanto est contra inclinationem, vel rectitudinem plurium virtutum.

*Verum his rationibus* quod intenditur minus declaratur. Nam quo ad *primam* attinet, propria iustitiae ratio exprimitur, atque sita est in reddendo debitum: artificiatus autem nihil est debitum, nisi secundum voluntatem artificis; ergo cum artifex exit in opus, non intervenit iustitia *proprie*, sed dumtaxat *secundum quamdam generalem rationem*. Cum igitur Deus nihil omnino debeat creaturis, loquendo de debito iuxta propriam rationem eius, ne illud quidem, quod est *suae regulae conformari* ipsis

debet. Si vero intelligatur id exigi in artifice, ut opus suum sit debite factum, iuxta exigentiam scilicet artis suae, ex hoc plane non sequitur iustitiam esse in producente, si tantum det libere artificiatio esse conforme arti suae, citra omnem exigentiam praeviam ex parte producti secundum artem, sicuti revera in proposito evenit. — Pariter *ratio secunda* extendit *misericordiae* affectum respectu exclusionis cuiuscumque defectus: cum tamen misericordia non sit proprie nisi ad sublevandum vel supplendum defectum pertinentem ad miseriam; non autem omne defectivum potest esse miserum: ratio haec igitur misericordiae coincidit cum omnipotentia, cuius est non entia trahere ad *esse*, et excludere proinde defectum non essendi; sicuti et ratio illa iustitiae non est alia quam Dei sapientia. — *Congruentia* denique includit dubium; nam non est certum in divina voluntate esse virtutes, re (de quo nemo dubitat) aut qualitercumque distinctas; quia voluntas ex ratione suae infinitae rectitudinis magis sufficiens est tribuendi rectitudinem actui, quam aliqua virtus quovis modo illi superaddita. His tamen in voluntate positis, ut conceduntur ex parte intellectus, non tamen oportet plures concurrere pro complemento perfectionis operis; quia nulla eiusmodi concurrente virtute, adhuc opus limitatae perfectionis esse potest undique perfectum, ex eo quod a divina voluntate sit. Accedit quod idipsum haberet locum in punitione malorum, quod tamen non videtur probabile; nam cum tali in casu aliquod malum infligitur iuste a divina voluntate, ad id opus non concurrit virtus misericordiae; quia ex misericordiae affectu non infligitur malum vel poena peccati, sed magis minus infligitur; quia Deus punit citra condignum; vel iam illata per misericordiam minuitur ex parte, vel ex integro relaxatur.

Verumtamen etsi in operibus naturae nulla propterea statuenda sit iustitia in Deo, quia nulli quicquam debet, ex quo debito nascitur et fundatur iustitia; ipse autem quicquid dat ex sua praecise liberalitate et bonitate donat, nullo praecedente debito aut pacto ex parte ipsius: nec item misericordia, quae miseriam avertendam aut sublevandam per se respicit in eo qui est capax felicitatis; in operibus nihilominus gratiae iustitiam et misericordiam sese concomitari, *declaratur*: nam [Oxon. 4. d. 46. q. 2. n. 2.] peccata, in quae posset homo labi et tamen ab illis se abstinere, e misericordiae affectu descendit ne committantur; sicut enim nullum bonum evenit, nisi Deo volente, ita nullum malum prohibetur ne eveniat, nisi ille fieri prohibeat. Vetat autem misericorditer infundendo gratiam; ergo intervenit misericordia; et etiam iustitia, quia decet summam bonitatem ita se gerere circa rationales creaturas, ut a multis malis, quibus obvolvi possent, liberentur. Ut enim ex bonitate et misericordia est electio ad gloriam, ita et praeparatio et largitio mediorum. — Ad haec multae miseriae, quae insunt, depelluntur, et peccatorum sordes emundantur; eo quod Deus gratiam largiendo, illas ulterius in mente inveterascere non patitur; est igitur his in operibus Dei magna misericordia; et etiam iustitia intervenit, cum ex parte ipsius Dei, dicente Anselmo, *Prosol.* 10.: *Cum parvis malis, iustum est; quia tuae bonitati condecens est*; tum [Oxon. 3. d. 19. n. 6. et seqq. — 4. d. 2. q. 1. n. 7. et seqq.] quia Christus omnibus membris sui corporis mystici gratiam promeruit; adeo ut revera se rite disponentibus et Sacramenta ab eo instituta recipientibus gratia infundatur intuitu meritum ipsius, qui extitit causa extrinseca de condigno omnis gratiae et supernaturalium donorum, quae misericorditer Deus elargitur. — *Consimi-*



*liter* [Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 4. — 2. d. 36.] cum praemia pro meritis et supplicia pro peccatis rependuntur, iustitia cum misericordia servatur; et misericordia iustitiam non excludit. Etsi enim proprie non sit commutatio et retributio *aequalis*, tam in praemiorum representatione, quam in poenarum irrogatione, ut *art. 1.* extitit declaratum, tamen est aliqualis commutatio, nempe secundum *proportionem*: et stantibus promissione et liberalitate divina, iuste rependitur gloria aeterna, pro temporali exercitio virtutum, et simul magna cum misericordia; et pariter Legis divinae transgressores iuste subiiciuntur aeternis suppliciis, non sine misericordia, quippe qui puniantur citra condignum, idest, sicut iudicem clementissimum et omnimodae potestatis decet plectere sotes. Cum etiam peccata permittit, iustissimo iudicio permittit; nam vel sunt in poenam praecedentium delictorum; vel labi, ac involvere se peccatis homines sinuntur, ut inde humiliores et cautiores resurgant; quae utique est magna Dei misericordia, qui si resilire a culpa nolint, iuste et misericorditer (ut supra dictum est) plectuntur; et insuper spectat ad perfectionem universitatis rerum, ut sit in eo etiam bonitas illa, quae est iusta correspondentia poenae ad culpam, qua subinde privaretur si nulla mala permetterentur: ac propterea dicit Augustinus, in *Enchir. c. 11.*: *Omnipotens melius iudicavit sinere mala fieri, quia potens est de illis maiora bona elicere.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 14. et seqq. — *Report. 4. d. 46. q. 4. n. 25.*] Iacobo, atque Augustino esse sermonem de misericordia *penitus* a malis *liberante*, non de *parcente*, vel *nonnihil* remittente de inflictis poenis. De priori verum est, iudicium quod cum damnatis exercetur expers esse misericordiae; sed tamen interim ibi reperiri misericordiam parcentem, nihil obstat, secundum quod et testatur Iacobus: *Superexaltat misericordia iudicium, c. 2.*

AD SECUNDUM [Oxon. ib. n. 20. — *Report. ib.*] est responsio duplex: *Prima*, quoniam mortaliter peccans exponit se periculo semper permanendi in peccato (nequit enim aliquis a peccato resurgere et liberari, nisi virtute illius, quem peccando offendit), propterea merito ac iuste punitur aeterna poena. — *Alia responsio*: cum persona, quae plectitur, perpetua sit, ideo et poena illi inflicta semper durat; accidit igitur poenam extendi in sempiternum, sed quoad extensionem, culpa, quae temporalis fuit, reperiri maiorem: sed esse ita intensam, idest, peccato proportionatam cum misericordia parcente, ad illam per se spectare. Servatur igitur modus in plagarum irrogatione quantum ad illa quae per se insunt ipsi poenae; sed quantum ad ea quae punishmenti accidunt ratione subiecti, non oportet ut servetur peccati modus, qui esse non potuit nisi temporalis. Quae fuit doctrina Augustini, 21. *De Civit. c. 11.*

AD TERTIUM dicendum, [*Quodlib. q. 21. n. 15.* — Oxon. ib. q. 4. n. 10. seqq.] hanc ipsam difficultatem disertissime a Boëtio tractari, 4. *De Con. Prosa. 6.*, ac tandem inferre adversus eos, qui proinde providentia regi res humanas negant, ex eo concludendum esse, cuncta rectissime administrari, ac distribui a Rectore universitatis, quo melius nemo novit, quid cuique conveniat. Nam cum probos viros diversarum pressurarum infortuniis premi advertimus, sentiendum est, id illis convenire ob altiores providentiae fines: ac iustissime subinde permitti ab improbis affici malis, ut videtur, ut per ea quasi per gradus ad divinae electionis finem praefixum attingant; a quo per prosperitatem externam fortasse deviarent. Est igitur hic

*ingens misericordia*, qua arcentur mala quae felicitas humana illis inferret; et *iustitia*, quia omnia correspondent meritis illius, aut praesentibus aut recte futuris, quae rectori universitatis non minus sunt praesentia, ac illa quae iam lucrati sunt homines.

AD QUARTUM est responsio ex dictis; eo enim [*Oxon. ib. q. 1. n. 11.*] probatur *prima pars solutionis*, qua dictum fuit, ex parte Dei nullam esse iustitiam stricte sumptam respectu creaturarum, et praesertim quoad opera naturae. Nam omnia condidit sua libera voluntate et bonitatis instinctu; ac propterea nec misericordiam hic locum habere potuisse, quae non omnem depellit defectum, sed ad miseriam propulsandam proprie inclinatur; miseriam autem nos non intelligere, nisi in eo qui et felix esse possit. Suppositis tamen pacto et divina fidelitate, ex his teneri summus omnium dispensator et iudex rependere praemia meritis praecedentibus et poenas irrogare delictis, quae sane non in naturae ordine repraesentantur, sed in gratiarum et poenarum praeparatione et distributione geruntur. Eo tamen in facto numquam iustitia a misericordia separari, et e converso, explicatum fuit.

AD QUINTUM respondeo sic: [*Oxon. ib. q. 4. n. 17.*] dare bonum indebitum non est contra iustitiam; quia id est liberalitatis, actus autem unius virtutis alteri non repugnat: at subtrahere bonum debitum est contra iustitiam; respectu autem iustitiae perinde est dare bonum et non inferre malum; plectente igitur Deo sontes citra condignum, nulla vis infertur iustitiae, sed tantum in eius administratione est locus misericordiae et bonitatis Iudicis poenam irrogantis; sicuti ex eadem evenit cum bonitatis immensitate largiri bonum indebitum; et si vellet inferre malum ultra debitum, contra iustitiam faceret. — Et cum contra *instatur*; quia pariter posset, nullum malum inferendo, relinquere delicta impunita; *responsio*: cum [*Oxon. 1. d. 44. n. 2. et 3.*] Dei iustitia (ex dictis *art. 1. iterum repetito*) sit suamet voluntas re et ratione, quicquid potest velle, iuste vellet et faceret, quamvis non secundum leges a divina providentia praefixas, nobisque revelatas, sed secundum aliam providentiam a divina voluntate decernendam. — *Aliter* [*ib. d. 18.*] etiam potest responderi, iustitiam habere latitudinem graduum, quos si Deus praeteriret, non secundum iustitiam se gereret. Etsi igitur ex misericordiae parcentis affectu unum aut alterum gradum poenarum dimittere possit, non sequitur tamen et omnem pariter culpam sinere posse impunitam.

AD ULTIMUM respondeo, [*Oxon. 4. d. 2. q. 1. n. 11.*] opus Incarnationis revera soli misericordiae et bonitati divinae esse attribuendum, propter quam voluit se adeo mirabiliter communicare; etsi autem maximum adeo bonum fuerit in divina electione omnino indebitum respectu creaturarum, tamen convenientissimum extitisse bonitati divinae; in eo igitur emicuit ac repraesentata est excellentissime iustitia, quae est condecencia bonitatis divinae, et summa item misericordia et charitas Dei unire volentis Filio suo naturam humanam in hypostasis unitate. Quamvis alioquin eius decreti executionem praecesserint Sanctorum merita, et pia desideria expectantium, ac efflagitantium a Deo adventum Filii sui: et praesertim Beatissimae Virginis Mariae, cuius unius vota magis Deo placuisse ac acceptasse credendum est, quam omnium aliorum simul, cum prae omnibus fuerit magis dilecta, quippe cui maiora dona contulerit, quam omnibus aliis creaturis; in quas omnes fuit ei data potestas, tamquam Matri Uni-

geniti Dei. Quam [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 8.] mirabiliter itaque ac exactissime hoc in altissimo mysterio concurerint misericordia et veritas, ex eo elucet, quod maximae misericordiae opus est homini inimico adeo ingentia remedia in usum vulnerum peccatorum praeparata fuisse; sed etiam maxime iustitiae fuit, propter obsequium longe Deo acceptissimum, iis praeparata beneficia conferre, pro quibus obsequia Christi oblata fuere. Maxima insuper extitit misericordia in Persona offerente ita in se exhibere pro inimicis Trinitatis, quam summe dilexit; sed etiam maximae iustitiae tam in comparatione ad Deum, quam in ordine ad hominem lapsum; nam non videretur maxime diligere Deum et proximum, nisi pro generis humani aeterna salute, voluisset se tradere in mortem; cum non alia via et ratione, iuxta superni dispensationem consilii, licuerit hominem ad coelestem patriam pervenire. In omnibus igitur Dei operibus, in ordine supernaturalis electionis et gratiae, iustitia et misericordia sese comitantur.

## ARTICULUS INCIDENTS.

AN IN DEO DISTINGUANTUR IUSTITIA ET MISERICORDIA.

*Doctor, Oxon.* 4. d. 46. q. 3. — *Report. ib.* q. 4. — *Thomistae ad q.* 21. p. 1.

VIDENTUR iustitia et misericordia in Deo non distingui. Nam [*Oxon.* 4. d. 46. q. 3. n. 4.] esse divinum actualissimum est; ergo includit formaliter, estque omnis perfectio divina: sed si in ipso reperiretur distincta perfectio a perfectione, et ab essentia subinde, *esse* ipsius non involveret neque foret omnis perfectio formaliter; ergo misericordia et iustitia non sunt in Deo distinctae perfectiones. *Probatio minoris*: quaecumque distincta perfectio ab *esse* formaliter, utique est ponenda in Deo actu; ergo quatenus distincta est actualiter in ipso; igitur *esse* divinum, ut distinctum a suis perfectionibus, non involveret, aut esset omnis actus.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Positis in Deo iustitia et misericordia distinctis, ibi reperirentur distinctae formalitates reales; ergo et distinctae realitates, et per consequens etiam distinctae res. *Probatio primae consequentiae*; quia quaelibet formalitas propria realitate foret distincta; igitur tot formalitates, quot et realitates.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. n. 1. — *Report.* 4. d. 46. q. 4. n. 4.] Secundum Augustinum, II. *De Civ.* cap. 10. *Eo simplex est Deus, quod est quicquid habet*; idque accipiendum de eo quod dicitur ad se: huiusmodi autem praedicata sunt iustitia et misericordia; ergo Deus est iustitia, ipseque idem misericordia; igitur etiam misericordia est iustitia.

CONTRA. [*Oxon.* ib.] Cassiodorus, super Psal. 50: *Hae duae res (iustitia scilicet et misericordia) sunt in viis Domini semper adiunctae*. Vult igitur expresse in Deo esse distinctas perfectiones. — *Rursus*, si ambae forent una eademque formalis perfectio, igitur utriusque foret et idem effectus. Hoc autem est falsum, quia misericordiae effectus est liberare sine meritis, iustitiae vero est plectere pro demeritis, vel meritis praemia rependere.

RESPONDEO. [*Report.* 4. ib. n. 7. et seqq.] *Supra art.* 1. dictum fuit probabiliter, iustitiam ea ratione, qua ad Deum potest pertinere, reduci posse ad duo membra, ut *primo* dicatur iustitia, rectitudo voluntatis in ordine ad *condecentiam* bonitatis divinae; *alio modo* autem rectitudo voluntatis in ordine ad *exigentiam* eius quod est in creatura. Verum *eodem*

*art. iterum repetito*, diximus probabilius videri, *unicam* omnino re et ratione esse iustitiam in Deo. — Inhaerendo itaque *priori opinioni*, dicendum est, nullam distinctionem versari posse inter iustitiam et misericordiam in Deo; siquidem misericordia quaedam iustitia eius est, secundum primam iustitiae acceptionem; si enim ipsa est voluntatis rectitudo in ordine ad condecantiam bonitatis divinae, summae bonitati maxime convenit ac decet misereri, tam repellendo eas, quae insunt, miseras, quam impediendo ne incurrantur. Non distinguitur ergo misericordia ab ea iustitia in Deo, quae est rectitudo voluntatis eius, prout condecet summam bonitatem. — Sustinendo tamen *sententiam secundo loco* declaratam, sentiendum est misericordiam formaliter a iustitia distingui; nam iustitia respicit pro primo obiecto bonitatem divinam; misericordia vero per se tendit, et respicit aliquid in creatura, nulla etiam habita ratione iusti quod potest esse in creatura, seu exigentiae ipsius; nam ubi eiusmodi exigentia habet locum, non est misericordia in Deo. Est enim in Deo misericordia *praeveniens* ne incidamus in mala, et *liberans* ac sublevans a miseriis quibus involvimur; ergo nulla est iustitia in ipsa creatura, sive exigentia, aut debitum respectu Dei miserentis; nam [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1.] ex gratia et per gratiam id totum est atque peragitur, quam nequit creatura ulla praeexigere aut promereri. Hae igitur perfectiones primo et per se respiciunt diversa obiecta, scilicet bonitatem divinam, et miseriam sublevandam in creatura; sed ex hoc necessario concluditur inter illas aliqua *non identitas formalis*; esto simpliciter sint unica res. Iuxta igitur posteriorem positionem iustitiae, haec non est eadem in Deo ac misericordia. — Ex quo sequitur, divinas illas perfectiones, ut ad obiecta proxima comparantur, iustitiam esse simpliciter misericordia priorem, sicut obiectum illius est simpliciter prius obiecto misericordiae. Consideratis autem in se ipsis, citra omnem ordinem ad obiecta, nullum videntur inter sese habere ordinem, nisi ea ratione qua caeterae divinae perfectiones non eadem formaliter dicuntur inter se ordinari; quatenus, scilicet, si inter illas versaretur *realis distinctio*, una per prius diceretur inesse realiter, quam alia; atque ita eodem pacto quum ponuntur non idem formaliter. Iuxta hoc igitur iustitia est prior misericordia, secundum illud Anselmi, *Prosol.* II. *Ex iustitia nascitur misericordia.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Oxon.* 4. d. 46. q. 3. n. 4.] Essentia divina complicit in se actualitatem omnem intelligibilem; unitive autem non continentur, quae sine omni distinctione continentur, quia unio non est absque omni distinctione; nec unitive continentur, quae simpliciter realiter distincta continentur, quia illa multipliciter, seu dispersim in uno reperiuntur; ergo hoc vocabulum *unitive* includit aliqualem distinctionem contentorum, quae sufficiat ad unionem; ita tamen ut talis unio repugnet omni compositioni, et aggregationi distinctorum. Hoc non potest esse, nisi ponatur *non identitas formalis* cum *identitate reali*. Concedendum est ergo, essentiam continere omnem actualitatem, ac proinde omnem formalitatem, sic interim ut eiusmodi actualitates non sint illi formaliter eadem, quia tunc non unitive continerentur. *Si dicas*: continet quantum potest contineri; *verum est*, quantum unum unius rationis est continens; nihil autem unius rationis potest continere plura non formaliter eadem, perfectius quam unitive vel identice.

AD SECUNDUM [*Oxon.* ib. n. 5.] potest dici, revera tot esse ibi rea-



litates et res, quot et formalitates; at eam pluralitatem esse non realem et simpliciter, sed *secundum quid*: de qua re alibi dictum fuit. Vel posset *negari consequentia*: plures formalitates reales; ergo plures realitates; sicut negatur; plures Personae divinae; ergo plures divinitates. Sed prior responsio est realior.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. ib.*] mentem Augustini esse adstruere in Deo veram identitatem *realem* cuiuscumque ad quodcumque, loquendo de intrinsecis ipsi Deo; sed exinde haud esse concludendum, quodlibet esse *formaliter* idem cuilibet; quia vera identitas, imo verissima, quae sufficit ad omnimodam simplicitatem, optime cohaeret cum non identitate formali.

AD PRIMUM *in oppositum*, quo iustitia, et misericordia appellantur duae res; *dicendum*, [*Oxon. ib. n. 3.*] Cassiodorum extendere *duas res* ad dualitatem *secundum quid* et formalem, ut dictum est AD SECUNDUM.

— AD ALIUD, ex quo declarata fuit *solutio* iuxta secundum modum ponendi iustitiam in Deo, *est responsio dicentium*, iustitiam non alia ratione a misericordia differre, nisi penes connotatum diversum, etsi ea duo sint simpliciter et formaliter eadem perfectio. *Contra* hoc: eiusmodi connotatio non praeexigit aliquam distinctionem illarum perfectionum, secundum se acceptarum, sed praecise ut concipiuntur et signantur; ad id enim connotatio requiritur; *argumentum* autem eo tendit, ut ostendat distinctionem earum perfectionum secundum se, ut nempe sunt causae distinctorum effectuum. Cui diversitati causandae non sufficit, ut videtur, differentia *rationis*, quia res rationis non est nec esse potest ratio cur aliquis effectus realiter efficiatur: imo generaliter nulla distinctio realis in effectu dependet a relatione rationis in causa: ista autem distinctio effectuum essentialiter dependet ex distinctione in causa; ergo non est solius rationis. — *Concedendum* est ergo argumentum pro *solutione* allatum, iustitiam nimirum non esse formaliter et quidditative idem misericordiae, vel e converso; ac propter hanc non identitatem formalem, posse unum esse principium proximum alicuius effectus extra, cuius reliquum non est principium formale; perinde ac si per impossibile forent duae res realiter distinctae; nam esse principium formale competit alicui, ut est tale formaliter.

---

## QUAESTIO VIGESIMASECUNDA.

DE PROVIDENTIA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consideratis quae ad voluntatem divinam in se pertinent, procedendum est ad inspectionem eius, quatenus curam gerit providetque iis, quorum est causa. De Providentia igitur primum in universali, et exinde de Praedestinatione, quae specialis quaedam providentia est, agendum.

*Circa providentiam autem Dei quaeruntur quatuor.*

1. Utrum Deo conveniat providentia. - 2. Utrum omnia divinae providentiae subsint. - 3. Utrum divina providentia immediate sit de omnibus. - 4. Utrum Providentia divina imponat necessitatem rebus provis.

### ARTICULUS I.

UTRUM PROVIDENTIA DEO CONVENIAT.

*Doct. locis infr. cit. — S. Thom. p. I. q. 22. a. 1.*

VIDETUR Providentia Deo non convenire. Nam *providentia*, secundum Boëtium, 4. *De Consol.* Prosa 6., est illa ipsa divina ratio in summo omnium Principe constituta, quae cuncta disponit: sed [Oxon. 1. d. 38. n. 4.] in Deo nulla est ratio dictans, disponens, ac regulans voluntatem circa factibilia: imo ipsa eius voluntas est prima regula et essentialis rectitudo, nullius subinde alterius regulae indiga, ne ratione quidem a se distinctae; igitur non est in ipso talis providentia, aut ratio dictans, qualiter agendis sit providendum, aut cura gerenda rerum mundanarum.

2. PRAETEREA. [Quodlib. q. 21. n. 15.] Si Deo esset providentia rerum huius mundi attribuenda, utique ea perfectissima, atque exactissima foret, quales sunt et reliquae ipsius perfectiones: sed in ipso talis providentia non videtur reperiri; ergo arbitrandum non est eum consulere, ac providere rebus humanis. *Probatio minoris*; nam saepe videmus improbos bonis ac divitiis affluere, contra vero probos ac modestos viros vel necessariis ad vitam carere; et rursus malos impunitos relinqui, et innocentes iniuste damnari. Haec autem non videntur congruere Rectori exactissima providentia regenti ac consulenti rebus suae curae commissis; ergo non est in Deo providentia.

3. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 41.] Rector infinite providus et praescius futurorum non dat media, nisi ut per illa attingatur finis quem intendit; nam media eliguntur ex intentione finis; alioquin incassum ac perperam videretur exhibuisse illa, quae in commodum eius cui providetur non erant cessura: sed Deus dat media, idest, supernaturalia auxilia multis reproborum, qui finem intentum non sunt consequuturi; ergo non fuit satis provisum; igitur vel non est providentia in summo omnium Principe, quia haec non frustraretur fine intento, vel non omnibus providet, ut decet.

CONTRA. *Sapient. 14.*: Tu autem Pater, gubernas omnia providentia; est ergo dogma fidei, in Deo esse providentiam omnium quae condidit.

RESPONDEO [Quodlib. q. 21. n. 15.] dicendum in Deo esse providentiam,

ac curam gerere universitatis rerum, tum generalem omnium, tum specialem, ex quadam electione, naturae intellectualis et rationalis, cuius intuitu electionis, speciali quadam ratione providet consulitque ipsis, secundum merita praesentia vel futura aptissime accomodans, seu quae illis magis expedire comperiuntur, seu facere ad consequutionem finium illa electione respective intentorum. *Declaratio*: [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 3. et seqq. — d. 49. q. 8. et q. 2.] Deus omnia condidit gratia boni infiniti, quod est bonum universalissimum, ratione eminentissimae continentiae; omnia ergo facta sunt propter illud et ad ipsum ordinata, nec alium finem potuit ipsis praefinitum ac statutum fuisse; sicuti esse non potuerunt, nisi de *esse* et bono, quod de se et per se est, participassent; cum sint igitur de se finita ac imperfecta, necessario et naturaliter appetunt, pro cuiusque naturae conditione, perfici, formari et finiri in cunctorum extrinseco fine, qui est omnium quietativus, sive immediate sive mediate ab ipsis attingatur: sed his omnibus in esse naturae provisum est, secundum cuiusque exigentiam; ergo Deus gerit curam universalem omnium, ac omnibus exactissime per providentiam consulit. *Declaratio minoris*; nam in humana Republica rector dicitur, estque omnium per providentiam curam gerens exacte, cum leges statuit rectas proponitque observandas, quibus sese cives conformando atque obediendo, stat Reipublicae pax et tranquillitas, cuius gratia Princeps leges statuit, sancivit ac observari iussit: sed [*Oxon.* 1. d. 46. n. 3.] Deus nedum dedit omnibus naturalia recta, verum etiam indidit naturales leges, ipsas naturas inclinantes ad eorum finium consequutionem; in [*ib.* 4. d. 49. q. 2. n. 22.] habentibus enim quemcumque appetitum, sive animalem sive etiam naturalem, est pondus quoddam et impulsus et propensio ad propriam cuique convenientem perfectionem, eaque est lex divinae providentiae; ergo Deus sua generali providentia omnibus rebus ab se conditis exactissime consulit, curamque gerit et minimarum ac maximarum, cum eodem modo pro omnibus leges proprias statuerit, quarum virtute singula bonum ipsis conveniens attingerent, sicque ultimam ipsarum perfectionem consequerentur, in ordine ad bonum universale eminentis continentiae; sicuti Rerumpublicarum Rectores omnibus satis providere dicuntur, cum singulis gradibus et ordinibus personarum, ex quibus Respublica conflatur, quae cuique agenda et non agenda sunt proponunt, ac provident, ne quisque exlex in Republica vitam ducat. — *Deinde*, [*ib.* d. 46. q. 1. n. 4.] in humana Republica Princeps optime illi consulit, cum bona illius distribuit personis ad eam attinentibus, secundum proportionem graduum illarum; nec enim eadem perinde congruunt artificibus, agricolis, militibus, ac magnatibus, quae negotiis expediendis praesunt; igitur cum Hierarcha summus et Princeps universitatis Deus excellentioribus ab se conditis naturis perfectiones elargiatur nobiliores, et inferioribus ipsis convenientes, proportionatas et congruas, providentissime omnibus consulere, curamque generalem habere omnium fatendum est.

Ultra [*Oxon.* *ib.*] hanc providentiam generalem, qua Rector universitatis omnibus providet cum de complemento eorum in se, tum de lege, instinctuque ipsis proportionato, per quem in extrinseco fine ultimam ipsis congruentem nanciscantur perfectionem, praeter, inquam, hanc curam generalem, aliam praeterea longe excellentiorem gerit circa naturam intellectualem et rationalem: hanc enim naturam eligit actu voluntatis suae ad gloriam sempiternam, quae est visio et fruitio summi boni; et

[*Oxon. ib. 1. d. 40. n. 2. et seqq. — Quodlib. q. 21.*] propter eam electionem, seu ut electio suum finem consequatur, dat media necessaria, quae sunt supernaturalia auxilia, propter quae et quibus observantur divina mandata; et nedum gratia ad talem finem ordinatur, sed etiam caetera alia, etiam peccata et praesentis vitae adversitates; curam igitur et providentiam specialem exercet circa creaturam intellectualem et rationalem, quarum naturarum individua, etsi velit omnia ad eum finem supernaturalem deduci; unde et omnibus communia adiutoria et sufficientia legi observandae subministrare non omittit, ex quibus omnes homines possent bene vivere et salvari; tamen quia secundum providentiam generalem sinit causas secundas agere proprios motus, nec ullam liberis voluntatibus subinde vim infert, ex eo fit ut inutilia plerisque reddantur media ipsis praeparata et exhibita, et tandem fine frustrentur, ad quem Deus eas omnes pervenire voluisset. — *Postremo*, [*Oxon. 4. d. 1. q. 7. n. 2.*] nullo umquam tempore Deus reliquit genus humanum, quin exhiberet remedium culpae originalis, quo utentes homines consequerentur aeternam salutem. Nam pro tempore legis *naturae* expiabantur homines per sacrificia a Deo instituta; in lege autem *scripta* mundabantur Israëlitae per Circumcisionem, cui successit Baptismus pro lege *Evangelica*. Ergo ultra generalem providentiam, specialem curam exercet Deus circa genus humanum, quo studio deducatur ad finem supernaturalem, cui assequendo incapacia sunt quaecumque infra hominem constituta sunt naturali conditione. Est igitur in summo rerum omnium Rectore providentia, qua omnia gubernat, regit et consulit, generalem communemque curam impendendo omnibus, tum specialiter quasdam creaturas ad sui visionem et fruitionem ordinando, ac per media opportuna ac efficacia ad eum finem deducendo. Providentia [*Oxon. 1. d. 40. 41. 44. et 46. — 3. d. 7. q. 3.*] igitur divina est *dispositio, seu praeparatio et exhibitio mediorum, quibus unumquodque, seu in ordine naturae, seu in ordine gratiae, suam assequi potest perfectionem*; ex qua divinae voluntatis libera dispositione concomitanter est certissima futurorum omnium praescientia et ratio.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 44. — d. 40. n. 2. — d. 38*] utique in divino intellectu nullam esse statuendam practicam rationem voluntatis directivam circa agibilia ad extra, imo cum quaecumque lex, seu *naturalis*, qua reguntur causae non liberae, seu *lata*, cui conformiter agere oportet naturam intellectualem et rationalem, sit actus solius divinae voluntatis, ad ipsam quoque solummodo spectat consulere et providere creaturis, quas libere condidit, media opportuna et praeparando et exhibendo. Cum igitur Boëtius providentiam appellat *rationem divinam*, est intelligendus voluisse, providere ac consulere rebus, spectare quidem ad rationem, non per se, sed concomitanter, quatenus nimirum statutas a Dei voluntate providentiae leges, mox divina ratio comprehendit approbatque cum omni rectitudine earum, etsi interim ratio non sit directiva et regulativa voluntatis respectu agendorum.

AD SECUNDUM, concedo [*Quodlib. q. 21. n. 15.*] providentiam in summo omnium Principe esse exactissimam perfectissimamque, ut caeterae quae illi recte attribuantur perfectiones. Et *cum arguitur* contra, quia non videtur congruere infinitae providentiae rectoris, ut homines probi angustiis premantur et a pravis opprimantur, improbi vero impune grassantes abundant bonis, affluentque divitiis; *respondeo*, imo magis id ab



habente curam omnium providentissimam solummodo et praestari ac perfici posse. Nam is cum distinctissime ac penitus inspiciat omnia, cum praesentia tum futura, solus novit fini ab se intento opportuna media accommodare, ac suo tempore mirabiliter exhibere; siquidem (ut ait Boëtius, 4. *De Consol. Prosa* 4.) aliquando adversitas plus proficit, aptiorque est consequendo fini a Deo intento, quam rerum secundi successus; nec propterea minus consultum esse bonis, quam improbis, sentiendum est; nam cum hi abutantur bonis fortunae, ac impune peccent, infeliciores hac de causa sunt, ac iis qui necessariis ad vitam destituti, commoditas non suppetit, etiamsi vellent, lasciviendi; unde Boëtius, *loco citato*: *si miserum est voluisse prava, potuisse miserius est, sine quo voluntatis miserae langueret affectus*. Et infra: *infeliciores, inquit, improbi sunt iniusta impunitate donati, quam iusta ultione puniti*. Igitur [*Oxon.* 3. d. 30. — 4. d. 50. q. 4.] cum probis mala infliguntur, illaque vel dat Deus ad correctionem, vel ad meritum: eo igitur divina providentia tendit, ut in ipsis per media opportuna, quae praeparavit, electionis decretum adimpleatur, vel ne durius in altero saeculo plectantur, si divinis dispositionibus reluctando ac remurmurando, inde deteriores inveniantur, ob quae meliores fieri et potuissent et debuissent. Haec igitur solius sunt Rectoris exactissime providi, ac iustissime simul et misericorditer cuncta disponentis.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon.* 1. d. 46. n. 3. — d. 41. et 44.] Deum velle quidem quantum est de se omnes ad salutem aeternam pertingere, ac salvos fieri, ut ait Apostolus, 2. *Ad Timoth. cap.* 2.; at voluntate dumtaxat *antecedenti* et *signi*, non autem voluntate *efficaci* et *beneplaciti*. Conformer igitur ad illam voluntatem dat omnibus dona naturalia et leges rectas et communia adiutoria, ut dictum est supra. Sed quia in potestate recipientium est illis recte et male uti praeparatis per providentiam et praestitis beneficiis, plerisque evadunt inutilia, culpa ipsorum. Fuisse tamen et his a Deo sufficienter provisum, ex eo constat, quia sic adiuti, iisdem mediis recte et secundum rationem vivere potuissent. Et *cum dicitur*; igitur providentia tunc non consequitur finem, cui assequendo data ea media fuere; *negandum est*; quia quemadmodum Reipublicae Rector, statuens leges publicae tranquillitati accommodas, dicitur recte muneri suo satisfecisse, etsi a multis illae violentur; nec ex eo quod propterea aliquos damnare compellatur, frustratur fine in legumlatione intento; quia ad bonum commune spectat per mortem exterminari iustitiae violatores; ita et Deus, quamvis ob improbitatem et malitiam hominum, eos adiudicet aeternis suppliciis, tamen non frustratur sua providentia, qua statuit legibus suis parentes donare gloria aeterna; contra vero impios subiicere poenis sempiternis: itaque semper finis praefixus illis legibus habetur; etsi media et beneficia supernaturalia, ob culpam voluntatis creatae, plerisque reddantur inutilia. Hi tamen abutentes, ac non obsecundantes generalis providentiae legibus, cadunt sub iudicio legum providentiae specialis, quae numquam suo frustrari potest effectum. Accedit, quod providentia non involvit in sua ratione essentiali finis assequutionem, ut declarabitur infra *art.* 4. *in incidenti*.

## ARTICULUS II.

UTRUM OMNIA SINT SUBIECTA DIVINAE PROVIDENTIAE.

*Doctor, Report.* 1. d. 35. q. 1. a. 1. — *Oxon.* 4. d. 46. q. 4. — 12. *Metaph.* qq. 27. et 28. — *S. Thom.* 1. p. q. 22. a. 2.

VIDENTUR non omnia subiecta esse divinae providentiae. Nam in entibus complura fortuito et casu evenire constat; ergo non omnia subii-ciuntur et reguntur providentia. *Assumptum probatur* ex communi omnium sensu: cum [*Quodlib.* q. 21. n. 2. et 5.] enim agentis a proposito evenit aliquid praeter intentionem, illud dicitur *fortuito* accidere, sive evenisse effectus fortuitus: multa autem et bene et male eiusmodi eveniunt; regnat ergo in compluribus effectibus agentium a proposito fortuna: sed hoc ipso ab his excluditur providentia; huic enim nihil accidit praeter intentionem; ergo cum aliquid fit non provisum, aut ab agente non intentum, praeter providentiae rationem oportet ut fiat.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4. n. 10.] Si omnia reguntur divina providentia, omnibus prospiceretur, ut consulere et regere decet provisorum virtutis infinitae: sed maxime convenit hunc arcere a rebus, quarum curam gerit, malum omne et malitiam omnem; ergo cum multi sint in natura defectus et plurima malitia regnet in rebus humanis, virtutem utique excludens, non omnia subdi videntur divinae providentiae.

3. PRAETEREA. Malum non regitur nec subditur divinae providentiae; ergo cum multa sint mala, haec omnia sunt extra regimen divinae providentiae. *Probatio assumpti*: divinae providentiae est convenienter ordinare provisum, cum ad finem tum inter se: sed malum non est convenienter ordinabile; nam ideo est malum, quia est contra ordinem; ergo mala quaecumque non cadunt sub cura et regimine supremi Rectoris.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Bonus provisor impendit rebus, quarum curam gerit, quicquid est ipsis conducibilis; ergo multo magis id praestaret optimus, uti est Deus: sed is non ita se habet circa omnia; ergo nec omnium curam habet per providentiam. *Probatio minoris*: melius profecto et longe conducibilis videretur tolli in universo mala culpae et vice eorum poni illorum contraria; id enim melius foret habentibus; et etiam ea sunt in se bona, uti sunt charitas et beatitudo. Etsi interim locum non haberet iustitia vindicativa; tamen eminentior est actus iustitiae permittere bonum meritum, quam punire demeritum; imo infima iustitia est vindicare; igitur tunc eluceret actus iustitiae eminentioris; ac proinde si Dei providentia se extenderet ad omnia, in entibus nulla esse deberent mala culpae.

5. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 5.] *Ecclesiast.* 15.: *Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui*; et subditur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi*. Est igitur homo suarum dominus actionum, quodcumque sibi videtur efficere valens; non itaque subditur alicuius providentiae Rectoris; nam alioquin ab illo duceretur iuxta leges sibi praefixas per providentiam alienam.

6. PRAETEREA. [12. *Metaph.* q. 28. n. 1.] Si omnia prorsus divinae providentiae subderentur, etiam mala, profecto et haec, ut caetera, per illam ordinarentur ad convenientes ipsis fines, ne aliquid inordinatum in

regno providentiae reperiretur: sed ex eo iam desinerent esse mala; ex eo enim aliquod est malum, quod contra ordinem praefixum fit; ergo si et malis a providentia suus est praefixus ordo, iam nulla est malitia inter homines.

CONTRA. [*Oxon.* I. d. 3. q. 5. n. 2.] *Sapient.* II.: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*; igitur omnia sunt divinae providentiae subiecta, a qua eo quod omni rei modus sit praefixus, *in mensura* dicuntur condita; sicut per numerum omni rei speciem praebuit, et per pondus ad quietem et stabilitatem trahuntur, secundum Augustinum, 4. *super Gen.* c. 3.

RESPONDEO dicendum, [locis in initio cit. et *Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 22.] omnes prorsus creaturas divinae providentiae esse subiectas, per quam et gubernantur per exhibitionem praeparatorum mediorum, fini ab unaquaque assequendo idoneorum. *Declaratio*: in entibus est duplex ordo, secundum Philosophum, 12. *Metaph.* text. c. 52., et altero quidem sunt *inter se* ordinata, altero vero ordinantur ad *primum Principium*, quod est vertex, causa et origo entium universitatis. Is autem ordo et dispositio, qua omnia mutuo sese respiciunt atque ordinantur, a primo Principio est; nam ille sua voluntate condidit omnia, non propter aliquam sui utilitatem (nihil enim tale extrinsecus advenire potest illi qui nullius eget), sed propter suam bonitatem; et quo uberius illa in productis a se eluceret, inaequalia in perfectione produxit, ut quod unus effectus manifestare non poterat, exprimeretur in alio. Cum sint autem creaturae in perfectione naturali inaequales, per maiorem et minorem Primi participationem, minus perfecta ad perfectiora ordinantur, quia in illis suo modo perficiuntur, cuius gratia et condita esse constat; unde inanima quaeque natura voluit esse gratia animatorum; et inter haec vegetabilium genus gratia animalium, et bruta propter hominem: et homo denique ordinatus est ad ultimum finem. Haec itaque rerum conditarum inaequalitas, ordine mirifico inter se connexa, a libera voluntate primi Principii est; ergo eadem causa ipsis eum ordinem praefixit; cum ab eadem fuerint volita et ordinata; igitur unumquodque entium conditorum sub divinae providentiae regimine fixum et immobile continetur, ex quo nemini eorum liceat leges sibi a summo Conditore et Rectore praefixas, ne tantillum quidem transgredi et praevericari. Cuncta ergo evidentissime divinae providentiae subduntur, a qua et iussa sunt corpora superiora istis inferioribus opitulari et suis influxibus adiuvare, tamquam media praeparata ad consequutionem finium ab illa intentorum, quamvis nonnumquam ex concursu causarum mutuo sese impedientium ab illo fine excidant, atque ita eveniant defectus in natura, non quia media opportuna disposita non sint, sed quoniam provisor bonum commune spectans sinit causas omnes agere proprios motus. — *Rursus* altiori ordine, ac strictiori naturae lege omnia ad se summum bonum ordinavit; quemadmodum exercitus a Duce disponitur atque ordinatur, gratia Ducis ipsius et boni Ducis, quod est situm in victoriae consequutione: ita Deus cum sit bonum per essentiam et universale, ratione eminentissimae continentiae, ut non movetur ab alio ad rerum productionem quam instinctu suae bonitatis communicandae, ita nec agere quidquam potest, nisi gratia illius et propter seipsum; omnia ergo ad se ordinavit, ad quem proinde finem consequendum cuncta aguntur penitissime, quippe quae sentiant naturae instinctu in eo sitam esse omnium perfectionem,

nec aliter posse quietari naturalem impetum, quo feruntur in illum, a quo et processerunt; quamquam id consequi immediate non omnibus liceat, pro naturae propriae imperfectione, sed naturae intellectuali et rationali dumtaxat. Is ergo, qui cuncta quae produxit omnia ad se ordinavit, tamquam ad bonum commune, in quo et per quod melius esset omnibus, exactissime omnibus providisse ac consuluisse constat opportunorum mediorum praeparatione et exhibitione, in tantum ut melius illis provissum fuisse et curam impensam esse non potuerit; sunt ergo omnia ordinata ad Primum per divinam providentiam enixe incumbentem omnium commodo et ultimatae perfectioni. Hac in solutione supponuntur iam declarata *q. 14. art. 1. et 11. et q. 19. art. 4.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Quodlib. q. 21. n. 3.*] *fortunam* non esse aliquam causam per se distinctam a *natura* et *intellectu*, qui et dicitur causa agens ex intentione, sive a proposito vel praefixo fine; imo eandemmet, qua respectu effectus intenti est per se causa, in ordine ad effectum non intentum, dici fortunam; quare deridenda est imaginatio Paganorum putantium fortunam esse quamdam Deam, a qua per se essent effectus, quos fortuitos vocamus. Quorumcumque itaque effectuum aliquam esse per se causam, quae illos producere intendat, oportet. Quod et Plato affirmavit in *Timaeo*, lib. 2. dicens: *Nihil est, cuius actum non praecessit legitima causa.* Sed et Augustinus, 5. *De Civit.* c. 9. scribit: *Cicero concedit nihil fieri, si causa efficiens non praecedat.* Quod sane rationabiliter concessit; quod enim a se non est, nequit habere *esse*, nisi a causa efficiente, per se intendente effectum; nam si sub intentione causae primae oportet ut cadant et subdantur omnes effectus, adeo ut impossibile sit aliquid fieri in entibus, nisi de intentione et voluntate causae primae; nihil ergo fortuitum et casuale in comparatione ad illam aliquando evenire potest; quamvis respectu nostri, quos causa effectus proxima interdem latet, vocentur complures effectus fortuiti, quo sensu Augustinus, *De Accademis quaest.* in principio, *fortasse*, inquit, *nihil aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio secreta est.* Quod etiam praedixerat Aristoteles, *libello de bona fortuna* c. 2. Quamvis igitur in nobis nescientibus quorundam effectuum proximas causas, non sit ad illos providentia, ut nec praescientia, universalis tamen causae est ipsis providere et consulere, idest, ordinare media idonea pro consequutione finium ipsis praefixorum a primo sapiente, disponente et dirigente omnia, quemadmodum et eiusdem est omnia futura et praefinire et praevidere.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 10 seqq.*] cum primum summi rerum Rectoris propositum sit causas creatas sinere agere proprias actiones, si in humana vel creata voluntate nullum malum permittere voluisset, videretur illi vim intulisse, nec in manu consilii sui positam esse; quod profecto minime consonum fuisset praesenti rerum dispensationi, qua statuit velle merita, quibus rependerentur praemia, et permittere mala plectenda suppliciis, ad ostensionem suae bonitatis et iustitiae. In quo sane facto, plusquam dici queat, elucet sapientia summi universitatis Rectoris. Nam malis uti et ordinare ad bonum, id profecto sapientissime rebus consulentis et optime Rempublicam gubernantis est. Hinc August. *Enchir.* c. 11.: *Illud, inquit, quod malum dicitur bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona. Neque enim Deus omnipotens, rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo*



*modo sineret mali esse aliquid in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut beneficeret etiam de malo.*

AD TERTIUM, quod est impugnatio praecedentis responsionis, *cum probatur*, malum non esse ordinabile, quia ideo malum, quia contra ordinem; *responsio*: [Oxon. ib.] quamvis non sit ordinabile per praemium, est tamen ordinabile et porro ordinatur per iustitiam punitivam, quae profecto non eluceret in rerum universitate, nisi permitterentur et mala punienda, atque deesset universo is gradus bonitatis, nec foret proinde perfectus, uti est; nam pluralitas graduum bonitatis facit ad universi perfectionem, et profecto bonum est ut sit correspondentia mali poenae ad malum culpae, quae praecessit.

AD QUARTUM dicendum, [Oxon. ib.] etsi melius esset particulari personae nulli subesse culpae puniendae, seu ordinandae per iustam correspondentiam poenae, non tamen id esse conducibilius universitatis perfectioni, quam primo respicit Rector et legislator. Ex suppositione igitur quod voluerit causas liberas esse, cum naturaliter eae sint defectibiles, decuit eas dirigi per leges, quibus si se conformare vellent, maximis praemiis dignarentur; sin transgredi eas mallent, meritis subiicerentur poenis. Ostendenda quippe ipsis erat via, per quam ad finem ad quem conditae sunt, pervenissent. Nec potuit id melius fieri et ordinari, nisi per praesentem providentiae dispositionem; in qua mirabiliter elucet bonitas, misericordia et rectitudo conditoris et rectoris rerum universitatis. Et *cum dicitur*: melius et perfectius ostenderetur iustitia divina, si permitteret tantum merita remuneranda, quia infima iustitia est vindicare; *responsio*: si tantummodo locum haberent merita praemianda, non adaequate divina iustitia manifestaretur; et nihilominus is actus non fuit intentus, nisi ex volitione libertatis creaturarum et post praevisionem peccati; tunc igitur debuit rectissimus legislator contemptores legum latarum velle punire et ordinare per poenas, et ostendere ac repraesentare iustam punctionem in malis, qui eius mandata contempserunt.

AD QUINTUM respondeo, utique Deum reliquisse hominem in manu consilii sui, non ita tamen, quin legem ipsi custodiendam praescripserit ad finis consequutionem; alioquin non satis ipsis providisse videretur; et non tantum leges dedisse, sed insuper media sufficientia illis custodiendis elargitum esse. Hac igitur supposita cura et providentia, eiusdem largitoris fuit repraesentare ac infligere mala poenae his quos malis culpae involutos comperisset. Quia igitur homo est suarum dominus actionum, ita subditur divinae providentiae quoad omnia ut nullum ipsius opus inordinatum relinquatur; imo et bonis operibus retribuuntur ineffabilia bona, et pravis ingentia mala, iuxta divinas repromissiones.

AD ULTIMUM respondeo, [Oxon. I. d. 48. n. 2.] *negando minorem*; et *cum probatur*; *dicendum*, ad hoc ut aliquis actus sit rectus, non sufficere illum ordinari secundum leges universalissimas providentiae, sed oportere praeterea esse conformem legibus peculiaribus ipsius; idest, non ideo nos recta velle aut nolle, quia in hoc divinae voluntati conformamur, sed requiri, ut velimus quod Deus vult nos velle. Nam ipse recte voluit mortem Christi, et Iudaei illam mortem inferentes perversissime voluerunt; et quamvis haec mors per Dei providentiam ad maximum bonum ordinata sit, non ex eo tamem desiit esse maximum peccatum iis qui Christo necem intulerunt. Ordo ergo universalis providentiae non mutat opus pravum in

bonum, sed tantum efficit, ut nihil inordinatum sit in entibus. De quibus magis in sequentibus.

## ARTICULUS III.

UTRUM DEUS IMMEDIATE OMNIBUS PROVIDEAT.

*Doctor, Quodlib. q. 21. et locis infr. cit. — S. Thom. 1. p. q. 22. a. 3.*

VIDETUR Deus non omnibus immediate providere. Nam [*Metaphys. 1. q. 5.*] quemadmodum Deus est ipsum esse universalissimum, ita et Artifex universalissimus: sed providet rebus per artem, quae est ratio universalissima in mente ipsius; ergo non oportet deducere curam divinam ad infima quaeque, ut dicantur subinde omni providentia regi et gubernari; nam per hoc quod ponatur ars eius terminari ad naturas specificas et aeternas, habetur et salvatur ratio artis et Artificis universalis. — *Confirmatur* [*Magister 1. d. 39. cap. Ei vero*] celebri sententia Hieronymi, scribentis, *super cap. 1. Abacuc Prophetæ: Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei maiestatem, ut sciat momenta singula quot culices nascantur, quotve moriuntur, quota pulicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non sumus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam eius etiam ad ima detrudimus, in nos ipsos iniuriosi, eandem irrationabilium, et rationabilium providentiam esse dicentes.* Haec ille. Videtur igitur diserte affirmare vilissima quaeque et bestiarum individua non subdi regimini providentiae divinae.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 41. n. 1.*] Multi hominum, imo complures excidunt a fine propter quem conditi dicuntur; nam damnantur propter commissa peccata, in quibus finaliter decedunt, omne spe videndi Deum sublata, cuius visio et fruitio est finis supernaturalis naturae intellectualis et rationalis; ergo his reprobatis et abiectis Deus immediate non consulit. *Probatio consequentiae*; siquidem optimus subditorum provisor et consultor non patitur maiorem numerum subditorum, quorum est illi cura commissa, perire in Reipublicae detrimentum, et perniciem eorum; ergo alienum videtur esse a providentia clementissimi Conditoris maiorem hominum partem aberrare a praestituto ipsis fine, cum posset illos omnes salvare; non videtur ergo esse illorum immediatus provisor.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 2. q. 4. n. 2. — Report. 3. d. 13. q. 3. n. 10.*] Secundum Augustinum, *super Gen. lib. 8. cap. 20., Deus movet creaturam per tempus*; et 3. *De Trin. cap. 4., Sicut corpora crassiora, inquit, et inferiora per subtiliora et potentiora, quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem, et ille per Deum*; igitur non omnia Deus immediate regit, curamque gerit, sed quaedam dumtaxat immediate dirigendo, et per haec inferioribus consulit ac gubernat.

4. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 46. n. 3.*] Princeps in Republica humana, quo potentior, et amplioris principatus dominus, eo pluribus utitur ministris, per quos regit et administrat Rempublicam; adeo ut ille dumtaxat statuatur leges, quibus dirigantur subditorum actiones, ministris vero eius illarum custodia demandata, quatenus satagant ac invigilent, ut ab omnibus observentur: neque Rex incumbit negotiis, quibus expediendis alios deputavit, nisi forte quaedam devolvantur ad ipsum per querimoniam de facto; ergo multo magis Rex universorum, post latas leges rectissimas,

mediis ministris suis reget et gubernabit cuncta inferiora; nec enim decere videtur maiestatem eius adeo vilibus ac exilibus immediate regendis attendere et operam dare.

CONTRA. [*Magist.* 1. d. 39. cap. *Ei vero*] Sapien. 6.: *Pusillum, et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus*; ergo immediate consulit providetque omnibus.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4. n. 10. — 2. d. 37. q. 2. n. 8. — Cf. a. 2. hui. q.] Deum, ut immediate omnibus dat *esse* ita et immediate providet, consulit, curamque gerit, quae ex intentione ipsius fiunt, atque eveniunt. Ex eo enim dicuntur quaedam fortuito, et non per providentiam disponentem evenire, quod praeter, vel contra propositum facientis causae accidunt; ille ergo effectus dicitur, estque revera per providentiam directus et gubernatus, quem quis intendit, dirigens, atque praeparans media opportuna, ut fiat: sed Deus omnes omnino effectus per se intendit; nam seu ab ipso immediate fiant, seu mediis causis secundis velit illis dare *esse*, uti quilibet est praecognitus certo futurus, ita per se volitus, atque intentus; sicuti ergo causa universalior plures per se effectus intendit, ita causa universalissima omnes prorsus debet per se intendere, ac velle; praesertim cum universalis Provisoris sit rerum hierarchiam ita ordinare, ut nihil faciens ad perfectionem eius desit; igitur omnibus omnino quae sunt et fiunt, quaeve erunt aliquando, Deus immediate providet, et consulit perinde, ac immediate vult, etsi quandoque alias causas admittat una secum causantes et producentes. — *Deinde*, quemadmodum Deus omnia condidit iuxta leges a se praefixas suae innarrabilis providentiae, ita ipse per se et solus omnibus media exhibet, quibus unumquodque suum assequatur finem, propriamque perfectionem, qua ipsis bene sit, et melius ac si illa carerent; nemo autem alius potuit haec media praeparasse, aut dare; nam id spectat ad entium mutuam coordinationem; ergo nemo proprios fines, et media attingendi illos valet tribuere, nisi primus sapiens, cuius est omnia ordinare, et inter se et ad seipsum; sicuti ergo omnibus immediate dat *esse* sua virtute, ita pariter et per providentiam immediate ordinat, et dat unicuique media necessaria, quibus attingant et consequantur propriam perfectionem; exactissime ergo omnibus *immediate providet*, ut et omnibus dat *esse* immediate. — *Rursus*, si rector universitatis immediate non provideret omnibus, apud ipsum non esset certissima scientia futurorum: id autem insigne insaniam appellat Augustinus, 5. *De Civit.* cap. 9.; igitur oportet Deum immediatam curam et regimen habere omnium creaturarum. *Probatio assumpti*; nam Deus ideo certo scit futura contingentia, quia novit determinationem voluntatis suae immutabilis et impedibilis. Si vero ipse immediate non consuleret omnibus, sed creata voluntas foret totalis causa, per negationem concursus primi Principii, suorum actuum, cum contingenter se habeat ad illos, quoadusque hanc aut illam partem ponat in *esse*, nequit id perspectum fieri intellectui divino; nam etsi Dei voluntas sit ad unam partem determinata, tamen quia creata potestas se sola exire intelligitur in actum suum, poterit oppositum velle, ac divina determinaverit voluntas. Necessario igitur Deus gerit *immediatam curam* omnium suae providentiae subiectorum. — *Deinde*, [*Quodlib.* q. 14. — *Oxon.* *Prologi* q. 1. n. 7. et 8.] nemo subministrare potest alicui media opportuna et idonea assequutioni finis, nisi ipsum praecognoscat finem, atque illa media eam habeant

connexionem cum fine, ut ex illo concludantur fine: sed finis supernaturalis creaturae intellectualis non est cognoscibilis lumine naturali intellectus; et media necessaria pendunt a Dei voluntate libere statuente haec, cum alia potuisset praeфинire; ergo quoad providentiam particularem creaturae intellectualis et rationalis, impossibile est non illum esse immediatum provisorem et gubernatorem, qui fuit et conditor ipsarum. — *Denique*, si conditor non est rector immediatus et gubernator per providentiam creaturarum; ergo aliquis alius erit illarum provisor: hoc fieri nequit; ergo solus Deus regit providetque rebus, quas condidit. *Probatio minoris*: [*Derer. princ.* q. 6. n. 16.] nulla creatura potest esse principium creandi aliquid; ergo nec principium simpliciter conservandi, nec providendi subinde, ut convenit. Unde Damascenus, lib. 1. cap. 1. *Creaturatum*, inquit, *conservatio et gubernatio divinae naturae maiestatem praedicant*. Idem habet cap. 3.. Eiusdem ergo est potestatis rem conservare, eique providere, ut oportet. *Probatur ergo assumptum*; nam omne agens creans est omnimoda causa creati: omnis autem eiusmodi causa est sufficiens principium simpliciter conservandi effectum; quia is a nullo alio dependet, et a sua causa accipit totum, et completum *esse*; e contra vero nihil potest aliquid conservare, nisi sit toti rei necessarium, et omnibus eius partibus, aut per essentiam suam, aut certe per potentiam; igitur haec congruunt dumtaxat primae causae, ut ipsa creat omnia, ita et conservat; et quia nihil aliud ab illa potest creare, ita nec simpliciter conservare, nec proinde, ut convenit, consulere et providere, nempe iuxta id quod exigit cuiusque natura, ac opus est sibi consuli et praeparari ea omnia, quorum indiget ad sui conservationem et perfectionem. Quare [*Quodlib.* q. 12. n. 3.] rectissime ait Augustinus, 4. *super Gen.* cap. 14.: *Creatoris namque potentiae, et Omnipotentis, atque omnitenentis virtutis, causa subsistendi est omni creaturae, quae virtus ab eis, quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret*. Ille igitur est solus et immediatus provisor omnium, qui omnia sustinet et conservat; sicut enim immediate creat atque conservat, ita et *immediata* exhibet *media* in sua providentia praeparata.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, quemadmodum ex eo quod Deus est ipsum esse universalissimum iuxta ac singularissimum et a se, nequit aliquid extra ipsum existere, nisi ab illo et per illum, et quidem quoad omnem gradum suae entitatis et perfectionis; ita et oportere, ut omnibus omnino provideat, cum quoad rationem secundum quam sunt partes Universi, ad cuius pulchritudinem et perfectionem omnia conspirant, tum quoad ordinem, quo intimius ordinantur ad ipsum Primum in se. Inter sese autem, et ad Primum omnia sunt ordinata, quatenus existunt in suis individuis; ipsis igitur individuis Deus consulat ac provideat oportet, secundum quod convenit et decet, praeparando scilicet unicuique propria media; ut enim alia ratione conditus est homo, et alia equus, ex August. 83. *qq. q.* 46., ita aliis mediis consulendum homini, aliis equo; non [*12. Metaph.* q. 27. n. 2.] per artem ergo universalem ad species dumtaxat terminatam, ut quidam perperam dicere voluerunt, est omnium provisor, sed magis per artem ipsa individua omnia et singillatim respicientem; etsi haec diversitas individuorum et materialis videatur intenta gratia specierum, in quibus est diversitas formalis, praesertim in entibus corruptioni subiectis, ubi individuis inditus est appetitus propagandi se,



ut perpetuetur esse specificum, cum in seipsis sint corruptibilia; attamen ordo utramque diversitatem, specificam scilicet et materialem essentialiter includit, ut tactum quoque fuit *q. 14. art. 11.* — *Ad confirmationem* ex Hieronymo, optime respondet Magister *loc cit.*, dicens recte sanctum Doctorem negasse Deum quidpiam nosse alternatim per singula ac diversa temporum momenta, cum unico indivisibilique contuitu attingat omnia. Nec item perinde hominibus ac irrationabilibus providere, quia longe nobiliorem ac excellentiorem curam gerit de nobis, ac de brutis; unde et Apostolus, 1. ad Corinth. cap. 9. *Numquid, inquit, cura est Deo de bobus?* Quia tamen testatur Scriptura, Sapient. 6.: *Pusillum, et magnum ipse fecit, et aequaliter est illi cura de omnibus:* providentiam, et curam universaliter ac immediate de omnibus quae condidit, gerere, ut habeat unumquodque, quod sibi debetur, et convenit; at speciale tamen providentiam exercere in homines, quibus et praecepta tradidit, eisque recte vivendi legem praescipuit, et Angelos insuper ad custodiam delegavit.

AD SECUNDUM respondeo, *consequentiam* esse *negandam*; et ad *propositionem* dicendum, longe diversam esse rationem rectoris Reipublicae humanae, ac provisoris rerum universitatis. Nam [*Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 11.*] ille in quibusdam casibus non tenetur nec debet servare vel iudicare secundum leges iustas; quum nimirum tale iudicium verteretur in detrimentum iusti publici, quod est bene esse Reipublicae. Casu quo igitur maior subditorum pars esset plectenda poena mortis, quoniam id magnum detrimentum afferat civitati, iustum esset eam legem non servare, vel parcendo civibus, vel certe mitius puniendo; cum enim his civitas constet ac componatur, et ad conservationem eius latae sint leges, profecto iis iuste vigor de facto eripitur, quotiescumque fini a legislatore intento adversantur. At si pereat maior pars hominum damnandorum vel propter peccatum originale vel actualia, nihil inde detrimenti advenit bono publico rerum universitatis; nam illud non est quoddam unum conflatum ex pluribus, ut civitas; sed est bonum publicum universalissimum, communitate eminentis continentiae, ad quod proinde ordinantur et ordinari possunt quaecumque particularia contenta in illo, qualitercumque et quomodocumque se habeant, atque cum ipsis geratur. Sicut igitur ad illud bonum ordinatur salus aeterna iustorum, ita et perniciēs damnatorum; nam perinde manifestantur in utrisque perfectiones divinae; nam parcendo, misericordiam et bonitatem suam ostendit; puniendo autem iustitiam suam manifestat, et insimul bonitatem, quatenus ordinando culpam per poenas, melius agitur cum impiis, ac si peccata eorum sine-rentur impunita; tunc enim insuper et ea bonitate carerent quae est in iuxta correspondentia culpa ad poenam. — *Cum autem additur* alienum videri a providentia clementissimi Rectoris permittere maiorem hominum partem aberrare a praefixo fine beatitudinis, cum nullo negotio posset omnes salvare; *responsio*: [*Oxon. 1. d. 41. n. 14. — d. 46.*] summa bonitas et liberalitas optime intelligitur esse inaequalis respectu plurium. Nam infinite misericors potest velle dare bona supernaturalia his, et non aliis; quo ostendat se ex libertate summa et liberalitate id effecisse, et non ex debito, cui reddendum aliquid foret; nec in eo facto ulla evenit iniustitia, cum nihil debeat alicui; is ergo qui relinquitur, et non secundum propositum voluntatis suae eligitur, non potest conqueri de illata sibi iniuria aut iniustitia; imo cum non defuerint sibi media sufficientia ad

bene vivendum et salutem subinde consequendam, misericorditer et secum actum fuisse, et sua culpa iuste damnatum esse, ultro debet fateri.

AD TERTIUM respondeo, concedendo Augustini auctoritates; nam non vult proinde Deum immediate omnibus non providere, sed tantum uti interventu aliarum causarum, easque admittere in ministerium providentiae suae; quod verissimum esse mirabilis universitatis rerum coordinatio ostendit. Eas igitur causas, ut media opportuna et idonea fini ab se intento praeparavit, qua sane in dispositione et praeparatione, energia infinitae sapientiae suae et providentiae vis mirabiliter resplendet.

AD QUARTUM dicendum, quod Rector Reipublicae in humanis non cuncta immediate regat per seipsum oriri ac descendere ex finita et limitata virtute providentiae ipsius, in cuius proinde subsidium et commodum publicum pluribus opus habet ministris, qui negotiis expediendis praesint et Principis suppleant defectus. At haec longe abesse a Principe universitatis, certum est: itaque etsi ipse rebus humanis alios praeficiat, ac sinat causas pro cuiusque conditione agere proprios motus, ipse tamen omnia in aeternitate praevidit ac praeparavit, quemadmodum in tempore geruntur; et quaedam quidem se solo exhibet mediorum ad fines, quaedam vero interventu quoque secundarum causarum, prout suae providentiae, ipsisque causis ac eventibus convenire iudicavit.

## ARTICULUS IV.

UTRUM PROVIDENTIA REBUS PROVISIS NECESSITATEM IMPONAT.

*Doct. Oxon. et Report. 1. d. 40. et 46. — S. Thom. 1. p. q. 22. a. 4.  
(De hoc argumento actum supra, q. 19. art. 8.)*

VIDETUR providentia rebus provisus necessitatem imponere: nam [*Oxon. 1. d. 46. n. 1.*] Dei providentia exurgit ex dispositione decretorum voluntatis eius, a qua providentiae leges dependent: sed quicquid futurum, aut faciendum decreverit voluntas divina, id est necessario futurum; nulla enim vis est, quae obsistere valeat dispositionibus Omnipotentis; unde et scriptum est: *Voluntati eius quis resistet?* ad Rom. 9.; ergo Dei providentia rebus volitis necessitatem imponit.

2. PRAETEREA. Ex dictis *art. 1.* Providentiae divinae ratio est statuenda in praeparatione et exhibitione mediorum, quibus unumquodque suam assequi potest perfectionem; nam eo facto egregie provisum intelligimus iis quae sub regimine Dei providentiae clauduntur. Sed tam praeparatio quam exhibitio mediorum spectant ad decretum praevertens libertatem omnem creatam; ergo [*Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 2. — 4. d. 49. q. 6.*] quandoquidem per Dei decretum antecedens adimatur voluntati creatae indifferentia ad utrumlibet, quia nec efficere potuit quin tale positum sit, est sibi imposita necessitas volendi quicquid in Dei stabili providentia decretum et dispositum fuit.

3. PRAETEREA. [*Report. 1. d. 17. q. 2. n. 8.*] Deus centrum quoddam est, cuius circumferentia nusquam est: in id centrum autem dirigitur voluntas, quae per charitatem seu iuxta inclinationem eius operatur, tamquam per pondus quoddam, suapte natura tendens in suum centrum; igitur quotiescumque creata voluntas in Deum per charitatem tendit, necessario, pro natura scilicet ponderis trahentis, tendit. Atqui gratia per Dei provi-

dentiam praeparatur et confertur iis quos diligit; igitur divina providentia voluntati creatae Deum ex charitate diligenti necessitatem imponit.

CONTRA. [*Quodlib.* q. 21. n. 15. — *Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 5.] *Deus res, quas condidit, sic administrat, ut eas agere proprios motus sinat*, secundum August., 7. *De Civit.* c. 30. Proprius autem motus causae liberae est, ut iuxta libertatem, in qua condita est, operetur; ergo is operandi modus per providentiam divinam non laeditur, nec minuitur: secundum quod et scriptum est, *Ecclesiast.* 15., *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui. Adiecit mandata et praecepta sua, si volueris mandata servare, conservabunt te.*

RESPONDEO dicendum, per divinam providentiam non imponi necessitatem causis liberis provis; sed necessario agentibus imponi necessitatem ita operandi, sic ut nequeant aliter operari, seu causare, ac ipsis fuerit praescriptum. *Probatio:* [*Oxon.* 1. d. 46.] divina providentia eo tendit, ut praeparet, aptet et exhibeat causis secundis opportuna media et propriam naturalem conservandi et assequendi ultimam earumdem perfectionem: sed si causis liberis vim inferret, iam ab hac ratione excideret, nedum enim non consuluisse ipsis intelligeretur, sed magis datam perfectionem ademisse; ergo tantum abest ut divina providentia necessitatem rebus provis imponat, cum si eam omnibus causis imponeret, iam providentia non esset. Nam ad naturalem perfectionem libere agentium attinet, posse ea effectus suos producere pro libito, nempe agere et non agere; si ergo omnino agere, ac in effectum exire cogerentur, profecto naturalis earum causarum perfectio et ratio causandi saltem imminuta esset: id autem alienum est a divina providentia ulteriorem perfectionem provisorum intendente; igitur liberis causis nulla imponitur necessitas a divina providentia. — Quod [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 19. et 20.] vero causis necessariis imposita sit necessitas, adeo ut nequeant aliter agere ac ipsis praescriptum sit per divinam providentiam, est evidens in omnibus aliis causis citra voluntatem: iis enim determinatus est modus agendi, ut contra vel praeter ipsum agere non liceat. Etsi vero, quoniam in omnibus a prima omnium causa pendent et in essendo et operando, nullo negotio ab propriis operationibus impediri queant, ut evenit in miraculis, quae a Dei potentia praeter vel contra ordinem causarum naturaliter agentium fiunt. — *Deinde*, [12. *Metaph.* q. 27. n. 3. — *Oxon.* 4. d. 46. q. 4. n. 10.] primum Principium disposuit in aeternitate per suam providentiam condere rerum universitatem, prout et praestitit in tempore, perfectam; non ob aliquam sui utilitatem, sed intuitu bonitatis suae infinitae et ad ostensionem suarum perfectionum; ideo et entia voluit esse inaequalia, ut quod repraesentare non poterat unus effectus, unumque entium genus, fieret ipsa rerum universitate; sed nisi causae liberae effectuum libere productivae non haberent locum in entium coordinatione, per Dei providentiam haud prospectum esset universi perfectioni; nec infinita libertas primi Principii manifestaretur, ut oportet; ergo divina providentia nedum non adimit libertatem, aut imponit necessitatem causis liberis, sed etiam ad ipsam spectat et eas producere ad universi conflandam perfectionem, atque eas in sua libertate conservare ad ostensionem infinitae libertatis sapientissimi Provisoris. *Minor declaratur;* nam si deessent universo causae libere agentes, potiores ac praestantiores causae sibi deessent: et si in actu primo dumtaxat tali libertate pollerent, sic ut in exercitio minime se

vertere possent pro libito ad utramque partem, quoad hoc non praestarent nec praecellerent appetitui sensitivo, sed magis ducerentur a divina providentia, ut ille ducitur ab obiectis; ergo ex hac creata perfectione non possemus inferre summam libertatem in primo Principio, nec in participata libertate prima, a qua est, eluceret. Nedum igitur non destruitur creata libertas a divina providentia, verum etiam eius potissimum interest et eam condere et salvam conservare, ad fines ab ipsa intentos in condenda rerum universitate. — *Postremo*, si a Dei providentia provisus absolute necessitas imponeretur; igitur id aut necessario, aut certe ex eius electione proveniret. Si *necessario*, [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 20.] igitur nullum malum esset in entibus; nam providentia divina non intendit malitiam, imo eo tota illius energia et praeparatio collimat, ut omnia mala ab operibus eius depellantur; illa igitur necessitate rebus omnibus imponente, non superesset locus ulli malitiei in entibus, quia tunc media ab illa provisus exhibita, necessario proprium assequerentur finem: is autem finis est bonitas et perfectio et felicitas; ergo cum multa malitia sit inter homines, a causa, quae ipsis consulit, prospicit ac providet, non imponitur necessitas agendi et operandi iuxta illius dispensationem, sed libere et voluntarie unam aut alteram partem licet ipsis amplecti. Si vero *ex electione* et voluntarie ipsis ab providentia sit iniuncta necessitas sic vel sic operandi; quae ergo utilitas fuit leges et mandata causis liberis proponendi? Nam nulla lege sancita, nec aliquo indicto praecepto, adhuc homines a providentia inducerentur quo illi luberet; nec in manu illorum esset legi statutae se conformare aut difformiter ad illam agere; fieri ergo non potest, ut stante providentia, res provisae omnes necessitate agantur; imo non alio tendunt idoneae, aptaeque praeparationes mediorum, quam ut ostendant providentis causae intentionem primariam esse, ac per se cupere causas liberas illis coagere ad finis assequutionem, ac nullam ab illa necessitatem proinde impositam esse. Huc faciunt dicta *supra*, *quaest.* 19. *art.* 3. *et* 8. *et quae subinde illis locis citantur.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 1. d. 45. n. 2. — 3. d. 17.] respondeo ad *minorem*, quicquid Deus decrevit futurum, aut faciendum *voluntate beneplaciti* seu consequenti et efficaci, utique repraesentandum esse pro eo tempore, quo statutum fuit; non vero quicquid sibi placitum esse ut fiat ostendit voluntate *signi* dumtaxat. Itaque quaecumque per divinam providentiam sunt praeparata ac decreta media exhibenda in tempore causis secundis *voluntate efficaci*, illa infallibiliter exhibentur ipsis in tempore; at ut causis non liberis praebentur, ut plurimum suum sortirentur effectum, seu finem, ad quem sunt et praeparata et exhibita. Dixi *ut plurimum*, quia impediri queunt a causis potentioribus, secundum naturam agentibus, et multo magis ab eadem causa prima, ut in eventibus miraculosis. Imo ne in potestate quidem causarum liberarum est, media sic a Deo volita non recipere. Verum quia dantur et exhibentur, gratia assequendi eum finem, propter quem et latae sunt leges rectissimae, statuta mandata, et caetera adiutoria supernaturalia donata, atque is finis sit a Deo intentus *voluntate antecedenti* et *signi*, non oportet ut ad ea media divinae providentiae consequatur infallibiliter effectus, sed tunc solummodo, quum et ipsa prima causa una cum voluntate creata decrevit bonum usum eorum mediorum; tunc enim voluntati illius efficaci, cui nemo resistere potest, correspondet infallibiliter effectus; non tamen necessario,



nisi extrinseca necessitate et consequentiae, *ut q. 19. art. 6. et 8.* extitit declaratum; nam non est hic praesuppositio decreti antecedentis ordine causalitatis: quemadmodum in effectuum productione, non prius ordine causalitatis influit prima causa, quia tunc nihil inveniret causandum in signo posteriori causa secunda: sed utraque causa, ut concomitanter attingit effectum in tempore, ita et una concomitanter in aeternitate decretum posuit, et unam partem contradictionis decrevit. Si autem intelligeretur decretum antecedens ex parte providentiae divinae, rebus provisisset necessitas imposita assequendi finem intentum in exhibitione mediorum, sicuti et respectu receptionis passivae eorundem mediorum non est in secunda causa libertas, eo quod antecederet ad suum decretum fuerint illa praeparata, prout et tempore exhibentur.

AD SECUNDUM concedo divinam providentiam, ut est praeparatio et exhibitio mediorum a seipsa praecise pendentium, spectare ad decretum antecedens; ac proinde non esse in manu causarum secundarum, quantumvis libere agentium, illam ullo modo impedire aut immutare, nam Deus efficaci voluntate ea media in aeternitate praeparavit, ut in tempore cum effectu exhibet. Cum tamen interdum eadem media pendeant a libera positione quorundam effectuum causae secundae, consequenter involvant quoque decretum concomitans voluntatis divinae, quo decreto una cum causa secunda statuit Deus ponenda esse in effectu, tamquam media ulterioris finis, seu respectu ipsiusmet causae, ut decretum de concurrendo ad materiale peccati, seu respectu alterius, ut libera electio alicuius in Principem ad bonum Reipublicae. Quoad priorem ergo collationem mediorum, etsi non sit in causa creata libertas, est tamen ipsi libertas operandi et non operandi iuxta mediorum inclinationem; id enim spectat ad voluntatem *signi* primae causae; nulla proindeque ex ipsis est ei imposita necessitas, neque quidquam libertatis sibi adimitur. Cum vero praeterea involvit decretum concomitans, etiam cum tali decreto optime cohaeret creata libertas, ut stat cum Dei concursu in tempore exhibitio.

AD TERTIUM respondeo: [*Oxon. 1. d. 17.*] si creata voluntas necessario duceretur a sibi infusa charitate, profecto, semel illa informata, non amplius posset peccare, quia semper operari compelleretur iuxta habitus inclinationem; id autem est evidenter falsum. Etsi igitur quoties voluntas habituata meritorie agit, operetur secundum illius habitus inclinationem, quae est quoddam pondus animae tendentis in summum bonum, tamen in potestate voluntatis est agere etiam contra talem inclinationem, ut facit cum primo peccat et gratiam abiicit. Est enim voluntas gratia informata eminentior causa respectu actus, quia illimitatior est, ipsoque habitu utitur, et non e converso; per haec igitur media divinae providentiae nulla imponitur rebus provisisset necessitas.

## ARTICULUS INCIDENTS.

### AN ASSEQUUTIO FINIS IN RATIONE FORMALI DIVINAE PROVIDENTIAE INCLUDANTUR.

*Doctor locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 22. a. 4.*

VIDETUR assequutio finis in divinae providentiae formali ratione includi. Etsi praeter vel contra intentionem causae particularis complura evenire possint, ut proinde ipsis his effectus accidant fortuito; attamen

praeter intentionem causae universalis, nihil omnino fieri potest in entibus; ut etiam dictum fuit in *superioribus*, et praesertim *art. 2.* respondendo *ad primum*; nullus est igitur omnino effectus, qui ordinem causae universalis effugiat; ergo a tali causa est omnis effectus provisus; igitur divinae providentiae ratio essentialiter includit finis assequutionem; alioquin haud foret ab ea omnis effectus intentus et provisus; quia aliqui illi essent fortuiti, ut causae particulari.

2. PRAETEREA. Effectuum aliqui sunt contingenter producti, aliqui vero necessario eveniunt, atque efficiuntur a propriis causis: sed divinae providentiae fuit praeparasse effectibus contingentibus causas liberas, et necessariis necessarias; ergo ordo divinae providentiae complectitur omnes prorsus effectus cunctarum causarum; igitur haec causarum praeparatio haud intelligitur completa et perfecta, nisi una involvat omnes omnino causarum effectus.

3. PRAETEREA. Ratio ordinis rerum in finem, providentia divina recte appellatur a Boëtio, 4. *De Consol. prosa 6*: sed haec ratio constat ipsa ordinatione rerum, et consequutione finium, ad quos respective assequendos providentia ordinat dirigitque media; ergo Dei providentiae perfecta ratio non habetur sine finis consequutione. *Probatio minoris* dupliciter: *Primo* quia impossibile est divinam providentiam impediri, quin finem provisum consequatur, per defectum alicuius agentis, vel patientis; cum ea omnis virtus sit per divinam providentiam causata. Neque fieri potest, ut impediatur illius exequutio per providentis mutationem, cum ipse sit omnino immutabilis; igitur divina providentia involvit necessario finis assequutionem. *Secundo* probatur eadem *minor*: Divina providentia ad voluntatem consequentem spectat, et ad omnia quomodolibet entia se extendit, ut causa per se: quaecumque autem Deus *voluntate consequenti* decreverit, infallibiliter eveniunt; igitur providentia non tantum ipsum ordinem respicit, sed etiam ipsius ordinationis eventum, nempe finis consequutionem.

CONTRA. [*Quodlib. q. 21. n. 15.*] Ex August. 7. *De Civit. cap. 30.*, *Deus res, quas condidit, sic administrat, ut eas agere proprios motus sinat*; volente ergo causa libera quidpiam agere contra providentiae particularis ordinem, sinitur a Deo agere talem motum. Sed eo in facto divina providentia non involvit nec consequitur finem, gratia cuius praestitit media, scilicet auxilia supernaturalia; ergo in conceptu essentiali providentiae divinae non cadit assequutio finis.

RESPONDEO dicendum, Dei providentiam non necessario praeserferre finis consequutionem. *Declaratio*: ex dictis *art. praec.*, divina providentia non imponit necessitatem rebus a se provisis; imo ita libere agere causas liberas, sentiendum est, perinde ac si per impossibile curae et regimini supremi Rectoris non subessent. Cum [*Oxon. 1. d. 46. n. 3.*] enim reliquerit hominem in manu consilii sui, iniunctis a Dei providentissima dispensatione mandatis potest obtemperare, seque legibus divinis conformando, mereri; et non parere iussionibus divinis, et subinde, mandata transgrediendo, peccare; sed si haec praeparatio et exhibitio mediorum, qualia sunt naturalia, leges rectae, iussiones, interdicta, et caetera supernaturalia auxilia, ita connectuntur cum fine intento ab eo, qui ea omnia et exhibuit et praestitit, non contingeret ea plerumque irrita fieri per liberum et contrarium nisum hominis, cui sunt leges propositae et adiu-

toria impensa; ergo haec ratio praeparationis et exhibitionis mediorum non includit necessario finis consequutionem. — *Deinde*, Rector Republicae in humanis tunc dicitur exactam curam impendisse iis qui suo regimini subduntur, cum ipsis proposuit leges rectas, apprime conservandae atque augendae civitatis felicitati idoneas, propositis insuper praemiis rependendis, qui virtuti et paci publicae studuerint, ac comminatis suppliciis infligendis, qui contra leges committere veriti non fuerint. Sed ita se gerit Deus in moderandis causis liberis, quibus proponit et iniungit vitae mandata, interdicique legum suarum violationem, interminatis suppliciis atque poenis; ergo quemadmodum in exacta providentia principis terreni non cadit assequutio finis, sed tantum opportuna praeparatio mediorum ad finem, ita nec in divina, cuius potior cura est relinquere universo intactas eas perfectiones, quibus integritas illius et bonitas constat, quam principi terreno, cui curae tanti non stat adigere aliquem ad praesentandum eos effectus, ad quos ipsa media praeparavit. — *Rursus*, Dei providentia, qua curam gerit rerum humanarum, satagentis dirigere omnes ad finem, ad quem conditi sumus, spectat ad *voluntatem beneplaciti*, quatenus praecise involvit antecedens Dei efficax decretum de exhibendis mediis opportunis, seu etiam decretum concomitans, cum utitur causis secundis, vel effectibus earum, loco mediorum; non autem est involvens *beneplaciti voluntatem*, quantum attinet ad suadenda vel dissuadenda opera recta aut obliqua; imo id attinet tantum ad *signi voluntatem*, quibus signis ostendit quid mandet vel vetet aut certe consulat; atqui haec *signi voluntas* non semper adimpletur, ut declaratum fuit *quaest. 19. art. 6 et 11.*; ergo in ratione divinae providentiae, etsi alias infallibilis, non clauditur aut involvitur finis, cuius gratia et praeparantur et impenduntur media. — *Denique* [*Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 4.*] Deus omnia propter seipsum condidit, tamquam bonum universalissimum eminentis continentiae: sed ad tale bonum perinde sunt ordinabilia, et porro ordinantur, tam assequutio finis particularis conditarum rerum, quam opposita illorum; quia nihil eorum est simpliciter necessarium illi; ergo stante omni divina perfectione, stat quod creaturae liberae aberrant a fine ipsis praefixo et intento a Conditore, et interim perinde ad illud bonum universale ordinantur. Etsi [*12. Metaph. q. 27. n. 2. et 3.*] igitur per divinam providentiam creaturae non assequantur finem particularem ipsarum, adhuc tamen ordinantur ad finem universaliorem, qui est ostensio perfectionum divinarum, ad quas spectat nihil inordinatum relinquere in entibus, sicut nihil omnino evenit praeter leges a providentia praefixas; adeo ut quoties per liberum arbitrium maluerit quis ab uno ordine providentiae declinare, incidat in alium ordinem, sive legem ab eadem providentia praefixam, in qua, et per quam pariter ostenduntur, et elucet perfectiones divinae; quemadmodum [*Oxon. 1. d. 44. per tot.*] enim per assequutionem finis particularis ostenditur Dei misericordia, ita et eius iustitia manifestatur per iudicium, quod exercetur iuxta leges universales providentiae in punitione malorum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, aliud esse nihil fieri in entibus, quod non *subdatur legibus* divinae providentiae *universalissimis*; aliud esse providentiam *involvere assequutionem finis*, ad quem causis liberis media subministrat. Primum enim verissimum est; unde et *art. 2.* diximus, [*Oxon. 1. d. 46. n. 2. et 3.*] omnia ita subiici divinae providentiae,

ut nihil fortuitum, et casuale evenire queat respectu summi provisoris: omnis enim effectus causarum secundarum est ab illo provisos, et intentus; sed non quicumque eadem intentione; nam ea censenda est primaria intentio providentissimi Rectoris, propter quam edicit suas leges, mandantes, et prohibentes haec, vel illa fieri debere, ut bene sit Reipublicae, et omnibus spectantibus ad illam. Secundaria vero mens et intentio est, ut transgredientes leges ordinentur per iustam poenam in legibus praefixam. Deus itaque dans naturalia recta, et leges iustissimas, insuper et adiutoria illis custodiendis sufficientia, ostendit, atque manifeste significat, velle se *omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*: at quia eius pariter providentiae est causis liberis nullam inferre violentiam, ex suppositione quod hae malint suas leges violare, decuit decrevisse has transgressiones reducere ad debitum ordinem per iustas poenas; omnia [*Oxon. 2. d. 37. q. 2. per tot.*] ergo illi sunt provisa et perspecta in aeternitate, et *voluntate beneplaciti* volita, etsi non pari intentione; quia *salutem aeternam*, qui est finis particularis causae liberae, voluit primaria intentione, sed *voluntate antecedenti*, et signi; *poenam* vero voluit ex suppositioni culpae, et *secundaria intentione*, qua tamen ostenderetur summa eius perfectio, et providentia, ordine inenarrabili cuncta complectens. Si sermo igitur fiat de *fine universalissimo*, ad quem omnia ordinantur, utique providentia semper involvit finis assequutionem; sed ad hunc assequendum Deus tantum abest ut media praeparet aut exhibeat, cum ne in eum ordinem incidamus moneat, dehortetur, ac deterreat. At si loquamur de *speciali ratione providentiae divinae*, qua hominum felicitati prospicit, propter quos omnia visibilia condidit, ipsa non includit assequutionem finis, quam ipse intendit in largitione mediorum.

AD SECUNDUM concedo, divinam providentiam omnibus omnino effectibus causas proprias praeparasse, ut sicuti effectus necessarii esse nequeunt a causis liberis, ita nec ex liberis necessarii; et pariter concedendum, omnes eiusmodi cunctarum effectus causarum ordine divinae providentiae contineri et complecti, ne in regno providentiae ullus sit locus temeritatis; sed tamen non omnes perinde esse provisos et intentos, eadem scilicet provisoris intentione, sentiendum est. Si enim ita prospexisset effectibus causae liberae, ut iis qui a necessariis causis producuntur, profecto non fuissent illae relictae in manu consilii sui, nec agere sinerentur pro conditione earum. Voluit [*Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 11.*] igitur per se has recte agere, ad praescriptum nimirum legum latarum, et sicuti *antecedenter* dedit ipsis opera recta, ex quo effecit voluntatem liberam, ita et *consequenter* dedisset, ni voluntas impedimento fuisset: ex quo ergo impedire potuit, ne per media acquireretur finis intentus ab eo qui media exhibuit, ita nec per hanc providentiam necessario finis obtinetur, quamvis ex parte sui, quantum fieri potuit, exacta sit. — Et cum *dicitur*; ergo non est completa et adaequata providentia, si excidit a finis intenti assequutione; *responsio*: est omnimoda et adaequata providentia, quae exerceri possit cum causis liberis; dato quod permittantur agere proprios motus; nec enim aliquid ipsis ad salutis consequutionem deest, si uti recte vellent mediis misericorditer ipsis impensis.

AD TERTIUM, neganda est *minor*. Et cum primo *probat*; quia divina providentia est inimpedibilis, et immutabilis; *responsio*: [*Oxon. 1. d. 36.*] a nulla causa agente vel patiente impediri potest, quin media



praeparata, et voluntate beneplaciti volita, dentur omnibus, quibus exhibentur: sed ex quo haec eadem providentia praeparavit effectibus libere producendis causas liberas, fieri potest ut illis mediis ad finem per se intentum non utantur; quo facto, quidem finis non cadit in providentiae primaria intentione; etsi deinde alterius providentiae legibus statutis de secundaria intentione subiiciantur quotquot a fine particulari, ipsis a providore optato, cadunt per propriam pravitatem: ex quo leges a providentia latae sunt immutabiles, et necessariae, necessitate non absoluta, sed conditionata, ex suppositione, scilicet, quod ita statutae sint, ut simpliciter sanciri non potuerint. — *Secunda minoris probatio* explosa est ex dictis *in solutione, et in art. ant.*

## QUAESTIO VIGESIMATERTIA.

### DE PRAEDESTINATIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinae Providentiae, agendum est de Praedestinatione, et de Libro vitae.

*Et circa praedestinationem quaeruntur octo.*

1. Utrum Deo conveniat praedestinatio. - 2. Quid sit praedestinatio: et utrum ponat aliquid in praedestinato. - 3. Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum. - 4. De comparatione praedestinationis ad electionem, utrum scilicet praedestinati eligantur. - 5. Utrum merita sint causa, vel ratio praedestinationis, vel reprobationis, aut electionis. - 6. De certitudine praedestinationis, utrum scilicet praedestinati infallibiliter salventur. - 7. Utrum numerus praedestinatorum sit certus. - 8. Utrum praedestinatio possit iuvare precibus Sanctorum.

## ARTICULUS I.

### UTRUM HOMINES PRAEDESTINENTUR A DEO.

*Doct. Oxon. 1. d. 40. et 41. — Quodlib. q. 21. — 4. d. 49. q. 2.  
S. Thom. 1. p. q. 23. a. 1.*

VIDETUR homines a Deo haud praedestinari. Nam ex dictis *q. praec. art. 1. et 2.*, regimini et curae divinae Providentiae omnia subduntur, ex eo quod ad propriam perfectionem, quae sita est in cuiusque finis assequutione, ordinentur exhibitione mediorum idoneorum. Sed [*Oxon. Prologi, q. 1. n. 3. et seqq.*] hoc facto existimandum est, sufficienter prospectum esse humano generi, ut satis ea cura caeteris omnibus provisum fuit; alioquin deterius conditionis foret homo, ac sint alia, quibus rerum universitas componitur; ergo non aliam curam gerit hominum Deus, quam universalis provisoris, qua tamen exactissime singulis specierum omnium individuis consulit, providet, peculiaremque curam impendit; igitur homines non praedestinantur, prout eo nomine significatur alia ordinatio seu cura et regimen speciale, ultra universalis Rectoris providentiam.

2. PRAETEREA. Si homines praedestinarentur a Deo; igitur aut propter merita et demerita ipsorum, aut id descenderet ex libera electione

divinae voluntatis. *Si primum*; ergo [*Oxon.* 1. d. 40. n. 1.] cum merita sint ex bono usu humanae voluntatis, ab eadem esset cuiusque praedestinatio, et non a Deo. *Si secundum*; [ib. d. 41. n. 1.] igitur quoniam a Deo haud omnes praedestinari dicuntur, ipse esset acceptator personarum, cuius oppositum testatur Apostolus, *Ad Rom.* 2 ; non igitur homines praedestinantur a Deo.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. — 3. d. 19.] Hominum praedestinatio si foret admittenda, praesupponeret Mediatoris excellentissimi merita, tamquam capitis, unde in corporis membra descenderent omnia supernaturalia dona. Sed Mediatoris merita satis fuissent omnibus prorsus hominibus praedestinandis; ergo cum non omnes praedestinati dicantur, nec aliquis videtur esse praedestinatus; praesertim cum id apprimè congruat summae liberalitati divinae, quae est infinite communicabilis, ac proinde aequaliter omnes praedestinati fuissent.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 7. q. 3.] Hominum predestinatio aut facta foret ante praevisionem peccati, aut post praevisum peccatum. Si priusquam Dei scientia terminaretur ad peccatum futurum; ergo non videtur congruere huic divinae voluntatis proposito, sive electioni, permittere praedestinos ad gloriam infici peccatis. Si post praevisionem peccati; igitur nisi peccatum extitisset haud consequuti fuissent homines adeo ingens bonum, uti est sempiterna felicitas; laetarentur ergo praedestinati de lapsu aliorum, atque ita non displiceret ipsis, ut decet sanctos, offensa Maiestatis Divinae.

CONTRA. [*Magist.* 1. d. 40. cap. *Cumque.*] *Cuius vult miseretur Deus, et quem vult, indurat.* *Ad Rom.* 9., misericordiam appellans praedestinationem; obdurationem vero, gratiae privationem. Sed non est intelligendum, Deum quemquam indurare, quasi ad peccandum impellat, sed ob hoc indurare dicitur, quia eorum non miseretur. Eorum autem non miseretur, quibus gratiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima iudicat, ait August. ad Simplicianum *lib.* 1. Est igitur Deus praedestinans homines, quorum miseretur.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. dd. 40 et 41.] homines revera a Deo praedestinari, idest eligi, atque ordinari ad gloriam et ad gratiam, ut medium assequendi illam. *Declaratio* (1): Natura rationalis naturaliter inclinatur ad illud possidendum, eo modo quo possibile est possideri, in quo sita est ipsius summa et ultimata perfectio, adeo ut optima haec ac completa perfectio a nullo alio queat sibi inesse, ac proinde cum ab illius perfectione exciderit, sit necessario sub maxima imperfectione: idque nedum est verum in appetitu naturae rationalis, sed etiam in habentibus quemcumque appetitum, sive animale sive etiam naturalem, non habetur ultimata perfectio, nisi habito eo, quod tali appetitu propter se appetitur. Natura [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 22.] autem rationalis, ut et intellectualis, nata est ultimate et maxime perfici in eo solo, quod sibi est propter se volendum; ergo cum tale volendum aliud esse non possit, quam supremum et infinitum appetibile; hoc enim solum est simpliciter propter se volendum, caetera vero omnia propter aliud et propter ultimum finem, qui est ipsum summum appetibile; igitur naturae rationali solummodo complete bene est, cum perve-

(1) Haec declaratio supponit veritatem nobis manifestatam in Scripturis, ut 8. *ad Rom.*, ad Ephes. c. 1., ad Corinth. 1. c. 2., Matthaei. 25, et *alibi* frequenter.

nerit ac assequuta fuerit supremum id appetibile, eo modo quo id fieri potest, et [*Theorem.* 23. concl. 9. n. 2.] secundum quod inferiora perficiuntur in superioribus, non quasi evadant transeantque realiter in illa, aut ipsis imperfectioribus superiora formaliter inhaereant; sed attingendo illa per operationem propriam, atque ita possidendo, atque habendo, eo modo quo id fieri potest. Nec mirum aliquid perfici in extrinseco sibi, quia attingendo extrinsecum, et maxime perfectius se, acquirit ulteriorem perfectionem, quam posset habere in se et ad se. Ultimata igitur et summa perfectio naturae rationalis sita est in possessione illius, quod est propter se volendum. Atqui fieri nequit, ut natura rationalis, aut quaevis alia creata propriis viribus attingat id appetibile summum propter se volendum, ad quod maxime inclinatur et in quo sita est adaequata ipsius perfectio et felicitas. Siquidem [*Quodlib.* q. 14. — *Oxon. Prologi* q. 1. n. 6. seqq.], etsi id obiectum sit ad quod natura intellectualis maxime inclinatur, tamen excedit omnes vires creatas; nam si vult, videtur quidem et attingitur ab intellectu finito: si non vult autem, non videtur neque possidetur per operationem tendentium in ipsum; opus est ergo ad huius felicitatis consequutionem externo adiutorio, per quod adiuvetur ac dirigatur ad finem, in quo est ipsius ultimata perfectio et felicitas. Haec autem ordinatio ad finis consequutionem et praeparatio ac largitio eorum, quibus natura intellectualis et rationalis adiuvetur ne aberret a fine, *praedestinatio* est; homines igitur revera praedestinantur a Deo, per quam praedestinationem et ordinationem, propriam atque ultimatam adipiscuntur perfectionem; etsi enim quamplures ab eo fine excidant, omnes tamen eo frustrari non decuit; quia [*Oxon.* 4. d. 49. q. 10. n. 11.] tunc appetitus ad summi appetibilis possessionem frustra datus esset creaturae rationali, si illo careret fine perfectivo secundum totam speciem suam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum entibus in ordine naturali satis atque exacte consultum esse per curam generalem Rectoris rerum omnium; nam quoniam finis eorum naturalis non excedit propriam virium facultatem, cum generali Dei concursu potest unumquodque naturalem perfectionem acquirere, sitam in eius finis assequutione; at naturae rationali ulteriorem finem praefixit Deus, nedum proprias excedentem vires, sed etiam totius naturae creatae; ac proinde providentia illa generali qua omnibus consulit, nequit perducere ad illius possessionem; quia etiam ut intelligitur providere causis liberis, leges rectas proponendo et [*Oxon.* 1. d. 46.] caetera adiutoria supernaturalia subministrando, quae sequuntur ad eam voluntatem, qua vult omnes salvos fieri, non habetur efficax ordinatio ad gloriam et ad alia in ordine ad illam; nam haec voluntatis secundum propositum eligentis sunt; illa vero ad *signi* voluntatem spectant; siquidem significat quidem Deus se optare, ac velle quantum est ex parte sui leges propositas servari, mandata adimpleri, ac vetita denique omitti; sed tamen non vult aliter se gerere, eligentibus vim ullam inferre, imo subinde relinquit hominem in manu consilii sui, sic ut facere valeat quicquid sibi libuerit. Alia ergo electio et ordinatio requiritur, ut aliquis sit ad gloriam praedeterminatus, adeo ut ab ea excidere non possit, stante ea praedestinatione. — Cum itaque *subditur*, ex eo videri hominem esse deterioris conditionis, ac sint caetera, quae ex seipsis propriam adipisci possunt perfectionem; *responsio*: imo oppositum debet inferri; nam rationalis et intellectualis natura, propter earum perfectionem, qua prae-

stant caeteris habentibus appetitum, ordinantur ad finem excellentissimum, earum conatum omnem et vires in infinitum excedentem. Hinc quicumque alius appetitus appetit extrinsecum propter naturam, cuius est appetitus, ideo non coniungit alicui simpliciter appetibili, quam sit esse naturae, cuius est. At voluntas amat aliquid nobilius se, et plusquam naturam illius, cuius est, et ideo coniungit appetibili, et in se et sibi, quam sit natura, cuius est.

AD SECUNDUM dicendum: sentientes homines praedestinari a Deo propter bona merita praevisa, docent et recte non esse attribuendam praedestinationem ipsis praedestinatis, sed Deo praedestinati, quippe qui det et gratiam sine meritis, ex qua et per quam sunt quaecumque bona opera et merita. Sed tamen quia gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, sunt ordinata ad gloriam, ut ad finem, et ordinate volens prius vult finem quam ea quae ad illum ordinantur, non videtur volita gloria praedestinatis propter alicuius medii praevisionem. — Et cum contra *arguitur*; quia tunc Deus videretur acceptator personarum, quosdam dumtaxat et non omnes praedestinando; *responsio*: quoniam electio ad gloriam nulli creaturarum est debita, sed tantum ex summa Dei liberalitate eligentis, nemini occurrere potest iusta causa quaerelae, cur non sit praedestinatus. Stat ergo cum maxima Dei liberalitate aliquos et non omnes ad gloriam esse praelectos; vel non omnibus aequalia bona fuisse volita; nam ut est liberalis, ita liberrime bona quae vult elargitur; si autem omnes perinde de illis participarent, videretur non secundum rationem infinitae libertatis se gerere circa omnia alia a seipso. Neque ulla est tali in facto acceptio personarum; quia creaturae non amantur a divina voluntate quia bonae, sed e converso, nempe ideo bonae quia amantur, atque ita de bonitate participant; nequit igitur respectu Dei esse acceptatio personarum, quia nulla est in creaturis bonitas, quae sit sibi ratio ut ametur a Deo. (1).

AD TERTIUM, [Oxon. 3. d. 7. q. 3. — d. 19. et d. 32. — 2. d. 37. q. 2.] sentiendum est Christum esse caput et principem omnium praedestinatorum, ac proinde gratia illius omnes volitos fuisse, ut essent ministri, servi et subditi illius, et etiam membra corporis mystici, cuius Christus est caput. Quemadmodum ergo quorumcumque praeparatio et exhibitio mediatorum, quibus liberantur quotquot liberantur, de meritis illius descendit, ita et volitio finis, ad quem illa ordinantur media, esse videtur intuitu volitionis eius, propter quem voliti sunt iidem electi; is autem finis est gloria praedestinatorum. Et quamvis merita praevisa passionis Christi esse nequiverint ratio praedestinationis aliorum; quippe qui ante passionem praevisam erant ad gloriam praeordinati; nihilominus alia et potiora Christo erant merita per actus dilectionis obiecti infiniti; et secundum quae, Adamo non peccante, advenisset hominum non Redemptor, sed glorificator, et fons omnis gratiae et supernaturalium donorum, quae ipsis collata fuissent. — Sed *arguebatur*: horum intuitu meritorum poterant iuste eligi a Deo

(1) Haec doctrina de electione aliquorum, et non omnium, ad gloriam procedit pro praesenti providentia. Nam in alio systemate divinae dispensationis, secundum quod per se, et primo innocentiae status voluit, omnes electi erant; quia nullus reproborum erat futurus; sed is status, quia volitus dependenter a voluntate creata, non stetit, ideo et permissa est voluntas inordinationi subiecta agere, ut sibi libitum fuit. Hinc nati et reprobi, idest, qui non erant bene usuri mediis ad salutem collatis; at electi iidem sunt in utraque providentia; etsi tamen reprobi voliti sint secundaria intentione, et quia non stetit innocentiae status, tamen iussi sunt inservire electis; et gratia illorum permittuntur eos exercere, et etiam ad tempus praevalere in bonum ipsorum electorum.



omnes homines, sicuti per eadem gratiam promeritam largitus fuisset. *Respondeo*: [ib. 2. d. 20. q. 2. per tot.] si Adam non peccavisset, soli electi essent nati, atque electi fuissent intuitu meritorum Christi. At quia iustitia originalis non stetit, alii insuper nascuntur, quibus et Christi merita glorificandis utique satis essent, si ipsi elargitis mediis recte uti vellent: tamen impedire non possunt consilium Dei de danda gloria iam praedestinatīs, etsi plerique ex his nascentur ex non electis secundum praesentis providentiae ordinem; illi autem extitissent etiam in alterius providentiae systemate, in quo scilicet innocentiam Adam non perdidisset; et soli quidem erant futuri; quia quodcumque grave peccatum innocentiae statum evertisset. Breviter: in utraque providentia idem electi nati essent; in casu quo innocentia stetisset, nullus reproborum in lucem editus fuisset, his electis gratiam et reliqua media ad salutem, quia Christus promeruit et gloriam pariter videtur promeruisse, stante primitate suae electionis, ex qua est omnium princeps et caput, et extiterit causa talis electionis primaria intentione, iuxta quam et fuit volitus innocentiae status; pariter et post praevisum peccatum promeruit gratiam medicinale, qua sanarentur vulnera inflicta animae ex peccatis, firmo stante eodem electionis divinae proposito, quod sicuti advenit praedestinationi electorum, ita etsi effecerit ut et reprobi nascerentur, non tamen exinde factum est, ut mutaretur divinae electionis propositum. Merita itaque praevisae passionis fuerunt oblata a Christo in satisfactionem peccati originalis et provenientium ab ipso, ut verissime propterea sit omnium Redemptor; sed intuitu eorum nullus est electus ad gloriam, quia electionis negotium absolutum fuit independenter ab omni peccato et a Christi meritis ex passione praevisis: quamvis alia ex parte, quoniam promeruit gratiam medicinale, quisque per Christi merita ab vulnere peccati originalis sanatus, posset sibi gratiam collatam servare et per eam ad salutem aeternam pervenire; nam Deus non destruit munera sua in anima, nisi quia ipsa sua mala voluntate demeretur, ut Deus abiiciat eam e numero amicorum suorum.

AD QUARTUM respondeo, ex dictis videri praedestinationem factam esse ante praevisionem peccati, et quidem intuitu meritorum Christi, qui in mundum venisset, etiam nullo existente peccato. — Et cum contra *arguitur*, quia id minus congruere videtur ordinationi electionis divinae, permittere nimirum electos ad gloriam infici peccatis; *responsio*: [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 12.] Deus eousque est sapiens, bonus, ac omnipotens, ut valeat etiam de malis bona elicere; et ita revera permittit etiam electos interdum labi in peccata, ut exinde humiliores et cautiores resurgentes, alacrius pergant ac insistant servandis Dei mandatis, atque ita tandem adimpleatur in ipsis propositum divinae electionis. Nihil ergo est hic alienum, ac repugnans divinae ordinationi, imo in tali rerum dispensatione, ordine, ac providentia eminentissime elucet sapientia et bonitas divina. Putantes vero electionem ad gloriam factam esse post praevisum peccatum, patet qualiter non est ulli laetandum de lapsu alieno, cum quisque nascatur filius irae et exclusus a regno felicitatis aeternae; sed tantum exultandum de infinita bonitate et misericordia divina, cui complacuit hos et illos e massa perditionis liberare; cum omnes in peccato potius derelinqui meruissent, aut debuissent, quibus tamen demeritis non obstantibus, secundum misericordiam suam salvos fecit.

## ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM PRAEDESTINATIO SIT ACTUS INTELLECTUS  
VEL VOLUNTATIS DIVINAE.

*Doctor, Oxon. I. d. 40. et loc. infr. cit. — S. Thom. I. p. q. 23. a. 1.  
in solutione; ubi et Thomistae.*

VIDETUR ad gloriam electos praedestinare non ad voluntatem, sed ad intellectum divinum pertinere. Nam praedestinatio quaedam pars providentiae est, prout scilicet ad objecta terminata intelligitur: sed providentia est ratio ordinis omnium in finem in mente Dei existens; ergo et ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, qui est ipsa praedestinatio, est actus intellectus divini.

2. PRAETEREA. Secundum Augustinum, *De bono perseverantiae*, c. 14., *Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur*: sed praescientia ad intellectum pertinet; ergo et praedestinatio est formaliter actus intellectus ordinantis ac disponentis media, quibus electi finem infallibiliter assequantur; ordinare enim omnia munus intellectus sapientissimi est.

CONTRA. [*Oxon. I. d. 38.*] Per hoc quod intellectus ostendat voluntati naturam beatificabilem, et ordinem omnem et media, quibus ad gloriae possessionem perveniat, non intelligitur aliquis praedestinatus ad gloriam, sed dumtaxat *gloriae capax*: sunt enim omnes illae complexiones et propositiones ex earum natura neutrae, non habentes nimirum determinatam veritatem, nisi per actum voluntatis, quae est prima regula quorumcumque agibilium; ergo et praedestinare ad gloriam creaturam intellectualem et rationalem, solius est voluntatis.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. I. d. 39. n. 23.*] revera praedestinatio nem esse actum voluntatis, et non intellectus, nisi concomitanter, quatenus facta per voluntatem praedestinatorum determinatione, mox intellectui perspecta sunt et evidentia voluntatis immutabilis rectissima decreta. *Declaratio*: Deus, quos praedestinat ordinando ad gloriam et gratiam, non necessario, sed libere et contingenter praedestinat; nec enim aliter se habet Deus respectu aliorum factibilium, ac in ordine ad praedestinationem; imo perinde eademque libertatis ratione respicit omnia secundaria objecta extra se: potuit ergo non praedestinasse quos praedestinavit, quemadmodum potuit non condidisse ea omnia quae extra se libere et contingenter fecit. Sed libere et contingenter factorum principium immediatum est voluntas, et non intellectus, nisi quatenus eorum quae a voluntate libere procedunt possibilitatem speculative ostendit. Non enim dictat practice ita fieri oportere; quia [ib. 4. d. 46. q. 1. n. 9. et seqq.] tunc voluntas divina, aut necessario esset conformis dictamini intellectus respectu factibilium, aut certe posset agere non recte, idest, contra dictamen rectum: utrumque autem est falsum; quia nihil extra se necessario vult, et quicquid vult, ex eo quod est volitum, est iustum et rectum. Cum igitur praedestinationis principium nequeat esse aliud, quam voluntas, profecto praedestinatio non est formaliter actus intellectus, sed voluntatis. — Est ergo praedestinatio [*Oxon. I. d. 41. n. 11. — 3. d. 7. q. 3. n. 2. — 2. d. 20. q. 2. n. 2.*] *ordo electionis per voluntatem divinam, alicuius creaturae intellectualis, vel rationalis ad gratiam et gloriam. Vel ordo electio-*

*nis creaturae intellectualis, aut rationalis ad gloriam principaliter, et ad alia in ordine ad gloriam; qualia sunt gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii; haec enim omnia ad illius finis assequutionem ordinantur, licet quaedam remotius et quaedam propinquius. Quoniam vero Deus est ordinatissime volens, et quicumque ita procedit in volendo prius vult finem, et exinde ea quae ad finem ordinantur, quippe quae sint volita gratia illius; per prius est volita gloria creaturae intellectuali et rationali, et per posterius sunt volita quaecumque ex divina lege necessaria sunt ad eius finis assequutionem: ea autem sunt gratia, merita, bonus usus liberi arbitrii. Principaliter ergo praedestinatio est ordo electionis ad gloriam, et ad alia Dei beneficia in ordine ad illam; quorum beneficiorum praeparatio est virtualiter volita, cum explicate et formaliter intenditur finis ab eligente.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, posse nos loqui de praedestinatione, aut iuxta priorem eius significationem, aut secundum posteriorem. *Primo modo*, concedendum est praedestinationem esse quamdam seu specialissimam Dei *providentiam*, [Quodlib. q. 21. n. 15.] qua curam gerit rationalis et intellectualis naturae, exhibitione idoneorum atque efficacium mediorum, quibus infallibiliter ii, quibus ita provisum est, assequuntur finem, adeo ut id praedestinatio addat ad generalem providentiae rationem, quod ipsa infallibiliter involvat finem, ad quem dantur et media; his enim mediis certissime liberantur quicumque liberantur. Sed iuxta *posteriorem descriptionem*, cum praedestinatio sit principaliter intentio, et volitio efficax finis et aliorum in ordine ad illum, ipsa haud *providentia* appellanda videtur, nisi virtualiter, quatenus nimirum in efficaci volitione finis clauditur virtualis volitio mediorum, per quae est attingendus talis finis. — Et cum *subditur*; providentia est ratio ordinis in mente Dei existens; *responsio* ex dictis *art. 1. quaest. praecedentis* § *Ad primum*, providentiam non esse ordinem fiendorum, quatenus eorum omnium possibilitas voluntati per intellectum ostenditur; sed magis ordinem ab divina voluntate praefixum; unde et leges providentiae exsurgunt. Haec autem omnia per se et primo pendere a divina voluntate, quae cum statim ac ab intellectu fuerint scita et apprehensa, est in divina mente ratio providentiae, idest, novit, atque uti rectissima, approbat quaecumque voluntas statuit, atque ordinavit circa factibilia; et consequenter etiam praedestinationem esse rationem, qualis est providentia, idest, ordo et lex a divina voluntate praefixa, secundum quam ordinationem transmittuntur creaturae rationales et intellectuales ad finem aeternae vitae, propterea quod ipsis sit efficaciter volitus talis finis, et media in ordine ad illum.

AD SECUNDUM respondeo, idem esse media praeparare, ad quorum efficaciam sequatur finis assequutio infallibiliter, ac eligi per voluntatem divinam ad gratiam et gloriam. Sicut ergo ordo iste electionis non ab intellectu, sed a voluntate est (nam potuit non esse, aut alium omnino statutum fuisse), ita et mediorum efficacium praeparatio ab eadem libera et omnipotentissima voluntate Dei debet proficisci, disponi ac aptari. Porro Augustinus *praescientiam* praeparationi mediorum addit, vel quia illam praeparationem mediorum et ordinum possibilitium scientia necessaria praecedit, vel quia praescientia libera illam concomitatur. Etsi ergo Deus necessario praesciat quae ipse decernit, ordinat et disponit in aeternitate; non tamen a praescientia sunt illi ordines, leges et dispositiones; quia ut

ea omnia essentialiter contingentia sunt, ita illorum immediatum et proprium principium est causa libere et contingenter operans et causans; est ergo intellectus *apprehensivus* rectitudinum, ordinum et decretorum, sed non *effectivus* illarum, ut *quaest.* 14. *art.* 16. declaratum fuit.

## ARTICULUS II.

UTRUM PRAEDESTINATIO ALIQUID PONAT IN PRAEDESTINATO, SEU, AN SINT ALIQUI EFFECTUS PRAEDESTINATIONIS.

*Doctor, Oxon.* 1. d. 41. — 2. d. 20. q. 2. — 3. d. 7. q. 3. d. 19. et 32. — *Report.* 2. d. 20 — 3. d. 7. q. 4. — d. 19. et 32. — *S. Thom.* 1. q. 23. a. 2.

VIDETUR praedestinatio nihil ponere in praedestinato. Nam per hoc quod aliquis est praedestinatus, ex praedestinatione eius voluntas non est confirmata in gratia, adeo [*Oxon.* 1. d. 40. n. 2.] ut amplius nequeat peccare; imo stante praedestinatione, praedestinatus potest a iustitia declinare, et a gratia excidere, et in peccatis perseverare usque ad finem, et tandem damnari; igitur praedestinatio nihil ponit in praedestinato; cum perinde ii se habeant ac non praedestinati.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 7. q. 3. et d. 19.] Si intuitu praedestinationis quidquam a Deo impensum foret ipsis praedestinitis, maxime id esset Christi incarnatio, Sacramentorum institutio, legis divinae et evangelicae promulgatio, vocatio, illuminatio per gratiam, et denique ipsa iustificatio: sed nihil horum intuitu praedestinationis representatum fuit, et gestum circa praedestinitos; ergo ex praedestinatione nihil peculiare praestitum est ipsis electis. *Probatio minoris*; [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. et d. 1. q. 3.] nam illa omnia enumerata, et alia eiusmodi, communia sunt praedestinitis et non praedestinitis; pro omnibus enim Christus mortuus est et omnibus meruit quaecumque dona supernaturalia ipsis conferuntur; et consimiliter Sacramenta sunt remedia universalia cunctis omnino communia, et ipsa iustificatio denique interdum a reprobis participatur; quamquam non profutura ad aeternam salutem. — *Confirmatur*: [*Oxon.* 1. d. 46. n. 2.] Praedestinationis decretum statuitur a divina voluntate efficaci, consequente, et beneplaciti: sed illa, quae dicuntur praedestinationis effectus, spectant ad voluntatem signi, secundum quam vult omnes homines salvos fieri; ac propterea statuit leges rectas, ac communia omnibus remedia exhibuit; ergo haec non impenduntur gratia praedestinationis ipsis electis.

3. PRAETEREA. Praedestinatio si quos effectus poneret in praedestinitis, ii utique effectus, ut tales necessario suae causae unirentur et perstarent, stante causa; nam causa et effectus simul sunt et non sunt. Sed stante praedestinatione, qui ponuntur illius effectus non sunt, idest, possunt non esse; siquidem iustificatio et gratia sanctificans a praedestinitis amittuntur per mortale peccatum; ergo haec non pendent ab aeterna praedestinatione, ut effectus a causa.

4. PRAETEREA. Praedestinatio secundum Augustinum, *De bono perseverantiae* c. 14., est praescientia beneficiorum Dei: sed praescientia non est in praescitis, sed in praesciente; ergo nec praedestinatio est in praedestinitis, sed in praedestinante.

CONTRA. ad Rom. 8.: *Quos autem praedestinavit, hos et vocavit: et quos vocavit, hos et iustificavit: quos autem iustificavit, illos et glorificavit*; vocatio igitur, et iustificatio, et glorificatio sunt effectus praedesti-



nationis; haec igitur omnia aeterna Dei praedestinatio efficit ac ponit in praedestinatis, tempore statuto.

RESPONDEO dicendum, revera praedestinationem in genere causae finalis habere, et porro ponere effectus suos in his omnibus, qui secundum propositum voluntatis divinae, idest, voluntate beneplaciti atque efficaci, sunt ordinati ad gloriam, adeo ut ipsius etiam gloriae consequutio, et repraesentatio exequutiva sit effectus ipsius praedestinationis, qua principaliter eadem intenditur gloria, et alia in ordine ad illam; finis enim in intentione est causa suipsius in exequutione. Sed iuvabit per partes rem declarare, esto igitur:

*Primum dictum:* [5. *Metaph.* q. 1. — *Oxon.* 2. d. 25. — d. 7. q. 3. — 4. d. 2. q. 1. et d. 15. q. 1. — *Report.* 3. d. 7. q. 4.] Adventus Christi in carne passibili extitit verissime praedestinationis effectus. Nam quamvis si Adam datam sibi a Deo innocentiam conservasset, Christus in carne venisset, et insuper omnes illi extitissent, qui nunc electi sunt (incredibile enim videtur adeo ingens, et eximium bonum, qualis est Christus, fuisse a Deo praedestinatum occasione Adae peccati; cum tamen gloria, et gratia ipsius Adae fuerit volita priusquam praevideretur ipsius peccatum), attamen quia Adam ab innocentia excidendo, omnem suam posteritatem culpa obstrinxit, unde et Deo inimica nascitur, nequibat Dei propositum circa electos adimpleri, secundum iustitiae et sapientiae infinitae leges, nisi maius et gratius obsequium Trinitati exhiberetur, quam illata displicuisset offensa: id autem obsequium solus Christus potuit obtulisse, qui cum esset plenus gratiae, et veritatis, Deo erat longe acceptissimus; is ergo ob immensam charitatem Dei et proximi, perferendo acerbissimam mortem, meruit ut pro curandis vulneribus peccatorum, gratia daretur etiam immerentibus, atque ita segregati a consortio amicitiae divinae, per charitatem Deo unirentur, ac per Sacramenta ab ipso instituta homo perfecte disponderetur, et praepararetur ad gloriae sempiternae consequutionem. Atqui evidens est, haec praestari ab eo minime potuisse, nisi in carne passibili natus esset; ergo propter electos praecipue (pro quibus et suam passionem efficaciter obtulit, et ita fuit acceptata) in carne mortali, ac iniuriis contrariarum qualitatum, et disconvenientium obnoxia obiectorum, nasci dignatus est; ipsis enim electis alioquin accessus, et aditus ad amicitiam divinam non patuisset. Nam ut variationem quoad modum ex peccato passa est prior ordinatio divina, ita secundum alium providentiae ordinem erat afferenda aegris medela. Si ergo in carne non passibili venisset (quod fuerat futurum Adamo non peccante), nec gratiam medicinalem attulisset, idest, uberiores, qualis et quanta necessaria fuit naturae lapsae, infirmae, ac sauciatae, quia ubi *abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

*Secundum dictum:* [*Oxon.* 1. d. 41.] gratia, fides, merita, et bonus usus liberi arbitrii sunt praedestinationis effectus. Etenim haec omnia ordinantur ad consequutionem felicitatis aeternae: ea siquidem sunt, per quae certissime liberantur quicumque liberantur; ergo donantur a Deo naturae beatificabili eiusmodi beneficia gratia praedestinationis, ac proinde praedestinatio hos causat, et ponit effectus in praedestinatis.

*Tertium dictum:* [ib. et 3. d. 7. q. 3. n. 3. et *Report.* 2. d. 20. n. 2.] mundus ipse sensibilis est effectus praedestinationis, idest, volitus propter praedestinos. *Declaratio:* Omnis rationabiliter volens vult primo finem,

et secundo illud quod immediate attingit finem, et tertio alia quae remotius sunt ordinata ad ipsum finem: Deus autem quamvis uno eodemque actu, ut tamen transit super diversa obiecta est rationabilissime, et rectissime volens; ab eius enim voluntate ortum trahit omnis rectitudo; igitur primum vult finem, atque in eius obiecti volitione est actus suus perfectus, et voluntas eius beata. Secundo vult illa quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando scilicet electos, qui sane immediate attingunt ipsum; idque quasi reflectendo, volens nimirum alios diligere obiectum idem secum: volendo autem habere alios se diligentes, est velle illos habere amorem suum in seipsis, et hoc est praedestinare, si tale bonum sit ipsis volitum in exitu, et ultima periodo vitae. Tertio vult ea omnia quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae, et nexum ordinemque beneficiorum illorum, quibus certissime liberantur. Quarto denique vult gratia illorum remotiora quaeque, necessaria tamen ad finis assequutionem, puta hunc mundum sensibilem, ut serviat eis; propter hominem igitur praedestinatum, ut volitum a Deo quasi in secundo signo, quia sine ipsis nec esset locus homini praedestinato, nec omnino posset subsistere; mundus igitur sensibilis est gratia hominis praedestinati, ac proinde ipse homo est finis mundi sensibilis, quod etiam scriptum reliquit Aristoteles, 2. *Phys.* text. c. 24.

*Quantum dictum:* [Oxon. 2. d. 30. — d. 37.] Tyrannorum persecutiones, et peccata praedestinatorum permittuntur a Deo propter electorum praedestinationem. *Declaratio:* Tyrannus aliam persecutionem nequit inferre, nisi extrinsecam, iuxta illud Salvatoris: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, et postea non habent aliud, quid faciant.* Talis autem persecutio exterior frequenter est electis materia proficiendi in virtutibus, praecipue in patientia, quae, secundum Jacobum, *opus perfectum habet*; quod et in sanctis Martyribus mirabiliter elucet; imo Ecclesia Catholica, cum fundaretur apud diversas Gentes, ubique fere a principio persecutionem passa est, et ex eo magis magisque profecit; igitur Tyrannorum persecutiones cesserunt in gloriam Martyrum, aliorumque electorum, propter quos proinde a Deo illi saevire, ac rabiem effundere permisi sunt: ex eo enim factum est, ut exequutioni demandaretur aeternum decretum de praedestinatione electorum; quare etsi non fuerit per se intenta nec volita a Deo persecutio Tyrannorum, tamen praevisam ordinavit in profectum, et gloriam electorum, ut sapientissimum Rectorem decet. — Ad peccata electorum quod attinet, etsi ea minime a praedestinatione esse dicenda sint, ut nec revera sunt, aut esse queunt, sicuti nec illorum causa est Deus, sed [Oxon. 1. d. 47. n. 2.] voluntas creata deficiens; permitti tamen a Deo, ut praedestinati cooperentur in bonum, est doctrina Augustini 14. *De Civit.* cap. 13.: *Audeo dicere superbis esse utile cadere in aliquod apertum, manifestumque peccatum, unde sibi displiceant.* Item Damascen. lib. 2. cap. 29. *Permittitur, inquit, quis quandoque in turpem incidere actionem ad emendationem deterioris defectus.* Hoc autem amplius *declaratur*; quia, ut significavimus in secundo dicto, et merita, et bonus usus liberi arbitrii, omnino connumeranda sunt inter effectus praedestinationis. Etsi [Oxon. 2. d. 5. q. 1.] enim Deus voluerit gloriam electis independentem a quibusvis eorum operibus bonis, quia tamen gloriosius est illam consequi ex meritis, voluit decrevitque non esse repraesentandam nisi meritis praecedentibus: ea [Quodlib. q. 17. n. 3.] autem merita ne-

cessario praesupponunt principium liberum, a quo sint, adeo ut opus meritum sint in libera potestate operantis, quo sit ei imputabile, ut dignum praemio seu laude, aut certe vituperio, si secus ac oporteret elici contingat. Nam [*Oxon.* 2. d. 23.] cum voluntas creata sit suapte natura defectibilis, in tantum ut fieri nequeat aliqua creatura libera, quae peccare non possit; necessario merita, ac rectus arbitrii usus, quos effectus ponit praedestinatio in electis, involvunt innatam potentiae liberae defectibilitatem, et actuales culpas et defectus, non quasi haec sint a praedestinatione, sed quoniam in Rectoris sapientia stabilitum est, sinere has causas agere proprios motus, ac [ib. 1. d. 40.] concursum praestare ipsis ad quaecumque manum porrexerint, seque verterint: quia ergo praedestinatio non flectit, nec figit voluntatem in hac parte, adeo ut contrarium nequeat amplecti, hinc et ipsi praedestinati in multa labuntur peccata, non secus ac qui non sunt praedestinati. Non [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4.] sinerentur autem electi eiusmodi malis se implicari, nisi Deus posset de illis maiora bona elicere, iuxta Augustinum in *Enchir.* cap. 11. Maius autem illud bonum est gloria Dei miserentis, ac liberantis electos e malis; ergo cum electi labi permittuntur in peccata, ea permissio est a proposito voluntatis divinae, intendentis salutem aeternam illorum, ac quasi per contraria media sapientissime deducentis electos ad praefixum finem. Cum [*Oxon.* 1. d. 41. n. 11. et seqq.] ergo in *primo instanti* naturae voluntati divinae offeruntur Petrus, et Iudas in existentia naturali aequales, Deus vult Petro beatitudinem; circa Iudam autem se habet mere negative; in *secundo instanti*, quo vult Petro gratiam, nihil etiam vult Iudae, perinde negative se habens, ut in primo; in *tertio instanti*, cum vult permittere Petrum esse de massa perditionis, sive ob originale sive propter actuale peccatum, pariter vult permittere Iudam esse filium perditionis. Et hic quidem est primus actus positivus, uniformis respectu utriusque; sed tamen, quia Iudas non fuit electus ad gloriam et gratiam, ut fini coniungitur, is invenietur in morte peccator, et damnabitur; Petrus vero propterea quod est donandus summa eius perfectione, et ad eum est perventurus statum, in quo queat aeternum diligere Deum super omnia, non est relinquendus in peccato, in quod permissus fuit cadere, sed ex eo sublevandus per gratiam, et certissime ab omnibus malis liberandus.

AD ARGUMENTA. Ad PRIMUM respondeo: quoniam praedestinatio est actus immanens divinae voluntatis, per quem creaturae rationales et intellectuales ordinantur ad gloriam et gratiam, ut ex dictis *art.* 1. in *incid.* patet, utique is divinae voluntatis actus pro formali nihil ponit in praedestinato; sed tamen eius causa multa in electis poni sentiendum est; nempe ea omnia, quae ex Dei ordinatione, vel pro exigentia naturae electae, sunt necessaria ad illius finis consequutionem, cuiusmodi sunt gratia, fides, merita, usus bonus liberi arbitrii, et caetera enumerata in *solutione*.

AD SECUNDUM [*Report.* 3. d. 7. q. 4. n. 4.] concedo Christum advenisse in carne passibili, passum esse, ac Sacramenta instituisse praesertim propter electos, ut scilicet per gratiam a se promeritam curarentur a vulneribus peccatorum, ac sanitati restituti gloria potirentur coelesti, ad quam fuerant praeordinati. — Et cum *dicitur*, haec omnia electis, ac non electis esse communia; *responsio*; Christum esse omnium Salvatorem, ac omnibus salvandis ac curandis advenisse, quantum est ex parte sui, nec sibi pro redimendis reprobis aut voluntatem aut merita defuisse; sed

[*Oxon.* 3. d. 19. n. 6.] quoniam hi collatis donis erant male usuri, nec servare rectitudinem legis naturalis et scriptae, ut potuissent, conaturi, pro his Christus suam passionem efficaciter non obtulit, nec fuit subinde a Trinitate acceptata, sed pro solis electis; horum ergo gratia Christus in carne passibili potissimum venit, ac mortuus est; quamvis verissime pro omnibus hominibus dicendus sit mortem oppetere voluisse; quia, ut dictum est, per merita, quae ex passione acquisivit, ac Patri pro hominibus obtulit, omnes omnino homines salutem consequi potuissent, si gratiae ipsis collatae obsecundare, ac iuxta naturae lumen vivere voluissent. — *Ad confirmationem*, concedo [*Oxon.* 3. d. 7. q. 3. n. 3.] omnes ad gloriam et gratiam praeordinatos esse secundum fixum ac invariable propositum voluntatis divinae, et pariter voluntatem, secundum quam Deus vult omnes salvos fieri, non spectare ad hoc efficacissimum propositum, sed tantum ad signi voluntatem, cuius sunt leges et praecepta, ut dictum fuit supra q. 19. a. 11. et 12. Et quamvis haec sint omnibus communia, electis et non electis, non eadem tamen voluntate utrisque media impenduntur; hinc in electis vim habent liberandi certissimam; in aliis vero ea virtute destituuntur, ex defectu et malitia eorum. Sacramentis enim semper est eadem efficacia ex institutione Christi, sed non semper sanant, quia in aegris non inveniunt necessarias recipiendae salutis dispositiones.

AD TERTIUM [*Oxon.* 4. d. 22. n. 7.] respondeo, opera meritoria in acceptance divina semper retinere ius ad praemium illis praefixum, etsi interdum habenti ius non competat actio exequutiva propter indispositionem, et subortam inimicitiam inter hominem et Deum, per peccatum; eo igitur impedimento sublato, competit, et redit actio secundum ius antiquum, quod numquam fuit extinctum per praemii solutionem. Etsi igitur in praedestinis per novam culpam cesset actio correspondens meritis, tamen retinet ius ad gloriam, cum tale ius non per peccatum, sed dumtaxat per praemii solutionem extinguatur. Is igitur effectus consistens in meritis per gratiam acquisitis, semper suae causae finali unitur, nec interrumpitur per culpam desuper advenientem, licet exequutio iuris sit suspensa.

AD QUARTUM dicendum, actum praedestinandi essentialiter non consistere in *praescientia*, sed in *ordinatione divinae voluntatis*, ut extitit declaratum *art. praec.* Etsi autem is actus voluntatis formaliter sit in volente, est tamen causa, propter quam sint multi effectus in iis qui ad gloriam et gratiam ordinantur.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM DEUS ALIQUEM HOMINEM REPROBET.

*Doctor, Oxon.* 1. d. 41. — *Report. ib.* — *S. Thom.* 1. p. q. 23. a. 3.

VIDETUR Deus nullum hominem reprobare aut reprobasse. Nam [*Oxon.* 1. d. 46. n. 1.] Deus, secundum Apostolum 2. ad Timoth. c. 2., *Vult omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire*: sed hoc ipso, quod omnes ordinavit dirigique ad salutis aeternae consequutionem per fidei veritatem et gratiae collationem, omnes praedestinavit aut praedestinavit; ergo nullus hominum a Deo reprobatur.

2. PRAETEREA. Deum aliquem reprobare aliud esse non videtur, quam



eum eicere a facie sua, repellere e consortio amicorum suorum, et denique nolle et odisse qui est et dicitur reprobatus: sed in Deo nullum est odium aut ira vel passio aliqua consimilis, cuius instinctu et inclinatione ita se gerat circa homines, nisi fortassis per metaphoram, quarum metaphorarum usus est frequens in Scripturis; ergo nec aliquem reprobat, nisi forte metaphorice.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 41. n. 12.] Si Deus aliquem reprobaret, perinde se haberet, eodemque ordine procederet in reprobando, quo et praedestinat; sed praedestinat, idest, ordinat ad gloriam et gratiam independentem a nostris operibus; igitur pariter sic reprobaret, si aliquem reprobaret. Alienum autem videtur a bonitate et iustitia infinita Dei addicere aliquem aeternis tormentis sine causa; ergo etsi maxime addeceat misericordiam et liberalitatem eius communicare adeo ingentia bona creaturis, atque eas ad gloriam aeternam ordinare, ipsas tamen velle subiicere poenis sempiternis sine causa, non congruit rectissimo universitatis Rectori.

4. PRAETEREA. [*Magist.* 3. d. 32. cap. primo.] Reprobatio ad odium voluntatis pertinet, nolentis et abiicientis a se quod non probat, sed magis reprobatur: sed Deus odio non persequitur creaturas suas, cum scriptum sit: *Nihil odisti eorum, quae fecisti. Sap.* 11.; ergo aliquem reprobare illi competere non potest.

CONTRA. [*Oxon.* 4. d. 44. q. 2. n. 1. et d. 3. n. 1.] *Matthaei* 5. scribitur, in finali omnium iudicio, eos qui a sinistris Iudicis constituti reperiuntur, esse audituros: *discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius.* Haec autem praeparatio in aeternitate facta per reprobationem, sicuti et regni possessio praeparata fuit electis per praedestinationem; ergo Deus et hominum et Angelorum plurimos reprobatur.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 41. — 4. d. 49. q. 2. — d. 46. q. 1. — *Report.* 1. d. 41.] vere et proprie Deum reprobare, ac reprobasse quotquot hominum et Angelorum in aeternitate praescivit statum viae completuros in peccato mortali, aut etiam originali; qui viae status et tempus fuit ipsis praecise taxatum, in quo potuissent gloriam mereri, ac sempiterna felicitate potiri; adeo ut ex parte reprobatorum praecesserit ratio et causa, propter quam ad ipsos is actus divinus ita terminatur, et non ad alios. *Declaratio:* [12 *Metaph.* q. 27. n. 1.] Cum Deus suae bonitatis instinctu condere rerum universitatem decrevisset, in quo Conditoris perfectiones, quantum fieri poterat, elucerent, oportuit in iis praecipuum locum habere causas liberas, per quas ut in vestigio quodam conspiceretur infinita ratio libertatis primi Principii sapientissimi. Sed quia cuncta, quae produxit, in gradu finitae perfectionis debuerant esse accepisse, omnia ex seipsis ad ulteriorem sunt ordinata perfectionem, attingendam per intrinsecum cuiusque motum et operationem, adeo ut id, a quo unumquodque natum est perfectionem accipere, finis eius recte appellatur. Cum ergo Conditor omnium providentissimus illud praecipue intendat, ut unicuique sua praestetur, propriamque consequatur perfectionem, pro cuiusque entis natura et modo tendendi acquirendam, alienum fuit a sua providentia exactissima causis liberis vim aliquam inferre, unde cogherentur vel invitae eo pervenire, quo infinita bonitas et sapientia Rectoris perventuras cupiebat et ad connitendum hortabatur, et insuper media opportuna, ac necessaria auxilia ipsis exhibere, ac impendere non desistebat. Ea igitur omnia, per

quae causae liberae ad supernaturalem perfectionem ordinantur, non flectunt nec figunt ipsas ad unam partem, sic ut aliam nequeant amplecti, imo perinde ac si providentia de his mediis ipsis non consulisset, ad utrumlibet se flectere, ac eligere queunt, ut *duobus ultimis articulis quaest. praecedentis* extitit declaratum. Operari ergo possunt et iuxta inclinationem supernaturalium mediorum et contra illam, submittere se legi divinae et illam contemnere, metasque praefixas transgredi, ordinemque primaria provisoris intentione statutum violare; ne igitur in regno providentiae aliquid liceat temeritati, ac actus pravi liberarum causarum, quatenus a legibus divinis deviant, prorsus inordinati divagentur, debuerunt per Rectorem universalem cogi ac redigi in ordinem aliquem, iuxta sapientiae ac iustitiae dictamina, ac ad seipsum ordinari, si forte inde aliquam nancisci possent perfectionem. Qui ergo contemnentes divina mandata indignos se fecerunt praemiis statutis, ac proinde repraesentandis si legi paruisent, incidunt in ordinem alium secundaria intentione praefixum, quo interminantur, ac oppido infliguntur supplicia, delictis ex transgressione mandatorum Dei contractis. Haec autem fiunt, atque repraesentantur ex aeterna horum reprobatione, ob quam subduntur poenis infinito tempore duraturis. Et interim aliquam tali inordinatione culpae per poenam hauriunt bonitatem, quia [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4 n. 8. — *I. d.* 44.] secundum Boëtium, 4. *De Consol.* Prosa. 4., *infeliciores sunt improbi iniusta impunitate donati, quam iusta punitione puniti*. Nam dum iuste puniuntur, est bonum reformans culpam, quae est iusta correspondentia poenae. Quoniam itaque Deus est providentissimus rector universitatis, ad ipsum spectat, debetque eos reprobare, idest, ordinare ad luenda supplicia, quo sub infinita providentia nihil sit inordinatum; nec aliter ordinari queunt male facta causarum liberarum, quam rependendo condignas poenas praeteritis culpis, iuxta leges a providentia secundaria intentione praefixas, eo quod aberrare maluerunt a via mandatorum Dei et renunciare praemiis per se et primo intentis, quae erat Rector elargiturus vincentibus in stadio praesentis vitae. Quemadmodum autem parentes legibus providentiae ordinantur per se ad gloriam Rectoris, cuius bonitas, misericordia et liberalitas ostenduntur per ea, quae victoribus praemia largitur; ita ignavorum, ac inertium transgressiones in eiusdem gloriam cedunt, quatenus elucet in eis iustitia et misericordia divina. — *Deinde*, [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4. n. 7. — *I. d.* 47. n. 3.] voluntas creata aliquando peccans demeretur, ut Deus eam culpam non remittat; sicuti dicit August. super Psal. 5. vers. 4.: *Cum punit Deus peccatores, malum suum non infert, sed suis malis malos relinquit*. Quod esse intelligendum putamus de illa prima poena, quae est culpa derelicta sive non remissa, vel desertio peccatoris in tali culpa; quae est a Deo, ut causa negativa, scilicet non remittente, eo quod id demereatur prava voluntas: sive quia voluntas sponte ac volens non vult a malitia resilire, sed magis adhaerere, sive quia usque ad terminum viae permansit in peccato sine poenitentia; elapso ergo tempore sibi ad poenitendum taxato, iuste derelinquitur in malo. Sed Deus ab aeterno novit omnes voluntates, quae erant derelinquendae in suis peccatis, usque ad terminum viae, per hoc quia erat concursus praebiturus omnibus actibus peccaminosis earum positivis, et non praebiturus negativis; igitur debuit omnino has creaturas, quae pravitae et malitiae usque ad vitae exitum delectantur, reprobasse ac statuuisse eas sub iustitiae ordinem, in quo lue-

rent promeritas poenas; quia [Oxon. I. d. 41. n. 11.] secundum Augustinum, 11. super *Genes.* c. 24., *Non prius est Deus ultor, quam aliquis sit peccator.* Siquidem crudelitatis esse videtur subdere aliquem tormentis et poenis, nulla in eo praeexistente culpa; peccata ergo a Deo in aeternitate praevisa, quatenus comitantur exitum vitae, vel statum viatoris, extiterunt causa et ratio reprobandi et ordinandi ad luenda supplicia sempiterna libere et male agentes creaturas.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. I. ib. n. 3.] respondeo, utique Deum velle omnes salvos fieri, ac propterea exhibere ipsis omnibus media sufficientia consequendo ei fini. Sed quia haec Dei voluntas nequaquam est beneplaciti et efficax, sed signi dumtaxat et antecedens, etsi reipsa media sufficientia cunctis praeparet, exhibeat atque impendat, quia tamen nulla exinde vis infertur causis liberis, ut decet se agere universalem Rectorem omnium, evenit ut causae liberae passim beneficiis exhibitis uti recusent, et magis sequi eligant et sensitivum appetitum et commodi affectiones; quia igitur interdum demerentur in his derelinqui, et tanta caecitate et pertinacia pravitati adhaerent, ut interim elabatur tempus ad poenitendum praefixum, iustissime et reprobantur et damnantur. Sunt igitur omnes creaturae liberae de primaria intentione Dei ordinatae ad vitam, sed quae vivere recusasse comperiuntur, has necesse est incidere in mortem, ac per secundariam dispensationem providentiae ordinari ad subeunda sempiterna supplicia.

AD SECUNDUM [Oxon. 4. d. 46. q. 2. n. 2. et 3.] respondeo, etsi in Deo esse nequeat actus nolendi, prout inclinatur ad odium, vel aliam passionem, quae locum in Primo habere non possunt; est nihilominus in ipso propria et vera nolitio, qua non vult dare gloriam iis qui in exitu vitae inveniendi sunt mali; imo vult eos meritis persolvere poenas, idque ut in aeternitate voluit, ac faciendum iudicavit, ita in tempore iudicia statuta repraesentat, non per metaphoram ullam, sed secundum rei veritatem et proprietatem; decretum autem de his iudiciis repraesentandis est reprobatio malorum.

AD TERTIUM [Oxon. I. d. 41. n. 12.] respondeo ex dictis, Deum neminem in aeternitate reprobasse, nisi ob finale peccatum, in quo statum viae erat completurus. Sicut Rex neminem condemnat, aut punit, nisi ob praecedentia peccata in Rempublicam commissa. Aliter igitur Deus procedit in reprobando, ac se habeat in electorum praedestinationem. Nam etsi cum offerantur voluntati divinae Iudas et Petrus aequales in naturalibus, non velit eligere Iudam ad gloriam et gratiam ut eligit Petrum, non tamen tunc Iudam positive reprobatur, sed circa illum negative se habet: exinde, cum vult permittere utrumque esse de massa perditionis, et propter originale et personalia peccata, quia Petrum ordinavit ad gloriam, decrevit eidem dare et gratiam resurgendi a culpa; et [Oxon. I. d. 46. n. 3.] quoniam alius non est ad eundem finem ordinatus ex eadem intentione non dat media efficacia perveniendi ad finem, sed tamen elargitur sufficientia, quibus si recte uteretur, posset salvari; sed quia illa est abiecturus et male usus, demeretur derelinqui in malo, et ita reprobari, causa propriae malitiae et peccatorum, quibus obnoxius e vita decesus praevideatur.

AD QUARTUM dicendum, Deum non reprobare aut damnare naturas, quas ipse fecit bonas et bonae sunt, in quantum sunt; sed reprobare pro-

pter peccata, quae invenit in eis, quae ipse non fecit, nec facere potest. Etsi igitur diligit omnia quae fecit, tamen odio habet iniquitates et peccata; ut frequenter legitur in Scriptura divina. Ut igitur Deus in unoquoque nostrum amat quod fecit, sic et odit quod fecimus, inquit August. *homil. 110. super Ioannem.*

## ARTICULUS IV.

UTRUM PRAEDESTINATI ELIGANTUR A DEO.

*Doct. Oxon. 1. d. 40. — S. Thom. 1. p. q. 23. a. 4.*

VIDENTUR ii qui praedestinantur non eligi a Deo: nam [*Oxon. 4. d. 49. q. 10.*] electio est eorum quae sunt ad finem: sed praedestinatio est volitio, qua praedestinans vult finem his quos praedestinat, ut dictum fuit *art. 1. in incid.*; ergo cum praedestinatio non sit electio, nec praedestinati eliguntur a Deo.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 46.*] Electione discernuntur electi a non electis: sed per praedestinationem non discernuntur praedestinati a non praedestinis; ergo praedestinati non eliguntur a Deo. *Probatio minoris: Deus vult omnes homines salvos fieri*, iuxta Apostoli sententiam, 2. *Ad Timoth. c. 2.*; ergo omnes praedestinat; ac subinde praedestinatione homines inter sese non discernuntur.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 20. q. 2. n. 1.*] Ex dictis *art. 1.*, in statu innocentiae soli praedestinati fuissent nati, adeo ut si innocentiam Adam non amisisset, nullus reproborum editus esset in lucem: illa autem exitit Dei primaria intentio et providentiae suae dispositio; nam praesens ordo ex peccato originem trahit, a Deo subinde secundaria intentione intentus, in quo tamen iidem sunt et nascuntur praedestinati, qui in statu innocentiae fuissent; igitur praedestinati non sunt electi ex multis, sed voliti tantum a Deo dicendi sunt, sicuti voluntas vult finem, eligit autem media ad illum.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Gregor., 4. *Moral. c. 36.*: *Si parentem primum nulla peccati rubigo corrupisset, soli electi nascerentur.* Cum igitur diserte praedestinos appellet electos, praedestinati quoque a Deo eliguntur.

RESPONDEO [*Oxon. 1. d. 40. n. 2.*] dicendum, revera Deum, quos praedestinat, eligere; etenim, iuxta dicta *art. 1. in incid.*, nomine praedestinationis aut intelligimus ordinem electionis creaturae intellectualis et rationalis ad gratiam, seu ad obtinenda beneficia in aeternitate praeparata, per quae certissime gloriam consequantur; vel intelligimus ordinari easdem creaturas ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam, ut intuitu finis, ens perficiendum per finem ordinatur ad media necessaria pro assequutione illius. Is autem ordo electionis libere a Deo praefixus, cum aliter disponere de creaturis potuisset, aut etiam omnino non ordinare, actus voluntatis ipsius est eligentis hos et non alios ad gloriam et gratiam; ergo verissime praedestinati a Deo eliguntur; unde et Paulus, 1. *Ad Ephes. ait: Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, nomine electionis praedestinationem significans. — *Deinde*, [*Oxon. 3. d. 32. n. 6.*] Deus amando seipsum infinito amore et rectissimo, vult habere alios diligentes idem obiectum infinitae diligibilitatis; ex hoc autem quod vult alios habere amorem suum in se, id profecto est ipsos praedestinare, si tale bo-



num sit ipsis volitum finaliter; nec tamen est ita volitus praedestinatis propter aliquam bonitatem praesuppositam actui dilectionis divinae; imo omnimoda et completa ratio est in Dei voluntate acceptantis haec et non illa in tali gradu, secundum quem proinde sunt bona, et non e converso. Cum igitur non omnibus creaturis intellectualibus et rationalibus volita sint ab illa voluntate paria bona; imo [*Oxon.* 3. d. 7. q. 3. n. 5. — 2. d. 6. q. 1. n. 4.] admodum inaequalia, nedum quoad esse naturale ipsarum, sed etiam in ordine gratiae et supernaturalium donorum, qui ordo posterior non adaequatur, seu non correspondet priori, sic ut perfectiori naturae detur uberior gratia, sed pro libito elargientis; evidens est praedestinos praee aliis electos fuisse ad gloriam et gratiam illi consequendae necessariam; alios vero non praedestinos ad hanc electionem aeternam Dei non pertinuisse. — *Denique*, ipsa electio *aequivoce* dicitur; nam uno modo dicitur actum voluntatis sequentem plenam apprehensionem; alio modo actum liberum sequentem conclusionem syllogismi practici. Iuxta *priorem* acceptionem electio potest esse cuiuscumque, cui praesupponitur notitia perfecta obiecti. *Secundo modo* nequit electio esse nisi respectu illius, ad quod assequendum efficacia adhibet media, iuxta syllogismi practici dictamina. Etsi autem circa agibilia nullo dictamine intellectus egeat prima regula et voluntas inobliquabilis, sed sola ostensio possibilitatis seu non repugnantiae omnium possibilium; attamen ipsa ex se ordinat, statuit, ac proponit media opportuna consequendo fini, quem voluit iis, quos ad habendum amorem suum ordinavit; elegit ergo media, quibus certissime liberarentur quotquot horum mediorum et Dei beneficiorum participes futuri erant; quive ad gloriam electi fuerant, seu praedestinati, posteaquam eum finem ipsis non repugnare praecognitum, ac praeostensum fuit voluntati divinae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, quoniam creaturae capaces fruitionis divinae sunt ad finem, qui est omnium causa, ordinatae, propter quem et conditae sunt; quae adepturae perhibentur eam perfectionem, recte dicuntur electae prae aliis, quae a fine excident. Quod si electio esse dicatur eorum quae sunt ad finem, idest, mediorum; etsi uno modo ita accipiatur, tamen volitio sequens perfectam obiecti apprehensionem, potest pariter et electio vocari; ut dictum est *in solutione*.

AD SECUNDUM respondeo, sicuti non omnes homines potituri sunt aeterna felicitate, ita nec omnes esse praedestinos seu electos ad illam. — Et *cum arguitur* per locum Apostoli *ad Timoth.*; *dicendum*, ex eo quod Deus velit omnes homines salvos fieri, non proinde illos dici, aut esse praedestinos; quia efficax electio ad gloriam, quae praedestinatio est, ad Dei voluntatem beneplaciti et consequentem spectat; at illa, qua vult omnes salvos fieri, est eius voluntas antecedens, qua significat, se cupere omnes salvari et dare proinde omnibus ad salutem auxilia sufficientia, sed quum plurimos male usuros his beneficiis praevideat, compellitur ex iustitia, contra primam eius mentem ac misericordiae instinctum, eos reprobare ac morti perpetuae adiudicare.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 3. d. 32. n. 6.] etiamsi illi iidem electi, qui in statu innocentiae fuissent, sint et in praesenti providentia, in qua nascuntur et reprobi; eos recte dicendos fore electos, quamvis nullus tunc futurus erat reproborum, qui modo sunt voliti secundaria tantum intentione. Nam quoad actualem existentiam eorum, eam habuissent, uti et pos-

sident in praesenti systemate, praecise ex liberalitate voluntatis divinae, citra omnem rationem ex parte ipsorum, quae sit eius voluntatis determinativa. Libere ergo sunt electi prae infinitis possibilibus, ad *esse* naturale realis existentiae et ad supernaturalem ordinem gloriae sempiternae. Ea enim volitio, qua ita sunt voliti, aliis omnibus praeteritis, vere et proprie electio fuit.

## ARTICULUS V.

### UTRUM PRAESCIENTIA MERITORUM SIT CAUSA PRAEDESTINATIONIS.

*Doctor, Oxon. 1. d. 41. — Report. ib. — Oxon. 2. d. 20. q. 2. et 3. — d. 7. q. 3, et d. 19. et 32. — S. Thom. 1. p. q. 23. a. 5.*

VIDENTUR merita praescita ratio et causa, cur praedestinentur illi qui eadem sunt lucraturi aut habituri. Nam [*Oxon. 1. d. 41. n. 1.*] si ad futura merita non respexisset Deus in praedestinatione sanctorum, sed sola voluntate hos praedestinasset, illos vero non elegisset; igitur non videretur summe bonus, quia nec summe liberalis, suique communicativus; ex quo enim nulla ratio ex parte praedestinatorum praecessit, nec praesupposita est, potuit perinde praedestinasse quos reprobavit, cum in Dei praesentia, quae praedestinationi praevit, unus alio potior non extiterit, sed omnes omnino aequales.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. 1. d. 41. n. 2.*] Deus non est acceptator personarum, ut testatur *B. Petrus, Act. 10.* Sed si, nulla causa praexistente in iis qui aequales in naturalibus offerentur voluntati divinae, alii eliguntur ad gloriam, alii destinantur ad mortem, ipse Deus videretur esse personarum acceptator, quia aequales in naturalibus et ad finem aequaliter ordinabiles, non aequaliter amat nec ipsis vult parem finem; ergo eius personae est acceptator quam alteri praefert, cum tamen ex se non sit magis alteri praeferenda.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Quum Petrus et Iudas aequales in naturalibus voliti a Deo in *esse* existentiae, offeruntur voluntati divinae, aut utrique vult finem ad quem sunt ordinabiles, aut alterutri tantum. Si primum; ergo uterque praedestinator; si Petro vult gloriam dumtaxat, atque eius volitionis ratio praecise est voluntas; ergo pariter Iudas reprobaratur, idest, non comprehenditur sub eo actu, quo electi ad gloriam ordinantur, non quia dignus sit damnatione (quum Petrus nullam ex se praesererat notam, cuius gratia prae Iuda eligatur), sed quia ita vult voluntas divina. Alienum autem videtur a natura clementissimi Rectoris rationalis creaturae, aliquam destinare ad perferendum aeterna supplicia, nullis praecedentibus demeritis. Quod si propter demerita damnet; ergo etiam intuitu meritorum eligit ad gloriam.

4. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 14. n. 13.*] Potest peccator ex naturalibus cum communi influenza considerare peccatum commissum, ut offensivum Dei, et ut contra legem divinam, et ut aversivum a Deo, et inductivum supplicii; ac eius voluntas sub aliqua, vel multis eiusmodi rationibus, peccatum detestari: ea autem detestatio peccati ante infusionem gratiae est dispositio, sive meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis; igitur initium iustificationis peccatoris est ex recto usu liberi arbitrii ex

naturalibus suis cum communi influenza; igitur talis usus a Deo praevisus extitit causa electionis huius; contra vero reprobationis alterius, eo quod noluerit commissa a se peccata, ut potuisset, detestari.

5. PRAETEREA. [*Report.* 1. d. 41. n. 2.] Paulus *ad Rom.* c. 11. de mysterio electionis praedestinatorum loquens, dicit: *Dei iudicia esse incomprehensibilia.* Si autem Deus, nulla causa praecedente ex parte electorum, hos ad gloriam eligeret, illos vero non eligeret, de facili quis tanti mysterii posset reddere rationem dicendo, Deum hos salvare, quia ita est ei placitum; non esset ergo hic talis tantaque profunditas, ut nulla omnino appareat via reddendae rationis. — *Confirmatur* [*Oxon.* ib. n. 2.] ex Augustino, 83. qq. q. 68.: *Cuius vult (inquit) miseretur, et quem vult indurat: sed haec voluntas Dei iniusta esse non potest; venit enim de occultissimis meritis; praecedit enim aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint iustificati, digni tamen efficiuntur iustificatione; et iterum praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obstinatione.*

CONTRA. [*Oxon.* ib. et *Magist.* 1. d. 41. c. *Opinati.*] Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*: *Non, inquit, quia nos futuros esse tales scivit, nos elegit, sed ut essemus tales per illam electionem.* Nempe iuxta sententiam Apostoli, 11. *ad Rom.*: *Sic ergo et in hoc tempore reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt. Si autem gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.*

RESPONDEO: [*Oxon.* ib.] Aliqui distinguunt inter opera bona, quae meritoria sunt, et *rectam fidem*, putaverunt dicendum, etsi bona opera in Dei praescientia non extiterint causa et ratio praedestinationis electorum; fidem tamen, qua erant credituri, causam praedestinandi fuisse. Quae sententia visa est vera aliquando et ipsi Augustino, dicens proinde super *Epist. ad Rom.* c. 9., Deum praelegisse Iacobum, propter fidem, qua erat crediturus, reprobasse autem Esau, ob infidelitatem praescitam. — Sed hoc retractat idem Augustinus, 1. *Retract.* c. 23., innuens contra se rationem, quia et fides est donum Dei, sicut et alia bona opera, quod testatur Apostolus, 1. *ad Corinth.* c. 12., unde et subdit: *Illud non dixissem, si fidem inter dona Spiritus Sancti connumerare scivissem.* Et tandem concludit, *legimus, dicente Apostolo: Misericordiam consequutus sum, ut fidelis essem. Non ait, quia fidelis eram.* Sentiendum est ergo, ne fidem quidem esse praedestinandi rationem, si caetera bona opera praevisa non sint talis causa in ordine ad electionem. — *Alii* [*Oxon.* ib. n. 4] igitur propter expressam Apostoli sententiam de Iacob et Esau, 9. *ad Rom.*, et ea quae subiicit exemplificando de figulo, pro sua libera voluntate, ex eadem omnino materia efformante vasa ad diversos usus et fines, putant, *nullam causam* et rationem esse quaerendam ex parte creaturarum, quod aliquae eligantur ad gloriam, aliae vero sibi relinquantur. Nam sola voluntas beneplaciti Dei est ratio, quare de eadem massa aequaliter in primo parente vitiata, hi eligantur ad gloriam, alii vero dimittantur in damnationem. Cum enim quicquid est in homine ordinans ipsum ad salutem, comprehendatur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam, impossibile est adaequati praedestinationis effectus inveniri aliquam causam ex parte nostrum; quamvis alioquin in particulari inconveniens non sit aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius; ut si dicamus, Deum praeordinasse se daturum alicui gloriam ex meritis; ut si dicamus, gratiam, ut mereretur gloriam; etsi igitur nihil ipsis electis intrinsecum

fuerit ratio et causa praedestinationis eorum, tamen potuit subesse extrinsecam rationem, saltem in communi, cur aliqui de eadem massa perditam misericorditer liberentur: alii vero relinquuntur; ut scilicet simplex Dei bonitas manifestetur multipliciter et simul in rebus diversis. — *Contra* [*Report. i. d. 41. n. 6.*] ex dictis, *art. 1. § Ad tertium et quartum*, sanctorum praedestinatio praecessit peccati praevisionem; nam postquam innotuit futurum ut electi ad gloriam evaderent Deo inimici, utpote propagandi ex materia vitata in Adamo, expertes proinde nascituri gratiae et iustitiae originalis, visum est Deo, mittere Filium in carne passibili, in qua et per quam efficeret opus humanae redemptionis; promeruit ergo Christus per passionem et mortem suam electis gratiam medicinalem et reconciliantem, unde exequutioni demandaretur decretum praedestinationis, peccato per mortem Mediatoris e medio sublato; non fuit ergo praedestinationis decretum latum post praevisum peccatum, adeo ut ex eadem massa vitata aliqui ordinati, selectique sint ad gloriam. ex beneplacito divino, reliquis dimissis in alios fines; nisi quatenus Mediator suam passionem Patri pro electis solummodo efficaciter obtulit, atque pro his tantum fuit efficaciter acceptata, etsi satis alioquin erat salvandis omnibus, quibus et gratiam promeruit sufficientem pro aeterna consequenda salute. — *Aliis* [*Oxon. i. d. 41. n. 8.*] propterea videtur aliter sentiendum sic: etsi actus Dei, considerati ut est ab ipso, nulla sit ratio, praeter ipsum Deum, qui est actus ipsius et efficiens et finis; tamen eius, ut ordinatur ad finem, est aliqua ratio in entibus ita ordinatis, propter quam et ordinantur et eliguntur. Itaque in casu bonus usus liberi arbitrii praevisus et malus usus est ratio, cur aliqui eligantur et aliqui reprobentur. — *Contra* [*Oxon. ib. n. 10.*], ratio haec, quae assignatur praedestinationis, non est communis omnibus praedestinatis et reprobatis; nam non congruit parvulis, bonum vel malum liberi arbitrii usum habere nequeuntibus, quorum tamen aliquos esse electos constat, alios vero non esse praedestinos, qui nimirum beneficiorum passionis Christi non fiunt participes. Neque est asserendum, quosdam ex illis salvari ob bonum usum praevisum, quem erant habituri si supervivissent; quia nemo acceptatur, vel damnatur ob merita vel demerita, quae fuisset acquisiturus, si vitae diuturnioris compos factus esset: nam tunc adultus moriens in gratia, non praemiaretur secundum ea quae gessit, sed pro ratione illorum quae fuisset gesturus. *Deinde*, Deus non praevidet hunc bene usum libero arbitrio, nisi quia vult, vel praeordinat eundem bene usum eo; nam certa praevisio futurorum contingentium est ex sola determinatione voluntatis divinae, ut *quaest. 14. art. 13.* extitit declaratum. Oblatis [*Oxon. ib. n. 12. — Report. ib. n. 7.*] ergo voluntati divinae Petro et Iuda aequalibus secundum naturalia, quaero, quare praeordinat Petrum bene usum sua libertate, Iudam vero non praeordinat? Eius differentiae non est, ut videtur, ulla ratio, nisi beneplacitum voluntatis divinae: igitur cum bonus usus aut malus ab illius voluntatis pendeant determinatione, prima ratio praedestinationis non est quaerenda, aut accipienda ex parte voluntatis creatae, sed praecise ex beneplacito voluntatis divinae. — *Videtur igitur dicendum*, ex parte praedestinatorum nullam esse quaerendam praexistentem rationem ipsa praedestinatione priorem, quamvis reprobationis sit statuenda causa ex parte reproborum, ut *art. 3.* expositum fuit. *Declaratio*: [*Oxon. ib. n. 11.*] Volens ordinate finem et ea quae sunt ad finem, prius vult finem, quam aliquod illorum



quae ad finem ordinata sunt et gratia ipsius volita; cum igitur in toto processu, quo creatura beatificabilis perducitur ad perfectum terminum, finis ultimus sit beatitudo perfecta, Deus quibus vult finem, et ea quae sunt ad ipsum, primo vult creaturae beatificabili finem et quasi posterius vult eidem ea omnia quae sunt intenta ac volita gratia finis. Sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, ad eum finem sunt ordinata, etsi quaedam remotius et quaedam propinquius; ergo praedestinatis primo vult Deus beatitudinem, quam aliquod ex mediis ad illius consequutionem ordinatis; et prius vult eadem media electis ad gloriam, quam praevideat eos habituros quodcumque eorum; igitur propter nullum mediorum praevisum vult Deus electis gloriam, etsi eo quod illam, ut finem velit quibuscumque quorum miseretur, velit pariter et media, quibus mediantibus vult gloriam tamquam praemium rependi.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [*Oxon.* i. ib. n. 14.] bonitatem summam optime cohaerere ac stare cum liberali communicatione, quamvis haec non sit aequalis respectu omnium. Nam summe bonus pro suae libertatis ratione libere se communicans, quo ostendat nulla se adigi necessitate ad praestanda bona quae elargitur, sed libera voluntate, potest duobus, qui in naturalibus sunt pares, et perinde ordinabiles, velle bonum non aequale. Neque hic ulla intelligitur iniustitia, cum nullum praeconcipiatur debitum ex parte ipsius largitoris; unde sicut citra laesionem iustitiae posset nullum ordinare ab bonum supernaturale gloriae et gratiae, ita de ipsius misericordia est, quod aliquos ad illius boni consequutionem perducatur.

AD SECUNDUM respondeo sic: [*Oxon.* ib.] quotiescumque sunt aliqua duo aequae volibilia, et ordinabilia ad aliquem finem, atque ipsis inest ea ratio, propter quam ita sunt ordinabilia, voluntas praeacceptans unum illorum alteri ad illum finem, peccat secundum acceptionem personarum: talis est autem omnis voluntas creata, quia respectu ipsius, bonitas obiecti est ratio recte amandi. At divina voluntas nullum bonum ab essentia increata diversum amat quia ex se bonum, sed potius ideo est bonum quia ab ipsa amatur; quamvis igitur uni a se velit maius, aut praecipuum bonum, quam alteri, non est tamen in ipsa acceptatio ulla personarum, quia ex seipsis nulla pollent bonitate, quae increatae voluntati sit ratio amandi.

AD TERTIUM [*Oxon.* ib. n. 12.] dicendum, quum voluntati divinae offeruntur Petrus et Iudas aequales in naturalibus, Deum efficaciter velle ac ordinare Petrum ad gloriam, non vero Iudam. — Et cum contra hoc *instatur*; quia tunc Deus Iudam damnat, non quia praecesserit aliquod demeritum, sed quoniam ita ei placuit, uti praedestinatur Petrum, nullo ex parte ipsius praevisto merito; *responsio*: in primo signo, quo eligitur Petrus, et non Iudas, ex beneplacito voluntatis divinae, Iudas non reprobat positively, idest, non destinatur luendis suppliciis per totam aeternitatem; id enim (ut recte deducitur) alienum est a bonitate et clementia Rectoris universitatis; imo etsi non ordinet omnes ad gloriam, attamen non cessat omnibus auxilia subministrare, quae satis sint ipsis ad legem observandam et recte vivendum. Reprobat ergo Iudam solummodo quum praevidet ipsum decessurum in peccato mortali, ut *art.* 3. explicatum fuit. — Et cum tandem *concluditur*; igitur eadem ratione, qua asseritur Deum reprobare Iudam ex praevisione peccati, concludendum videtur et Petrum praedestinare post praevisionem meritorum ipsius; *neganda* est ista *deductio*, quia cum

bona principaliter sint iure attribuenda Deo, ut mala nostrae voluntati aberranti a regulis legis divinae, recte statuitur dissimilis processus praedestinationis et reprobationis, adeo ut etsi dicatur Deus praedestinare electos, nulla praesupposita ratione ex parte ipsorum, quia id apprime congruit bonitati suae; non tamen proinde existimandum est eum reprobare velleque Iudam damnare sine ulla causa ex parte ipsius praevisa; sicuti non decet iustum iudicem addicere aliquem tormentis, nullis praecedentibus demeritis. Quos ergo Deus positive reprobavit, motivo et ratione peccatorum, in quibus erant e vita abscessuri, reprobavit, et non prout ostendebantur pares in naturalibus cum electis voluntati divinae, et ad hunc sensum intelligendus est loquutus Apostolus, quum 9. *ad Roman.* dicit de Iacob, et Esau: *cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante, dictum est, quia maior serviet minori*; nempe est exponendus, intellexisse de electione positiva et reprobatione negativa, propter dicta; sed videndus *art. 3. cit.*

AD QUARTUM [*Oxon. 1. d. 46. n. 3.*] concedo posse existentem in peccatis illa detestari ex naturalibus cum communi influenza: intelligendo communem, seu generalem influentiam, illam quam exhibet Rector universitatis omnibus hominibus, quatenus vult singulis (quibus in speciali consulit, providetque) communia adiutoria voluntate antecedenti ad salutem, quibus adiutoriis quisque posset sufficienter bene vivere et salvari. Ut ergo peccator intelligitur praeventus his adiutoriis sufficientibus, posset detestari peccata, et ita se disponere ad iustificationem; verumtamen haec omnia, quia cadunt sub adaequato praedestinationis effectui, impossibile est inde moveri, aut praexistere rationem divinae voluntati praedestinandi aliquem ex his qui sunt salutem consequuturi. Ceterum separando creatam voluntatem sub peccato existentem a gratia Dei praeveniente, nec potest resurgere a peccato, nec se ad gratiam sanctificantem disponere per errorum detestationem; quia [*Oxon. 4. d. 22. n. 6. et 10.*] sicuti a gratia Dei est, ne in alia labatur peccata, ita multo magis de illius virtute procedit, ut liberetur a malis, quibus involuta et obligata reperitur.

AD QUINTUM [*Oxon. 1. d. 44. n. 3. et 5.*] respondeo, *iudicium* proprie est conclusio secundum legem, ut cum homicida damnatur morte, iuxta legis universalis dictamen: respectu electorum ex beneplacito voluntatis divinae non sunt iudicia; quia ea electio non fit iuxta praeviae legis practicae dictamen. Iudicia ergo exercentur in damnatione reproborum secundum leges a divina sapientia praefixas: et ea porro sunt inscrutabilia; quia nemo potest scire in quod peccatum Deus vult permittere aliquem, quantumvis iustum, cadere, propter quod demum reprobetur. Nec ulli est creatae menti perscrutabile, cur alicui detur gratia ad resurgendum, alteri non detur; undè Augustinus, super illud Ioan. *Nemo venit ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, dicit: *quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.* — Ad Augustini auctoritatem dicendum, [*Oxon. 1. d. 41. n. 9. et seqq.*] utique de beneplacito voluntatis oriri, ut quorumdam misereatur, ac iustissime indurari quotquot in malitia indurantur, idque insuper fieri ob eorum, qui in malo obstinantur, occultissima merita, ob quae quidam iustificatione digni efficiuntur; alii vero in propria malitia derelinquuntur. Qui enim communibus adiutoriis abutuntur, iustitiam et misericordiam subinde

contemnentes, digni sunt ut malitiae, quam diligunt, affixi relinquantur; qui vero gratia Dei praevenienti auscultantes in detestationem commissorum peccatorum assurgunt, sese ad iustificationem sic disponentes, ad illam pervenire merentur.

## ARTICULUS VI.

## UTRUM PRAEDESTINATIO SIT CERTA.

*Doctor, Oxon. 1. d. 40. — Report. ib. — S. Thom. 1. p. q. 23. a. 6.*

VIDETUR [*Report. d. 40. n. 2.*] praedestinatio esse omnino incerta. Nam *Apocaly. 3.* iubetur Ioannes scribere Episcopo Ecclesiae Philadelphae: *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam.* Id autem non praeciperetur, nisi corona et praecipuus effectus praedestinationis posset amitti, sic ut alius eundem promereatur; sed ex hoc est evidens praedestinationem esse incertam. Unde et August. *Decura pro mortuis gerenda, orandum est, inquit, pro vivis, ut nomina scripta in libro retineant* (1); igitur fieri potest, ut praedestinatorum nomina e libro vitae deleantur et damnentur; est ergo eorum praedestinatio incerta.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 41. n. 2.*] Praedestinatio non habet confirmare in gratia Dei praedestinatum; igitur stante praedestinatione, praedestinitus potest peccare, et in peccato perseverare, et tandem damnari; igitur non subest praedestinationi infallibilis certitudo; est igitur incerta.

3. PRAETEREA. Si praedestinatio foret certa, igitur immutabilis esset: sed ex hoc sequeretur unum valde absurdum, scilicet frustra latam fuisse omnem legem divinam, nec aliquem esse corrigendum aut hortandum pro observantia mandatorum Dei et consiliorum; nam ex hoc quod praedestinatio est certa et invariabilis, si quis est praedestinitus, qualitercumque vivat, salvabitur; sin minus damnabitur, quemcumque tandem conatum adhibeat, atque incumbat observandis divinis mandatis.

4. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 41. n. 1. et seqq. et 2. d. 37. q. 2. n. 1.*] Si praedestinatio esset infallibilis certitudinis, profecto id non aliunde sibi inesset, quam a decreto divinae voluntatis determinantis conferre gloriam electis independenter ab usu libertatis creatae: sed hoc ipso inferretur vis voluntati creatae; cum nulla habita ratione usus ipsius, ad unam partem determinaretur, adeo ut nequeat impedire, aut declinare vim determinationis divinae; ergo certitudo praedestinationis evertere videtur libertatem creatam.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 41. n. 2.*] Si praedestinatio incerta sit, et mutabilis subinde, adeo ut praedestinitus posset damnari; igitur id esset per actum voluntatis creatae aberrantis a lege divina; igitur per actum voluntatis creatae impediretur propositum voluntatis divinae, quo statuit praedestinitum esse aeterna vita donandum: id autem est impossibile; ergo praedestinatio est certa, invariabilis et infallibilis. — *Rursus*, omne praeteritum est simpliciter necessarium, iuxta illud Philosophi 6. *Ethic. cap. 3. Hoc solo privatur Deus ingenita facere, quae facta sunt*: sed electorum praedestinatio transivit in praeteritum, cum is divinae voluntatis actus sit aeternus; ergo est simpliciter necessaria, certa et invariabilis.

(1) Haec auctoritas nec loco cit., nec alibi apud Augustinum expresse reperitur, sed quidam aequivalens c. 103. *Enchiridii*, ac 13. *de correptione et gratia*; et in fine *Hypognosticon* incerti Auctoris

RESPONDEO dicendum, praedestinationem esse certissimam atque eventus proinde infallibilis, nullam tamen propterea imponere necessitatem iis obiectis, ad quae terminatur. *Declaratio*: [Oxon. i.d.46. per tot.] nam iuxta dicta supra, *quaest.* 19. *art.* 6., quicquid Deus vult efficaci voluntate ac beneplaciti, illud est infallibiliter futurum: quoscumque autem ipse praedestinat, efficaciter ordinat ad gloriam suo tempore repraesentandam ac retribuendam pro mensura meritorum, quorum est praemium, merces et corona; igitur infallibiliter, ac certissime ita fiet, cum nihil sit, aut esse queat, unde Dei efficax propositum impediatur. — *Quod* [De rer. princ. q.6. n. 32.] vero exinde *eventus* eius divinae determinationis non sit *necessarius* respectu creatae voluntatis, declaratur ex dictis, *cit. q.* 19. *art.* 8.; quia causa superior, qua superior, non destruit influxum et causalitatem causae inferioris, ut inferior est, imo suo concursu et ratione causandi ordinis superioris firmat et stabilizat, cooperando illi, opitulandoque ad productionem effectus, eo modo quo causa inferior nata est suum causatum attingere: Deus autem ut praesciens et volens est causa superior; ergo ratione suae volitionis et praescientiae non adimitur causae inferiori liberae modus sibi proprius causandi contingenter; imo per eius voluntatis decreta, et praescientiam eadem consequentem, firmatur atque constabatur contingentia in omni effectu contingente. Cum enim causa superior attemperet suum concursum causae inferiori, ita ut agere queat iuxta modum sibi connaturalem, causae secundae contingenter agenti non coaget prima sub ea ratione, qua necessario impellatur ad sui effectus productionem, quia is modus repugnat naturae ipsius. Ut ergo Primum sub ratione causae comparatur ad secundaria agentia, non infert nec inferre potest sub hac ratione causis secundis necessitatem; quia universalem rerum provisorem et rectorem decet promovere, et quibus consulit, et ordinare ad ulteriorem perfectionem, non vero adimere ipsis eam, qua pollent, ut *art.* 4. *quaest. praec.* extitit declaratum. Si imponeret autem Deus praedestinando necessitatem iis quos elegit, praecipua perfectione eos privasset, hoc ipso quod ad perfectionem ordinasset. Cum [Quodlib. q. 21. n. 15.] ergo ex regimine universalis providentiae non sequatur destitui res provisas naturalibus virtutibus, sed magis per media opportuna disponi ac ordinari ad acquisitionem illorum, quorum indigent ut ipsis complete bene sit: multo minus id efficiet in ipsis praedestinatio, quae est specialis et praecipua curarum, quas impendit Deus creaturis intellectualibus: quemadmodum enim ea, quibus est haec cura impensa, maxima sunt felicitate potitura, ita ea ratione providendi exactissime, ac opportunissime actum esse cum ipsis sentiendum est, ut nulla propterea in eis intrinseca vis et perfectio sit imminuta et immutata. — *Denique*, [Oxon. i.d.40. per tot.] si ex praedestinatione intelligeretur causis liberis violentia illata, maxime propterea quod nullus praedestinatorum perit, cum id genus providendi infallibiliter involvat finis assequutionem: sed salva causae secundae libertate praedestinatio est certissima ac infallibilis eventus; igitur per electionem ad gloriam nulla creatae voluntati imponitur necessitas. *Probatio minoris*: gloria est assequenda per merita, pro quorum mensura rependitur: merita autem ideo sunt talia, quia voluntas libere elicit actus secundum affectionem iustitiae et gratiae inclinationem; horum autem futuritio in aeternitate decreta fuit a Deo concomitanter cum voluntate creata; quemadmodum una cum ipsa concurrente in tempore, repraesentat



tantur; ergo cum infallibili electione ad gloriam optime cohaeret libertas creatae voluntatis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex statim dictis; quoniam actus meritorii (quibus redditur gloria, ut corona, et praemium) ita libere eliciuntur, ut creata voluntas loco illorum ponere queat actus obliquos, et demereri, et secundum eam deordinationem, irae et ultionis divinae obiectum fieri, hortatur, et monet Ioannes, ut quisque studeat gratiam Dei conservare, ac in bonis operibus se exercere; praesertim [*Oxon.* 1. d. 41. n. 15. — 4. d. 16. q. 2.] cum praedestinationis arcanum sit absconditum omni creaturae, nec quisquam scire possit, citra specialem Dei revelationem, se esse praedestinatum, satagere oportet, ut per bona opera et assiduum studium virtutis certam nostram vocationem et electionem faciamus. Nec aliud intelligit Augustinus, cum ait, orandum pro vivis ut nomina scripta in libro retineant. Nam retinere nomina scripta aliud non est, quam ad gloriam ordinari; contra vero morte aeterna dignum iudicari et inveniri, est ab illa ordinatione per peccatum excidere. Hi ergo haud asserere intendebant Dei efficax decretum de danda gloria electis esse mutabile; id enim est alienum omnino a veritate; sed quia gloria est tamquam praemium reddenda meritis, hortabantur ad meritorum acquisitionem et ad perseverandum in operibus sanctis, ut ita spem bonam quisque de sua salute aleret: nam quoniam constat malos aeternis suppliciis luendis esse destinatos, certe divinae legis cultores confidere possunt et sperare se esse computatos inter illos, qui in superna sunt felicitate sublimandi.

AD SECUNDUM [*Oxon.* 1. d. 40. n. 2.] respondeo, concedendo praedestinatum posse peccare, hoc ipso quod per praedestinationem in gratia non sit confirmatus, seu impotens ad peccandum in actu, ut sunt Beati. — Et cum *infertur*; igitur posset damnari, uti eveniret, si in peccato moreretur; *responsio*: si in peccato moreretur, non foret praedestinatus; sed magis ex praevisione peccati, in quo erat decessurus, inter reprobos computatus. Stante igitur praedestinationis decreto, impossibile est, mori in peccato et damnari; tametsi in *sensu* (ut aiunt) *diviso*, concedendum est praedestinatum posse damnari: nam ut consideratur volitio divina quatenus naturaliter prior transitu ipsius super illud obiectum, quod est gloria aeterna praedestinato, [*Oxon.* 1. d. 39. per tot.] in illo priori non repugnat sibi esse oppositi obiecti, imo potest esse aequaliter oppositi; sed non simul amborum, nec successive, eo quod voluntas illa sit incapax mutationis; quia ergo persona eadem, quae est praedestinata, potuit non fuisse praedestinata, imo reprobata, cum libere et contingenter terminata sit ad illam volitio divina, in *sensu* *diviso*, qui est praedestinatus potest damnari, idest, potuit non praedestinari; ad nequaquam in *sensu* *composito*, seu stante decreto edito de electione illius ad gloriam; quia Dei voluntas est inimpedibilis et immutabilis, et ideo certissime infallibilis eventus.

AD TERTIUM [*Oxon.* 1. d. 41.] est responsio ex dictis *ad primum*. Nam quia gloria est reddenda meritis, quae lucrantur et accedunt nobis ex observantia divinatorum mandatorum, necessario est lata lex divina et utillime hortantur homines, ut studeant illi proprios actus conformare: aberrantes ergo recte corripiuntur atque etiam iuste compelluntur ambulare per vias rectissimas legum divinarum. — Et cum dicitur: hoc ipso quod praedestinatio est infallibilis, electus, qualitercumque et quomodocumque vivat, salvabitur, sicut et damnabitur, si non fuerit praedestinatus; *re-*

*sponsio*: ex eo, quod quis per viam iniquitatis incedit, nulla habita ratione legis divinae, existimari potest ipsum non esse de numero electorum, nisi a malitia convertatur. Fatendum est tamen aliquos pessime vixisse, et tamen inter electos computari meruisse, sed ex vitae mutatione per gratiam Dei. Est igitur veritas catholica, unumquemque praedestinatorum gloria donari per merita, vel propriis actibus acquisita, vel ipsis applicata; non ergo quisque adultorum potest salvari, nisi per observantiam mandatorum Dei.

AD QUARTUM dicendum, utique Deum efficaciter velle gloriam electis, independenter ad ea omnia, quibus mediantibus, ipsa attingitur, sicuti sunt merita per Christi gratiam acquisita. Est itaque ipsis volitus finis prius natura, quam sint volita et media: attamen quemadmodum in fine includuntur virtualiter media, ita et volitio finis est virtualiter volitio mediorum: media autem intenduntur una cum creata voluntate, cuius est mereri; non est ergo eiusmodi volitio divina vim inferens libertati creatae, quia etsi, citra praevisionem, usus eius sit efficaciter volitus, et intentus sibi finis, in hac ipsa tamen formali volitione, virtualiter sunt volita media, quae in signo posteriori sunt praedeterminata concomitanter cum voluntate creata et ita praevisa in aeternitate infallibiliter futura et certissime gloria reddenda in tempore illis repraesentatis. Esset ergo tale decretum praeiudiciale et laesivum libertatis creatae, si formaliter et virtualiter foret antecedens, idest, ita flectens ac determinans voluntatem ad hanc partem, ut sibi non superesset facultas et vis agendi contra talem fixationem et nulla ratio subinde haberetur usus ipsius: at contrarium evenire in casu *ex dictis* constat.

AD PRIMUM in *oppositum*, concedo eo probari certissimum eventum praedestinationis divinae; quia per creatam voluntatem impediri nequit propositum voluntatis divinae, adeo ut eveniat oppositum eius quod Deus decrevit. Nam etsi voluntas creata suis pravis operibus demerendo gratiam Dei, accersere sibi queat aeternam damnationem: eo tamen in casu divina voluntas una cum ipsa concomitanter determinando illorum actuum futuritionem, non praeordinavit ipsam ad gloriam; quia si praeordinasset, nequaquam illius propositum frustratum fuisset. — *Ad aliud* [Oxon. I. d. 40. n. 3.] dicendum, veram conclusionem deduci ex falsa imaginatione, qua imaginamur actum praedestinandi in praeteritum abiisse, cum revera illud idem *nunc* aeternitatis, in quo est is actus, semper sit praesens. Praedestinatio itaque quamvis coextiterit praeteritis, quae transierunt, non tamen ipsa praeteriit, ut illa; quia verba diversorum temporum dicta de Deo, prout verissime competunt sibi, non consignant partes temporis mensurantis actum illum, sed consignant *nunc* aeternitatis, quasi mensurans illum actum, inquantum coexistens illis pluribus partibus temporis; et ideo idem est Deum praedestinare, et praedestinasse, et praedestinaturum esse, et ita contingens unum, sicut aliud; quandoquidem *nunc* aeternitatis, mensurans eum actum, coexistit omnibus illis.

## ARTICULUS VII.

UTRUM NUMERUS PRAEDESTINATORUM SIT CERTUS.

*Doct. locis infra cit. — S. Thom. 1 p. q. 23. a. 7.*

VIDETUR numerus praedestinatorum non esse certus. Nam ex dictis in *art. praeced. in fine*, idem est Deum praedestinare, praedestinavisse,

ac praedestinatum esse : sed intelligendo Deum deliberare de numero electorum praedestinandorum, manifeste est eorum numerus incertus ; interim enim potest ei fieri aliqua addictio aut detractio aut imminutio ; ergo si perinde est Deum praedestinasse, ac praedestinatum esse, non est ita certus et praefixus electorum numerus, quin augeri vel imminui queat.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 41. — 3. d. 19. et 32. — 4. d. 46. q. 4.] Cum ex oblati per intellectum divinae voluntati Angeli omnes et homines futuri, tot et non plures sunt ad gloriam praeordinati, aut id provenit ex parte ipsorum electorum, aut sine ulla ratione inventa in ipsis, numerus statuitur ex beneplacito voluntatis divinae. Non primum, ut *in quinto articulo* dictum fuit ; igitur tot et non plures sunt praedestinati, quia sic placitum fuit Dei voluntati : atqui haec, cum sit rectitudinis infinitae, cuncta propter seipsam gloriamque suam operatur ; igitur quoniam maior Dei gloria, ampliorque miserationis et bonitatis commendatio est ex maiori numero electorum, is semper magis magisque poterit augeri ex hominibus futuris, aut etiam possibilibus post decretam illorum futuritionem.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 32.] Deus condidit hunc mundum sensibilem gratia electorum, ut nempe et foret locus eorum, et necessaria vitae sustentandae inde suppeditarentur ; igitur oportet rerum hanc universitatem ita electis proportionari et accommodari, sicuti a sapientissimo Artifice diriguntur et ordinantur ad finem ea quae sunt intenta ab ipso propter illum : sed Deus [*Report.* 1. d. 44. q. 2. n. 2.] potest condere aliam rerum universitatem, et *intensive* et *extensive* hac *perfectiorem* ; ergo pariter in illa erit proportio mundi sensibilis ad electos, ut in ista quae iam est facta. Si ergo saltem *extensive* foret melior, necessario plures numero electos continere deberet ; igitur non est de facto ita statutus ac determinatus electorum numerus, ut nequeat augeri, et subinde minui, si inferiorem in perfectione Deus hunc condidisset mundum.

4. PRAETEREA. [*Ex Magist.* 1. d. 40. c. 2.] Potest Deus non elargiri gratiam, quibus largitur, qua mediante ipsi salutem consequuntur : sed gratia Dei non adiuvante, utique non salvantur, sicuti et salute non potiuntur ii quibus gratia non datur, et damnantur, eo quod gratia Dei instructi non sint ; igitur praedestinatorum numerus potest et augeri et minui.

CONTRA. [*Magist.* ubi supra.] Augustinus, *De Correctione et Gratia* c. 13. *In Apocalypsi*, inquit, *dicitur* : « Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. » Si alius non est accepturus, nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus, idest, non potest augeri vel minui.

RESPONDEO dicendum, numerum electorum ita certum ac praefinitum esse, ut nec minui nec augeri queat. *Declaratio* : Deum velle gloriam pluribus ex creaturis intellectualibus et rationalibus, est verum consequens futurum contingens ; non enim necessario ita fore decrevit, sed per infinitam rationem libertatis, secundum quam et condidit omnia. Atqui Deus distinctissime et intuitive attingit futura contingentia, ut *art.* 13. q. 14. extitit declaratum ; ergo ita distincte, clare et exacte est perspectus divino intellectui numerus electorum, quemadmodum a voluntate fuit determinatus. Revera [*Oxon.* 1. d. 39. n. 22. et 23. — d. 45. n. 2. et seqq.] autem Dei voluntas omnia, quae facienda, futurave erant in tempore, ab aeterno determinavit ; atque complexionibus, quae ex seipsis erant neutrae, quatenus illi ab intellectu ostendebantur, determinatam veritatem dedit ; non enim

potuit voluisse aliquid in tempore; id enim haud contingere posset, citra mutationem ipsius, ut declaratum fuit supra *q. 19. art. 2.*; in aeternitate igitur voluit alteram partem oppositorum (simul enim opposita velle, est nihil velle) in quibuscumque aliis a se. Ut ergo voluit omnia futura, ita noluit non futura; praedestinos ergo omnes voluit in aeternitate quidem, sed tamen in tempore beandos. Cum igitur intellectui divino sint perspecta ac distinctissime explorata omnia futura, veluti intuitive cognita, necessario videt ac comprehendit numerum eorum, quibus voluntas voluit efficaciter gloriam; et quia aliis ab ipsis non fuit pariter volita, est ita certus praedestinatorum numerus, praecisus et determinatus, ut sicuti Dei voluntas impediri nequit nec frustrari, quin sint ea omnia quae efficaciter fieri vult, ita ex numero praedestinatorum nemo perire potest: et quemadmodum de novo nihil velle aut statuere potest; id enim mutationem et imperfectionem aliquam inferret divinae maiestati; ita nec fieri potest, ut ei numero aliquid addatur, seu praedestinetur non praedestinatus: quia tunc quod in aeternitate non erat futurum, nec notum subinde intellectui divino, in tempore acciperet futuritionem, atque ita et voluntas in novum exiret decretum, et intellectus novam acquireret scientiam; neutrum autem est rectum, nec proinde attribuendum divinae maiestati. (*De his q. 19. a. 2. et 7.*) — *Rursum*, ex dictis *quaest. praec. art. 2. et 3.*, Deus cum sit rector universitatis rerum, curam gerit omnium in particulari, unicuique exactissime consulens, et non magis uni quam alteri, sed aequaliter est illi cura de omnibus, quemadmodum et omnibus et singulis esse dedit; ex hoc autem quod condidit omnia, quibus exactissime consulit, singulis exhibendo ea quibus eam, cuius sunt capaces, attingant perfectionem, certus est apud sapientissimum Rectorem numerus specierum et individuorum, quibus consulendum curaue impendenda est. Atqui electos ad gloriam peculiari exactioreque providentia prosequitur, quippe qui per talem electionem ordinentur ad bonum excedens naturalem exigentiam, nec reducibile subinde sub curam generalis provisoris rerum universitatis: nam [*Quodlib. q. 21. — Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 7. seqq. — 3. d. 7. q. 3.*] ex eo titulo is perfectioribus naturis correspondentes ipsas naturales perfectiones impertiri tenetur, et minus perfectas inferioribus; haec autem perfectio, ad quam per hanc specialem providentiam ducuntur electi, non datur pro ratione naturarum, sed ad mensuram retribuitur meritum et liberalitatis divinae, secundum quam liberaliter elegit quos voluit ad eius boni participationem; igitur certissimus est sibi numerus eorum quibus hanc specialem curam impendit et ultra generalem providentiam, qua ad naturalium perfectionum acquisitionem ordinantur, longe perfectiorem exhibet, ducendo illas per media opportuna ad finem omni natura altiozem et perfectissimum, per cuius acquisitionem his complete bene sit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, non ad eum sensum dici, idem esse Deum praedestinare, praedestinasse, ac praedestinatorum esse, perinde ac si hactenus expectavisset ad deliberandum super numerum eligendorum; id enim est omnino alienum a veritate, et dedecens maiestatem divinam; quia nihil fuit, est, vel erit, quod non fuerit volitum a Deo in aeternitate, *ut quaest. 19. art. 2. cit.* extitit declaratum. Eatenus [*Oxon. 1. d. 9. n. 2. et 3.*] igitur dicitur praedestinationis actus *futurus* et *praeteritus* et *praesens*, quia cum sit in *instanti aeternitatis*, ac proinde semper praesens, vere de illo enunciantur verba secundum omnem temporis dif-



ferentiam, secundum August. *Tract.* 99. *in Ioannem*; quae verba proinde magis proprie dicuntur consignificare *nunc* aeternitatis, quam temporis differentias; non quidem ipsum *nunc* absolute, sed inquantum coexistit partibus temporis. Quamvis ergo verba diversorum temporum consignificent idem *nunc* aeternitatis, quatenus de Deo dicuntur, praeseferunt tamen diversos modos significandi. Itaque licet idem sit, Deum praedestinare, ac praedestinatum esse, prout his loquutionibus consignificatur *nunc* aeternitatis semper praesens, nec futurum, nec praeteritum; nihilominus quoad modum significandi non idipsum intelligitur; caeterum actus *nunc* aeternitatis mensuratus necessario terminatus est ad alteram partem quorumcumque volitorum, volibilium, adeo ut quicquid est vel erit in aeternitate volitum sit, contra vero nolitum, quod nec fuit nec erit; ex quo fit, ut invariabilis sit numerus praedestinatorum per voluntatem divinam, ut ipsa voluntas expers est omnis mutationis et mutabilitatis, ac potentiae infinitae ad exsequenda quae fuerint determinata.

AD SECUNDUM dicendum, electorum numerum esse ex beneplacito voluntatis divinae, tot et non plures nec pauciores efficaciter ad gloriam ordinando. — Et *cum instatur*; quia cum omnia condita sint et volita propter Primum et ad augmentum gloriae ipsius pertineat salus plurimorum, videtur posse fieri additio ad numerum electorum; *responsio*: [*Oxon.* 4. d. 46. n. 11.] perinde spectat ad gloriam et manifestationem perfectionum divinarum et salus et damnatio creaturarum. Cum enim sit bonum commune et universale per eminentissimam omnium continentiam, bonum particulare uniuscuiusque creaturae non ita exigitur necessario ab illo, quin oppositum eius ordinari queat ad idem bonum, quod est condecencia bonitatis divinae, et ad istud solum Deus simpliciter determinatur. Poterat igitur voluntas Primi pro sua libertate maiorem numerum Angelorum et hominum eligere ad gloriam, cum ab aeterno praedestinaret, quos praedestinavit; sed iustum [ib. n. 8.] fuit ita factum esse et non aliter, quia sic volitum, unde Anselm. *Prosolog.* 11.: *Illud solum est iustum, quod vis; non iustum, quod non vis.*

AD TERTIUM respondeo, utique mundum sensibilem gratia Christi et electorum conditum esse; atque etiam ita electorum numerum fuisse intentum et praefixum, quemadmodum decet Artificem sapientissimum quaecumque vult gratia finis secundum debitam proportionem ipsi fini accommodare, disponere, atque aptare, praesertim cum constet [*Oxon.* 1. d. 3. q. 5. n. 5.] omnia disposita fuisse ab hoc Artifice *in numero, pondere et mensura.* *Sapient.* 11. Itaque credibile est numerum electorum tantum esse, quantum oportebat, ut omnimoda harmonia et proportione et pulchritudine, quae exsurgit inter finem et ea quae sunt ad finem, mundus constaret, adeo ut nisi ex tot unitatibus numerus praecise coalesceret, sibi ea partium consonantia et pulcherrima dispositio deperiret. Et [*Oxon.* 4. d. 49. q. 14. n. 12.] fortasse quid simile accideret in toto, eius quod Aristoteles (2. *Coeli* text. c. 37. et 71.) subtiliter putavit eventurum in coelo, si vel unica stella detraheretur, aut nova apponeretur; nam sicut in isto casu coelum evaderet improporcionatum virtuti intelligentiae moventis, ita, non servato electorum numero a Deo praefixo, partes inter se et respectu finis debita proportione et harmonia privarentur. Nam soli, lunae et stellis comparat electos Apostolus in resurrectione, 1. *Corinth.* c. 15. — Et [*Oxon.* 4. d. 49. q. 15. n. 2.] *cum dicitur*: possibilis est alius mundus iam

condito perfectior; ergo, servata proportionem, in illo maior foret electorum numerus; *haec consequentia est concedenda*; quia procedit secundum aliam providentiam et pro ratione potentiae absolutae Dei; nos autem loquimur [Oxon. 2. d. 20. q. 2. n. 2.] iuxta praesentem ordinem rerum, in quo putamus eos solummodo salvari, qui nati fuissent in statu innocentiae; reprobos vero nunc nasci occasione peccati. Et eadem est ratio, si loco praesentis, Deus mundum imperfectiorem sive angustiores condere voluisset.

AD QUARTUM respondet Magister *loco citato*, ea ratione dixisse Augustinum fieri non posse, ut numerus electorum augeatur, aut minuat; quia nequit utrumque simul verum esse, scilicet ut aliquis salvetur et non sit praedestinatus, vel ut aliquis praedestinatus sit et damnetur. Ex suppositione ergo quod Petrus sit praedestinatus, non potest sibi subtrahi gratia, unde damnetur. Quamvis [Oxon. 1. d. 45.] is qui salvatur per liberam Dei electionem, potuit non fuisse praedestinatus et damnari; non quia Deus post electionem alicuius velit ipsius damnationem, aut utrumque determinet in aeternitate, sed quia in eo signo, quo praedestinavit, potuit non praedestinasse.

## ARTICULUS VIII.

UTRUM PRAEDESTINATIO POSSIT IUVARI PRECIBUS SANCTORUM.

*Doct. Oxon. 4. d. 2. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 1. p. q. 23. a. 8.*

VIDETUR praedestinatio minime iuvare posse precibus sanctorum; nam [Oxon. 3. d. 7. q. 3. n. 2. et seqq. — d. 19. n. 6.] prius est Deum elegisse sanctos ad gloriam et gratiam, quam ipsorum merita aut demerita praescivisse; siquidem post peccati praevisionem fuit volitus Christi adventus in carne passibili, ut per illam illatis vulneribus necessariam afferret medicinam: ipse autem cum caeteris electis, quorum est sanctificator et caput, venisset etiam nullum extitisset peccatum, ut *art. 1. et 6.* tactum fuit; igitur cunctae sanctorum preces et merita nihil conferre possunt et adjuvare ipsorum praedestinationem, quippe quae statuta sit independentem et ante eiusmodi precum praevisam futuritionem.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 2. q. 1. n. 11. — Report. ib.] Si ullis sanctorum precibus et meritis sanctorum praedestinatio promoveretur, adjuvaretur et fieret maxime meritis et precibus Christi praevisis; nam haec in immensum praeponderant atque excedunt aliorum omnium sanctorum merita simul: sed sanctorum praedestinatio facta est independentem a meritis Christi; nam si meritum ipsius intuitu Deus praedestinasset, omnes omnino homines et Angelos ad gloriam et gratiam elegisset; nam [Oxon. 3. d. 19. n. 8. et seqq.] omnibus prorsus praedestinandis satis fuit. Hinc Christus sua merita Patri pro solis electis efficaciter obtulit, uti et fuere acceptata; pro aliis autem, et praesertim pro omnibus qui in ipsum credituri erant, etsi oraverit, ut patet *Ioan. 17.*, exauditus tamen non fuit.

3. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 46. n. 1. et 2.] Praedestinatio seu electio ad gloriam et gratiam est actus voluntatis *beneplaciti* et consequentis, ut *in antecedentibus* frequenter tactum fuit. Quicquid autem Deus *ea voluntate* fiendum statuit, est infallibiliter futurum, secundum quod et Paulus scribit: *Voluntati eius quis resistet?* 9. *Ad Roman.*; omnino igitur eius

voluntatem oportet adimpleri circa praedestinos; igitur non est sibi opus alterius auxilio ad exequutioni demandandum quod facere decrevit; ergo nec ullius interventu adiuvatur, sicuti et nullius praevisis operibus bonis ad gloriam et gratiam ordinavit quotquot sunt vitam aeternam adepturi.

CONTRA. [*Report.* 1. d. 40. n. 2.] Si praedestinis nihil prodessent sanctorum preces; igitur frustra in Ecclesia forent institutae orationes omnes, quibus deprecamur divinam Maiestatem, ut per Christi merita vitam aeternam nobis donare dignetur; imo et per Scripturam ad ita orandum frequenter adhortamur; unde Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda*, ait, orandum esse pro vivis, ut nomina scripta in libro retineant; igitur praedestinatio iuari potest praecibus sanctorum.

RESPONDEO: Quoniam ex dictis supra *art.* 5. et 6. praedestinatio bifariam potest considerari, nempe et secundum ordinem *intentionis*, et iuxta ordinem *exequutionis*, adeo ut quod fuit primo in uno ordine intentum, sit ultimum in alia coordinatione; cum de utraque praesens quaesitum intelligi queat, operae pretium facturos arbitramur eius solutionem subicere quoad utrumque intellectum. Esto igitur

*Primum dictum*: [*Oxon.* 3. d. 7. q. 3. — d. 18. et 19. et freq.] Christi Domini merita, non quae ex carne passibili consequebantur, sed ea quae praevidebantur habiturus, etiamsi in carne passibili venire non oportuisset, extitisse causam de condigno praedestinationis, secundum ordinem *intentionis* hominum et Angelorum. *Declaratio*: Christus est princeps et caput omnium praedestinatorum, ut frequenter dicit Paulus in Epistolis et praesertim *Ad Ephes. c.* 1. et *Ad Coloss. 1.* et alibi. Cum enim sit filius Dei et haeres universorum, per quem et cuius gratia facta sunt omnia, ut 1. *Ad Hebraeos* idem testatur, necessario ante omnem creaturam fuit a Deo volitus et praedestinatus. — Est [*Oxon.* 3. d. 7. q. 3. n. 3. — d. 32. n. 6.] enim Deus rationabilissime volens, atque ita ut prius vult finem ac velit ea quae sunt ad finem, ita ipsi propinquiore fini prius sunt volita quam remotiora, ita exigente eorundem natura obiectorum; postquam igitur in primo signo dilexit essentiam suam, in qua et novit omnia seu infinita possibilia; exinde voluit ex infinita bonitate et liberalitate se ad extra summe et quantum fieri poterat communicare, eaque volitione elegit creaturam rationalem ad summam gloriam et gratiam et ad unionem hypostaticam, cui unioni tantum congruebat eorum beneficiorum magnitudo. In eo igitur signo, in quo fuit volita Christi animae summa gratia, praevidebatur fore ut propterea summe diligeret Deum; fuerunt propterea ipsi ii actus meritorii, ac longe Deo subinde acceptissimi; nam in eo signo non erat praevisus nec volitus Christus tantum comprehensor, quia tunc esse nequisset passibilis et viator. Ob [*Oxon.* 3. d. 18. n. 5. et 6.] talem itaque conditionem personae, potuerunt actus ipsius esse meritorii; meruit ergo Christus, idest, praevisus est habiturus actus meritorios secundum portionem superiorem et nullam dependentiam habentes a carne passibili; nam in eo signo nec passibilis praevidebatur, uti nec positive impassibilis; ergo intuitu eorum meritorum Deus voluit gloriam et gratiam omnibus electis. Quia enim tantopere erant Deo accepta, ut citra omnem comparisonem magis dilexerit, fueritque sibi gratus Filius suus, eiusdemque actus dilectionis essentiae divinae, quam caetera omnia; quippe quae propter illum condita sint, nec ulli eorum, nec omnibus simul tanta impensa sint beneficia, quanta uni animae Christi; profecto [*ib.* d. 32. n. 6.

— d. 13. q. 2.] esse potuerunt causa praedestinandi omnes electos, idest, volendi eos finaliter habere dilectionem divinam; et quemadmodum intuitu ipsius acceperunt esse naturale, ita et ob ipsius merita volitum sit iisdem esse supernaturale gloriae et gratiae, ut nihil in ipsis reperiatur, nisi acceptum a Deo intuitu meritorum Christi. Quod si id fieri potuit, sentiendum est factum fuisse; nam, secundum Augustinum, 3. *De libero arbitrio*, c. 5., *Quicquid tibi vera ratione melius occurrit, scias hoc Deum magis fecisse, quam non fecisse* [Oxon 1. d. 3. q. 7. n. 31. — 3. d. 20. — 9. *Metaph.* q. 14. n. 14.] Recta autem ratio dicat, quotiescunque causa potest in suo ordine aliquem attingere effectum, attribuendam esse illi productionem ipsius, quum effectum esse contigerit; nam si ex eo dignificatur natura, quantum fieri potest, nec aliunde de opposito constat, multo magis dignificanda est excellentia meritorum animae Christi, sentiendū ipsam praedestinationem omnium electorum promeruisse, adeo ut is effectus a meritis ipsius in suo ordine adaequate pendeat; nec aliter subinde futurus, nisi illa causa praecessisset. Nam sicuti recta ratione attribuimus Christi passioni et morti omnem gratiam medicinalem et reconcilians Deo genus humanum e dignitate filiationis divinae lapsum, propterea quod Christi obsequium in ara Crucis exhibitum longe gratius extitit Trinitati, quam hominis offensa displicuisset; ita quoniam incomparabiliter Deus magis dilexit Christi humanitatem, quam caetera omnia simul, quae (ut tactum fuit) per illum et propter illum condita fuere, Christi merita praevisa causa fuisse videntur, cur Deus voluerit omnibus electis dilectionem suam finaliter; etsi [Oxon. 7. d. 32. n. 6. — 2. d. 20. q. 2.] cur potius istis, quam aliis Angelorum et hominum efficaciter intenderit id bonum communicandum, in ipsius voluntatis beneplacitum sit refundendum, quemadmodum et quod potius istis, quam aliis possibilibus decreverit dare futuritionem. Quoniam verosi Adam in innocentia perstitisset, electi dumtaxat in lucem editi fuissent, et nullus reproborum, ii occasione peccati nascuntur in mundum; non fuit ergo intenta eorum futuritio, cum ex Christi meritis praedestinabantur electi, sed post praevisum Adae peccatum, stante decreto permittendi causas liberas agere proprios motus, et post praescientiam abusuros eos auxiliorum exhibendorum, quibus potuissent bene vivere et salvari. — *Deinde*, [ib. 3. d. 13. q. 4. n. 7] Christus ut princeps creaturarum et caput electorum et longe Deo gratissimus acceptissimusque, habet influere gratiam ac supernaturalia in omnes, in quibus aliquid gratiae ac coelestium beneficiorum est, fuit et erit praesenti et futuro saeculo; est siquidem in ipso gratia in eo gradu et excellentia, sicut fieri potuit et conferri homini qui est et Deus. Cum enim in nullo umquam alio fuerit aut esse queat plenitudo gratiae et veritatis; iuxta praesentem providentiam, necessario omnem partem, quae reperitur in membris, oportet esse acceptam e plenitudine fontis et capitis, unde est influxus in membra; si ergo est gratiae repertae et reperibilis in Angelis et hominibus causa meritoria de condigno in Christo capite; ergo pariter erit et causa meritoria de condigno ipsius gloriae, sic ut quemadmodum fuerant ipsis praeparata secundum ordinem intentionis beneficia supernaturalia, quibus certissime liberarentur intuitu meritorum Christi, non quidem Salvatoris per mortem et passionem, sed glorificatoris omnium electorum, ita et iisdem fuerit volita gloria ob eiusdem merita; de qua re iterum redibit sermo 3. *part. quaest.* 24. *art.* 4. — *Denique*, [ib. d. 18.] sola incarnatio



Filii Dei est opus adeo gratuitum, ut potuerit esse a Deo intenta, ac volita nullorum intuitu meritorum, ut declarabitur 3. *part. quaest.* 19. *art.* 3.; fuit ergo tali in facto summa gratia, ut ait Augustinus 13. *De Trinit.* cap. 18., quam ne ipse quidem Christus potuit promereri. Aliorum vero supernaturalium donorum gratiae et gloriae, quae membris corporis mystici aut collata sunt, aut conferentur in posterum, potuit extitisse causa meritoria de condigno; non sane in illis, qui gratis gratiam erant accepturi, et gloria pariter a propriis meritis independenter fuit eis volita; sed causa meritoria extrinseca. Hanc porro causam extrinsecam de condigno promerentem omnibus electis gratiam et gloriam, Christum extitisse sentiendum videtur; cum eximie inde eius excellentia innotescat, et declaretur, eaque sit insignis nota supremi Christi principatus in electos, quos a proposito voluntatis divinae, ob arbitrii libertatem, aberrantes, iterum suo Sanguine acquisivit, cum iam iisdem meritis ordinis altioris gratiam et gloriam promeruisset.

*Secundum dictum:* Ad ordinem *exequutionis* quod attinet, praedestinatio iuari potest precibus sanctorum, saltem quoad aliquem eius effectum. *Declaratio;* nam [*Oxon.* 4. d. 45. q. 4. n. 8. — *Quodlib.* q. 20. n. 3. — *Oxon.* 3. d. 30. n. 12.] etsi Deus voluerit in sua aeterna electione gloriam omnibus electis independenter a quibusvis mediis; tamen quoniam una voluit eam repraesentandam, seu conferendam praedestinis sub ratione praemii, mercedis, et coronae, necessario illud decretum extitit virtualiter etiam mediorum, quibus scilicet erat gloria ipsa rependenda. Vult igitur Deus salvare quoscumque salvat per determinata media a sua voluntate praefixa: eorum autem mediorum praecipuum est oratio; est enim meritoria, et oranti et ei pro quo funditur ad Deum; igitur frequenter Deus eo medio utitur ad perficiendum ea quae ipse decrevit se esse facturum, sed ordinate, scilicet per media a sua providentia sapientissime disposita. Propter preces igitur et orationes, quae fiunt in Ecclesia (siquidem quilibet tenetur pro se, et pro tota Dei Ecclesia orare, et velle suam orationem omnibus prodesse ad bonum spirituale), Deus elargitur gratiam, et alia dona spiritualia, aut auget iam praestita, ut sint digni gloria, ad quam elegit praedestinos. In ordine igitur *exequutionis* precibus sanctorum praedestinatio iuvatur; et quidem sanctorum utriusque Ecclesiae, *triumphantis* et *militantis*; quamvis sanctis in Patria non sit meritoria oratio, quam fundunt pro viatoribus. — *Denique,* ex dictis *quaest. praec. art.* 4., divinae providentiae praecipuum munus est deducere ea, quibus consulit, curamque gerit, ad propriam perfectionem, nisi impedimento sint vel ipsae causae, pro earum libertate reluctantibus, vel aliae potentiores, quae agere sinuntur pro exigentia universitatis rerum, occasionem aberrandi a scopo divinae providentiae ingerentes, ac subministrantes; igitur cum electi per specialissimum divinae providentiae regimen ducuntur ad finem supernaturalem, mediis eorum operationibus ei fini congruis et praefixis pervehuntur ac promoventur: inter omnia autem opera meritoria, et ipsis et aliis, oratio obtinet praecipuum locum, ut dictum est; hac ergo potissimum adiuvatur praedestinatio sanctorum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, eo tantum probari praedestinationem sanctorum iuari non potuisse precibus ullis et meritis creaturarum, quoad ordinem *intentionis*, quod ultro fatemur; siquidem causa meritoria de condigno, cur is actus terminaretur ad omnes creaturas,

quae erant futurae membra corporis Christi, ipse Christus dumtaxat potuit extitisse, et nulla creatura, secundum praesentem providentiam, quia ille solus est princeps et caput omnium electorum, et propter illum condita sunt omnia in praesenti, et futuro saeculo. Ut ergo omnia, quae sunt quaeve erunt, per hunc *esse* naturale accipiunt, ita et supernaturale, tam gratiae quam gloriae; cum in illo omnium capite praeextiterint merita praecognita pro salvandis etiam infinitis, quamvis efficaciter acceptata sint dumtaxat pro determinatis, prout iudicavit esse faciendum voluntas rectitudinis infinitae; pro quibus etiam et posteriora merita eius, quae dependenter a carne passibili praevidebantur futura, efficaciter fuerunt oblata. Caeterum etsi nequiverint merita omnium sanctorum fuisse causa praedestinationis, esse tamen potuerunt prout et fuerunt et sunt media propter quae Deus dat dona supernaturalia, quibus mediantibus elargitur et gloriam. Quamvis enim omnis gratia et veritas descendat a Christo, atque per ipsum unicum mediatorem, omnes a Deo accipiant quicquid donorum supernaturalium aliquando habuerunt; tamen [*Oxon.* 4.d. 45. q. 4. n. 4.] quia, ut tactum est, quilibet tenetur pro se, et pro Dei Ecclesia orare, unumquemque, et praesertim sanctos, decet esse in suo ordine coadiutorem Dei in procurando salutem electorum, eo modo quo potest id ipsis competere, mediis precibus et orationibus aliisque operibus bonis.

AD SECUNDUM, concedendum est, iuxta dicta, solius Christi meritis praevisis sanctorum electionem in ordine *intentionis* iuvare potuisse, imo de facto intuitu eorundem meritorum id factum esse. — Et *cum contra arguitur*; quia tunc Deus omnibus Angelis, atque hominibus gloriam voluisset, quia omnibus praedestinandis illa merita satis erant; *responsio*: utique Christi merita praevisa, etiam quatenus a passione quacumque abstrahunt, esse potuissent causa praedestinandi omnes homines et Angelos; cur autem non prorsus omnes, vel magis istos quam alios, referendum esse in beneplacitum voluntatis divinae: sicuti etiam quod ex infinitis possibilibus statuerit dare futuritionem tot determinate et non pluribus; et quemadmodum etiam quod magis Petro quam Judae voluerit dare gratiam efficacem resurgendi a culpa; horum omnium, inquam, non est quaerenda ratio et causa ulla ex parte obiectorum; sed dumtaxat inspiciendum beneplacitum voluntatis divinae, unde descendit, et in qua est prima ratio discernendi et praeeligendi unum prae alio: licet quoscumque eligit ad gloriam et gratiam, intuitu meritorum Christi elegerit, cui cum perspecta esset divina voluntas, contra illius efficax decretum *efficaciter* non oravit, sed [3. *Report.* d. 17. q. 2. n. 5.] vel *conditionate*, vel *voluntate signi*, et *antecedente*, qua Deus vult omnes homines salvos fieri: unde et orasse legitur *Matthaei* 25. pro declinanda passione; non *absolute* quidem, sed *casu* quo id fieri potuisset cum beneplacito voluntatis divinae, de quo 3. *p. quaest.* 21. *art.* 4.

AD TERTIUM respondeo ex dictis *in solutione*, utique praedestinationis decretum spectare ad divinum beneplacitum infallibiliter adimplendum; sed quoniam interdum, quae fienda decernit, vult fieri per media ordinata pro sapientissimo dictamine suae aeternae providentiae, eaque sunt preces, orationes et alia eiusmodi opera meritoria, hinc ad horum positionem sequitur gloriae redditio; et Apostolus Petrus monet, ut satagamus per bona opera certam reddere nostram vocationem et electio-

nem, *epist. 2. cap. 1.*; quippe quae tamquam corona, merces, et praemium nostris bonis operibus reddenda sit, aut certe meritis alienis nobis applicatis per sacramenta a Christo instituta.

## QUAESTIO VIGESIMAQUARTA.

DE LIBRO VITAE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de libro vitae.

*Et circa hoc quaeruntur tria.*

1. Quid sit liber Vitae. - 2. Cuius vitae sit liber. - 3. Utrum aliquis possit deleri de libro vitae.

### ARTICULUS I.

UTRUM LIBER VITAE SIT IDEM QUOD PRAEDESTINATIO.

*Doctor, locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 24. a. 1.*

VIDETUR liber vitae idem esse ac praedestinatio. Nam [*Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 18.*] is liber aliud esse nequit, quam intellectus divinus sua intelligentia exprimens electos ad vitam immutabiliter: sed electio ad vitam, seu praedestinatio, secundum Augustinum, *De bono perseverantiae*, cap. 14., *est praescientia, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*; ergo liber vitae est ipsa praedestinatio.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 40. per tot.*] Praedestinatus potest damnari; cum enim praedestinatione regulariter non confirmetur in gratia praedestinatus, ii subinde possunt peccare, et tandem damnari: sed etiam conscripti in libro vitae possunt deleri, et propterea inter reprobos computari, iuxta illud Psalmi 68: *deleantur de libro viventium, et cum iustis non scribantur*; ergo vitae liber et praedestinatio nomine tenus tantum videntur differre.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 18.*] Secundum Augustinum, 14. *De Trinit.*, cap. 15., sincerae veritates, et regulae aeternae scriptae sunt in libro lucis increatae, idest, in intellectu divino; eo igitur modo, quo libri significatio transfertur atque attribuitur Deo, ad eius intellectum spectat. Praedestinatio autem, ex dictis *quaest. praec. art. 1. in incipienti*, actus est divinae voluntatis.

RESPONDEO dicendum, Librum vitae, cuius frequens est mentio in divinis Scripturis tum veteris tum novi Testamenti, *formaliter* non esse *praedestinationem*, de qua *quaest. praec.* actum, sed magis ipsam *supponere*, seu concomitari. *Declaratio*: [*Oxon. 1. d. 40. n. 2.*] (*De libro vitae*, Alensis, 1. p. q. 33. exactissime tractat.) Praedestinationis principium aliud profecto nequit esse, nisi voluntas divina. Cum enim gloria sempiterna nulli creaturarum sit debita, sed a largitate et misericordia divina sit ut detur gratia, nullis praecedentibus meritis, per quam gra-

tiam electi adipiscuntur ius in haereditatem gloriae coelestis, profecto quotquot sunt praedestinati, seu independenter a meritis seu ex praesuppositione praevisorum meritorum id factum dicatur, sane potuerunt non praedestinari: alioquin ex naturalibus in gratiam et gloriam ius aliquod habuissent; quod est omnino alienum a veritate nobis in Scripturis revelata. Praedestinantur ergo et ordinantur electi ad gloriam et gratiam per actum divinae voluntatis, libere et contingenter transeuntis super quodcumque aliud obiectum a se. Statuto [*Oxon.* 1. d. 38. per tot. et 39. per tot.] igitur a libero principio huius specialissimae providentiae ordine, exinde intellectus, qui tantum possibilia incompleta, et propositiones ex illis formari possibiles, tamquam neutras voluntati ostenderat, apprehendit hanc, et illam partem earum complexionum determinate futuram, et Petrum esse salute aeterna potiturum, Judam vero propter finale peccatum damnandum, et subinde a numero electorum exclusum. Atqui hanc Dei notitiam certam et infallibilem, qua novit omnes electos a fine ipsis praefixo excidere non posse, liber est vitae. Secundum enim id, per quod huius vocabuli significatum ad Deum transfertur, ad eius intellectum spectat; cuius est continere et exprimere per intelligentiam omnes omnino veritates spectantes ad immensitatem scientiae eius, sicuti in libro materiali continentur quae pertinet ad eam facultatem quam libri Auctor voluit ad aliorum notitiam pervenire, et per scripturam exprimi legentibus et intelligentibus; igitur vitae liber non coincidit cum praedestinatione in Deo, sed ordinem praedestinatione praefixum praesupponit; atque ex eo nomina in libro conscripta non delentur; quia nec variatur aut variabilis est ordo a divina voluntate praefixus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, concedo libri vitae rationem divino intellectui congruere, ut tangit quoque *ratio ad oppositum*. — Et *cum infertur* propterea eum librum esse formaliter praedestinationem, cum haec sit praescientia, ex Augustino; *respondemus, quaest. praec. art. 1. in incidenti*, explicatum fuisse, qua ratione et sensu Augustinus praedestinationem appellaverit *praescientiam mediorum*: nam ea praescientia, ut ad futuritionem eorum mediorum terminatur, concomitatur quidem praedestinationem, sed ipsam antecedere aut involvi in illa essentialiter, impossibile est.

AD SECUNDUM, [*Oxon.* 1. d. 40. n. 2. et 3.] respondeo, *art. 6. quaest. praec.* explicatum esse, quo sensu sit verum, et concedendum, praedestinatum posse damnari. Si enim consideretur persona praedestinata in se, cum per praedestinationem non sit sibi rectificatum liberum arbitrium, ut indefectibiliter adhaereat summo bono, utique potest deficere, et peccare, et damnari; at quatenus afficitur decreto immutabili divinae et omnipotentis voluntatis, impossibile est ipsam damnari; quia etsi deficere contigerit in via, attamen gratia tali praevenietur, ut priusquam hinc discedat, iterum ad cor per poenitentiam revertetur, et salvabitur. — Et *cum aditur*: etiam conscripti in libro vitae possunt deleri, secundum Psalmistam; *responsio*: [*Oxon.* 4. d. 16. q. 2. n. 12. et 13.] vel ille textus est declarandus, uti nunc dictum fuit de persona praedestinata, vel certe praedestinati delentur de libro viventium per peccata, in quae labuntur; et secundum praesentem iustitiam Dei ordinantur ad poenam aeternam, si iniustitia obnoxii extra viae statum inveniantur: sed quia Dei decretum,



quo volita ipsis fuit gloria, est immutabile, non eveniet, ut quamdiu sunt iniusti, e vivis discedant.

## ARTICULUS II.

### UTRUM LIBER VITAE SIT SOLUM RESPECTU VITAE GLORIAE PRAEDESTINATORUM.

*Doctor, locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 24. a. 2.*

VIDETUR liber vitae non esse tantum respectu vitae gloriae praedestinatorum. Etenim, ex dictis *art. praec.*, vitae liber formaliter est Dei praescientia de futuritione salutis aeternae, quam voluntas dandam electis decrevit tempore opportuno: sed haec Dei praescientia perinde terminatur ad gloriam ac ad gratiam caeteraque media fini consequendo necessaria; ergo vitae liber non est solum respectu vitae gloriae electorum.

2. PRAETEREA. Ex dictis *q. 18. a. 4.*, in Deo omnia sunt vita; et quidem vita creatrix propter eminentialem et virtualementiam omnium: et vita itidem sunt quatenus actu vitali intelligentiae infinitae exprimuntur; quod et Ioannes cap. 1. sui Evangelii testatur, [*Oxon. 1. d. 35. q. unic. n. 1.*] dicens: *omnia in ipso vita erant*; igitur omnium in Dei essentia eminenter et virtualiter contentorum, et per intelligentiam expressorum, est liber vitae; ac proinde non respectu vitae gloriae dumtaxat.

CONTRA. Ex *art. 7. q. praec.*, ita certus, ac praefinitus est electorum numerus a divina voluntate, ut impossibile sit augeri aut minui; ac subinde ut evenire non potest aliquem praedestinatorum damnari, ita nec quemquam ex non electis aliquando salute potiri, secundum quod scribitur *Apocaly. 20.*: *Qui non est inventus in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis, et sulphuris*. Igitur liber vitae per se, directe, et formaliter est respectu vitae gloriae praedestinatorum.

RESPONDEO dicendum, Vitae librum principaliter continere descriptos ad vitam gloriae, et minus principaliter ea quae divina voluntas statuit esse necessaria ad consequutionem illius. *Declaratio*: liber vitae inscripta continet nomina illorum qui Dei ineffabili beneficentia ordinantur ad gloriae aeternae possessionem: haec [*Oxon. 3. d. 7. q. 3. n. 2.*] autem ordinatio est ad gloriam principaliter, et minus principaliter ad gratiam, caeteraque media ad illam ordinata; est igitur respectu vitae gloriae praedestinatorum. — *Deinde*, nomina praedestinatorum libro vitae consignata ex eo non sunt aliquando delenda, sicuti [*ib. 1. d. 46. q. per tot.*] nec mutari aut impediri potest Dei voluntas beneplaciti, qua vitam aeternam voluit electis: deletur autem non raro ab illo ordinatio ad gratiam, quae per peccatum amittitur; igitur inscriptio nominum electorum in libro vitae est proprie respectu vitae gloriae, etsi virtualiter involvat media necessaria ad consequutionem illius. — *Denique*, [*Quodlib. q. 21. n. 15.*] Vitae liber expressam continet specialissimam Dei providentiam, qua curam gerit electorum: providentia autem potissimum respicit ultimam, atque completam perfectionem illorum, quibus consulere intendit Rector universitatis, et auctor ordinis supernaturalis gloriae et gratiae; sed a gloria potissimum est ultima et completa quies electorum; ea enim non adepti, natura intellectualis caret maxima sui perfectione; ergo praecipue in vitae libro conscripta continetur ordinatio et providentia, qua Deus ad ultimum complementum supernaturale ducit electos.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. Prolog. q. 3. n. 30.*] ad *minorem*, Dei praescientiam eo ordine terminari ad obiecta futura, quo iisdem fuit volita existentia et futuritio. Cum igitur per prius Deus voluerit gloriam, quam media, quippe quae intenta sint gratia finis; potissimum intuitus divini intellectus ad ipsam gloriam terminatur, et exinde ad media: et quoniam sola volitio finis ipsius est immutabilis, soli praescientiae eius libri nuncupatio recte applicatur. Nam [*ib. 4. d. 16 q. 2. n. 12. et seqq.*] quia electi non raro a gratia excidunt per peccata, respectu eiusmodi mediorum non est proprie liber vitae: siquidem dum sub peccato manent, ad mortem ordinantur, stante interim absoluta volitione Dei, qua ordinantur ad vitam gloriae; respectu istius eius praecise volitionis est liber vitae, seu expressio intelligentiae divinae, in qua tamquam in libro immutabiliter et indefectibiliter conscripta sunt divinae voluntatis decreta, quibus electi ordinantur ad aeternae vitae possessionem.

AD SECUNDUM respondeo, aliter in Deo omnia vivere, et aliter quaedam dici scripta esse in libro vitae. Nam omnia quidem in ipso vita sunt, ut testatur Scriptura, per eminentialem omnium continentiam, suntque proinde vita creatrix, quia ipsa essentia divina, quatenus in infinitum praecellens omnibus, et potest producere omnia; atque etiam sunt vita in ipsa, quia distinctissime attingens cuncta, per actum vitae nobilissimum, qualis est intelligentia infinita, exprimuntur, unde et praedestinati et reprobi ex aequo in illa vivunt; at non propterea sunt conscripti omnes in libro vitae, ut dictum est *in antecedentibus*.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM ALIQUIS DELEATUR DE LIBRO VITAE.

*Doctor, locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 24. a. 3.*

VIDETUR aliquis deleri posse de libro vitae. Nam [*Report. 1. d. 40. n. 2.*] Apocalyp. 3. scribitur: *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam.* Sed si quis accipere potest coronam alterius, amittens coronam gloriae profecto de libro vitae deletur; igitur fieri potest ut aliqui deleantur de libro vitae; quod et Psalmista diserte testatur, dicens: *Deleantur de libro viventium*, Psalm. 68. Hinc recte Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda*, monet, orandum esse pro vivis, ut nomina scripta in libro retineant.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 47. n. 3.*] Deus volens omnes homines salvos fieri, dat omnibus auxilia sufficientia, nempe recta naturalia, legem perfectam, et communia adiutoria, quibus possent bene vivere, et salvari; sed eodem modo, quo omnes possunt salvari, possunt et non salvari, si salva est omnibus liberi arbitrii potestas; per eam enim legi Dei repugnando, et gratiam contemnendo, evadunt digni aeternis suppliciis; ergo nomina eorum, qui salvantur, deleri possunt de libro vitae.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 40. n. 3.*] Conscriptio electorum in libro vitae non est ita intelligenda, quasi in praeteritum transierit, factaque iam sit immutabiliter; sed magis de praesenti fieri, cum instans aeternitatis semper adsit idem praesens: sed ex eo recte intelligitur conscriptio illa pendere ab actu indifferenti, nempe libere, et contingenter operante de praesenti; ergo ii, qui intelliguntur libro consignati, possunt inde deleri, et non scribi, vel alii loco illorum substitui.

CONTRA. Numerus praedestinatorum est certus et determinatus, adeo ut nequeat minui, aut augeri, *ex quaest. praec. art. 7.*; ergo impossibile est deleri conscriptos in libro vitae.

RESPONDEO dicendum, nomina eorum, qui conscripti sunt in libro vitae Agni (idest, quos Dei intelligentia attingit exprimitque inter electos computatos), esse omnino indelebilia. *Declaratio*: [*Oxon.* 1. d. 39. q. unic. n. 23.] quemadmodum intellectus divinus naturaliter et necessario attingit simplices terminos omnium possibilem, et complexiones omnes quae ex illis efformari queunt, tamquam indeterminatas et neutras, quippe quae verificari possint quoad utramque partem divisim, ita enim fieri potest ut Antichristus sit aliquando existens, ac oppositum: ita is intellectus ex ratione sui pari necessitate fertur super easdem complexiones, postquam per divinam voluntatem intelliguntur ad unam partem determinatae. In primo igitur signo intellexit Petrum possibilem esse posse inter praedestinos; exinde verificata per determinationem voluntatis hac parte, scilicet, computatum Petrum inter praedestinos, intelligit propositionem non amplius neutram, sed determinate veram, quoad unam partem; atque hoc ipso Petrus scribitur in libro vitae, idest, exprimitur per intelligentiam divinam; atque ea expressio et consignatio in libro vitae immutabilis sit oportet, tanta scilicet necessitate et invariabilitate, quanta divina voluntas est immutabilis; igitur conscripti in libro vitae de Scriptura illa aeterna intelligentiae divinae non possunt deleri, sicuti Dei voluntas nequit ulli subesse mutationi. — *Denique* [*Oxon.* 1. d. 40. n. 3.] propositum voluntatis divinae impediri non potest per ullum voluntatis creatae conatum; quos ergo Deus ad gloriam elegit, ii infallibiliter sunt vitam aeternam consequuturi; tanta igitur firmitate sunt libro vitae consignati, quanta est vis et efficacia voluntatis divinae in exequendo suis temporibus quae decrevit in aeternitate. Ut ergo nulla finita virtus valet impedire propositum Dei, ita et per nihil creatum deleri queunt nomina conscripta in libro vitae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, respondeo ex dictis *quaest. praec. art. 7.* § *Ad primum*: quoniam gloria, ad quam sunt electi ordinati, reddenda est meritis bonis, atque haec nulla esse queunt sine gratia Dei, per quam solummodo nostra opera esse possunt grata et accepta Deo; hortatur Ioannes, ut quisque satagat gratiam sibi donatam conservare, cum non sit alia via perveniendi ad gloriae coronam. Non [*Oxon.* 4. d. 16. q. 2. n. 12.] putat ergo nomina electorum posse de libro vitae deleri, sed docet in arbitrii potestate esse peccare et non peccare, et gratiam proinde amittere per peccata, quibus dum quis est obnoxius equidem ad poenam ordinatur, non quod interim sit de libro vitae deletus; sed quia si fieret in termino, subderetur aeternae poenae, ut subinde sit haec ordinatio ad poenam dumtaxat conditionata, contra vero electio ad gloriam omnino absoluta, et simpliciter inimpedibilis et immutabilis. Nec ad alium sensum existimandum est loquutos Psalmistam, et Augustinum, nempe electos excidere posse a gratia, qua devenitur ad gloriam; non vero immutari aut frustrari ulla ratione posse propositum praedestinationis, quod firmum et stabile perseverat, etiam quando ipsi electi peccant.

AD SECUNDUM [*Oxon.* 1. d. 40. n. 2. et 3.] dicimus ad *minorem*, praedestinos posse damnari in *sensu*, ut aiunt, *diviso*; non vero, ut comparantur ad decretum praedestinationis, quod impossibile est frustrari, seu

impediri par creatam voluntatem, et subinde deleri de libro vitae, ut expositum est.

AD TERTIUM [*Oxon.* 1. d. 45. per tot.] dicendum, divinam voluntatem in aeternitate determinate et absolute voluisse quicquid in tempore geritur et repraesentatur et fit, et pariter noluisse quicquid aliquando factum non fuit nec est faciendum. Nam potentiam perfectissimam atque infinitam per infinitum tempus suspensam esse, nec determinasse quid crastina die gerendum faciendumve est, absurdum videtur, et alienum ab excellentissima et supereminenti perfectione Maiestatis divinae; quia inde sequeretur nec scientiam Dei, quae visionis scientia nuncupatur, esse distinctam et perfectam. Etsi igitur non debeamus apprehendere actus divinae voluntatis, quasi in praeteritum transiisse, sed magis de praesenti, perinde ac nunc primum ponerentur, propterea quod instans aeternitatis semper idem, praesensque sit; attamen cum hac vera rei apprehensione stat Deum omnia, quae sunt futura et erunt, ab aeterno voluisse, ac suo decreto statuto tempore determinasse.

## QUAESTIO VIGESIMAQUINTA.

### DE DIVINA POTENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinae praescientiae, et voluntatis, et eorum quae ad hoc pertinent, restat considerandum de divina Potentia.

*Et circa hoc quaeruntur sex.*

1. Utrum in Deo sit potentia. - 2. Utrum eius potentia sit infinita. - 3. Utrum sit omnipotens. - 4. Utrum possit facere, quod ea, quae sunt praeterita, non fuerint. - 5. Utrum Deus possit facere, quae non facit, vel praetermittere quae facit. - 6. Utrum quae facit possit facere meliora.

### ARTICULUS I.

#### UTRUM IN DEO SIT POTENTIA.

*Doctor, Oxon.* 1. d. 2. q. 1. — *Report. ib.* — *Quodlib.* q. 7.

*De primo princ. c.* 3. — *De rer. princ. q.* 2. art. 2. — 12. *Metaph.* q. 5. *S. Thom.* 1. p. q. 25. a. 1.

VIDETUR in Deo non esse potentia. Nam [*Oxon.* 1. d. 20. n. 7. — d. 30. q. 2. n. 1. — 12. *Metaph.* q. 5. n. 1.] haec potentia si in Deo foret admittenda, utique nec passiva nec obiectiva esset, sed activa: sed activae potentiae primum correlativum est *possibile*; igitur ex sui formali et intrinseca ratione potentia activa ad suum correlativum refertur, estque inter ea mutua coexistentia. Sed nihil in Deo repertum coexistit necessario aliud extra se; ergo in ipso reperiri non potest potentia activa.

2. PRAETEREA. Potentia activa est principium operationis: sed in prima substantia operatio non est aliud a sua essentia; ergo eius essentia non est principium operationis: sed ubi non est principium activum, nec potentia activa; ergo haec potentia non reperitur in Deo.



3. PRAETEREA. Secundum Aristotelem, 9. *Metaph.* text. c. 19., quilibet potentia melior est actus eius. Sed nihil potest esse melius iis quae sunt formaliter in Deo; ergo non est in ipso aliqua potentia adstruenda, qua meliorem oporteat fateri actum ipsius.

CONTRA. [*Quodlib.* q. 8. n. 6.] Augustinus, 3. *De Trinit.* c. 4. *Voluntas Dei*, inquit, *prima est et summa causa omnium corporalium specierum, atque motionum.* Causa autem sua activa potentia attingit atque dat esse effectibus; ergo si Deus est summa causa, est summe potens; est igitur in ipso summa potentia respectu omnium. [*De rer. princ.* q. 3. art. 3. sect. 2. n. 24.] Unde et *Sap.* 11. scribitur: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

RESPONDEO (1) dicendum, in primo Principio formaliter reperiri activam potentiam, a qua fit quidquid est et a se esse non potest, sicuti est omne possibile esse, quatenus possibile idem est ac causabile. Nam tota universitas causatorum causam habet: ea autem nequit esse clausa in tali universitate, quia tunc idem foret causa sui; ergo causa dans esse universitati causatorum, statuatur oportet extra illam universitatem, in qua sit status; cum in causis et causatis essentialiter ordinatis procedi nequeat in infinitum; illa ergo causa est simpliciter prima et ut talis effectiva omnis causabilis; est igitur in Primo potentia activa effectiva, a quo est quidquid potest esse et accipit esse existentiae realis. — *Deinde*, (*De his* sup. q. 3. et 4.) unumquodque agit secundum quod actu est perfectum: sed substantia prima est actus purus et substantiarum perfectissima; ergo maxime sibi competit agere. Sed propter agere dicitur aliquid habere potentiam activam; est igitur Primum activa potentia, sicuti est actus purus et perfectus. — *Denique*, ex quaest. 11. art. 4., Deus cum sit totum esse abstractum et omnimodam involvens perfectionem, est maxime et simplicissime unum: ea siquidem ratione inest ei unitas et singularitas, qua nec esse nec intelligi possunt duo entia aequaliter prima: id enim est prorsus impossibile, et a parte rei et in intellectu; quia tunc neutrum includeret omnem possibilem perfectionem. Ut ergo Deus est entium primum, ita est et unum; et cum summe sit unum, omnem gradum perfectissimae unitatis involvens, erit summe et maxime primum; habeat ergo oportet ex sui ratione formalem plenitudinem ad se communicandum. Ut enim unum praecedit multa, adeo ut duo pariter una esse non possint, propterea quod omnimodam in se involvat unitatem, ita habet id unum omnimodam potestatem respectu plurium illorum, quae post unum essentialiter et sunt et intelliguntur. Quanto magis autem aliquod est primum, tanto magis pluribus communicatur, eo genere communicationis quod ei convenit, in ordine ad ea quae sunt ipso essentialiter posteriora, ut patet in prima omnium materia; et in causis efficientibus, quae quo altioris primitatis eo ad plures sese extendunt effectus causandos. Simpliciter igitur et maxime primum maxime erit communicabile, eo genere communicationis quod sibi potest convenire; est igitur Primum potentissimum, sicuti est maximae unitatis et simplicitatis et actualitatis. Eadem ergo ratione, qua Deus est unum et primum et simplex et in actu, eadem est in ipso adstruenda et potentia, respectu eorum quae sunt, quaeve esse possunt posteriora simpliciter Primo.

(1) De his actum q. 3. a. 3., de quibus et late Doctor q. 1. *De rerum principio* a. 2.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, [*Oxon.* 1. d. 20 n. 8.] activae potentiae correlativum esse ipsum *possibile*; non quidem *logice*, quae possibilitas est non repugnantia terminorum; nam etiam necesse esse est ita possibile; nec tamen ad ipsum necessarium terminari potest ulla potentia activa. Correlativum igitur activae potentiae in Deo est *possibile obiective*. — Et *cum dicitur*; ergo coexigit suum correlativum, ad quod ipsa activa potentia terminatur; *responsio*: [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 17. — d. 30. q. 2. — *Quodlib.* q. 8. n. 24.] nullum a se necessarium coexigere potest aliquid non perinde necessarium; quia tunc ex minus impossibili sequeretur impossibilius; minus autem impossibile est aliquid non simpliciter necessarium deficere, quam id quod a se habet essendi necessitatem; si vero aliqua divina perfectio, uti est potentia activa, coexigeret aliquid minus necessarium, uti est quicquid a se non habet essendi necessitatem; igitur expositione quod minus necessarium non esset, et magis necessarium non esse oporteret; perfectio igitur activae potentiae Creatoris est omnino ad se et absoluta: quod [*Oxon.* 1. d. 43. n. 5. — d. 45. n. 3. — d. 35. n. 3. et 4.] autem intelligatur correlativa ad possibile, aliunde non est, nisi terminatione respectus ipsius *possibilis logice*; quod possibile in ordine ad activam potentiam evadit *possibile obiectivum*; idest, potens terminare actionem potentiae extra se producentis aliquid *in esse* realis existentiae.

AD SECUNDUM respondeo, potentiam activam nedum esse principium operationis, verum etiam effectus producendi per operationem, ubi operatio prius ab activa vi producit. Primae [*Oxon.* 1. d. 37. n. 4.] autem substantiae potentiam attribuimus, non quae sit principium operationis, sed quae immediate attingat, atque det esse effectui: cum enim in activis potentiis aliarum substantiarum ponatur operatio ex earumdem imperfectione, necessario eiusmodi operatio est arcenda a prima atque infinita potentia.

AD TERTIUM dicendum, [*Exposit.* lit. in *Metaph.* 1. 9.] utique actum esse sua potentia perfectiorem *in bonis*, sicuti est sanum esse; contra vero *in malis* esse potentia deteriolem; quia potentia ad malum est secundum quid malum, quia est admixta bono, quatenus respicit alterum contrarium, quod habet rationem boni; actus autem sit simpliciter malus. Unde Aristoteles ibidem diserte negat id potentiae genus in aeternis. At perfectiones primi Principii non expectant, nec fieri potest ut aliunde perficiantur, cum sint in fine perfectionis; ideo ad nihil potest comparari potentia activa eius, quo ipsa sit imperfectior.

## ARTICULUS II.

### UTRUM POTENTIA DEI SIT INFINITA.

*Doct. Oxon.* 1. d. 2. q. 2. et d. 42. — *Quodlib.* q. 7. — *De primo princ.* c. 4. — 12. *Metaph.* q. 13. — *S. Thom.* 1. p. q. 25. a. 2.

VIDETUR Dei potentia haud esse infinita. Nam [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 25. — *Quodlib.* q. 7. n. 1.] ex eo potissimum sentiendum foret Dei potentiam esse infinitam et virtutis infinitae, quia se extendere valeret ad producenda infinita: eius siquidem potentiae proprium obiectum et terminum diximus ponendum producibile, sive possibile obiectivum: sed haec Dei potentia simul esse non potest infinitorum, nec extendi ad producenda

infinita; ergo cum non habeat in se virtutem causarum infinitarum, nec ipsa erit infinita. — *Probatio minoris*: etsi enim ipsa causa prima habeat eminentius in se omnem causae secundae causalitatem, ex se tamen non potest in effectus causarum secundarum, imo admittit causas secundas; ergo eius vis et potentia non est infinita, cum non sit causa omnimoda effectuum producendorum: imo sicut causa secunda, eo quod infinita non sit, attingit terminum dumtaxat finitum; ita et causa prima, attingens terminum finitum, infinita minime dicenda videtur quoad eius virtutem et causalitatem.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 25.] Si in Deo esset admit-tenda virtus infinita, maxime quia movet tempore infinito, ut arguit Ari-stoteles, 8. *Phys.* text. 78.: sed tunc pariter et virtus solis foret infinita, cum sol moveat tempore infinito, vel saltem possit movere; ergo Dei vir-tus non est infinita.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 2. q. 4. n. 1. et 2.] Secundum Aristotelem, 8. *Phys.* text. c. 79., *Virtus infinita si esset, moveret in non tempore*: nulla virtus potest movere in non tempore; imo Deus, secundum Augu-stinum, 8. *super Gen.* c. 20., movet creaturam spirituales per *tempus*, cor-poralem autem per *tempora* et *loca*; ergo cum nihil moveat in non tem-pore, profecto eius virtus non erit infinita.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 6. n. 1.] Si in Deo sit infinita potentia; ergo haberet terminum infinitum: non ponitur autem ad terminum infi-nitum; ergo nec ipsa est infinita. *Probatio primae consequentiae*; nam si Deus est revera infinita potentia instructus, interim nullius termini infi-niti productivus, ergo tale quid non producit, vel quia non vult producere, vel quia non potest: si potest et non vult, ergo videtur tactus invidia, ex eo quod tantum bonum non vult alteri impertiri; si velle dicatur et non posse, igitur in ipso frustra esset eiusmodi potentia.

CONTRA. Psalm. 49.: *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magni-tudinis eius non est finis*: ergo potentiae eius, qua efficacissime et plus-quam cogitari possit est potens, non est finis; est igitur eius potentia om-nino infinita.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 25. et seqq.] revera Dei potentiam esse intensive infinitam. *Declaratio*: si virtus primi Principii talis esset, ut simul posset attingere infinita, etique ea vis foret infinita: alioquin sibi repugnaret simul dare esse effectibus infinitis; cum enim quodcumque producibile exigit praesupponatque sibi correspondentem perfectionem in causa, evidens est, causam eo perfectiorem esse quo plura potest attingere producibilia; igitur si ad infinita aliqua potest sese exten-dere, infinitam habeat oportet perfectionem et vim producendi; ergo pa-riter et infinita erit, si ex se posset infinita causare, quamvis ex parte effe-ctuum producendorum sit repugnantia, quominus una sint omnia seu infi-nita. *Probatio huius consequentiae*: habens in se virtutem causandi simul album et nigrum non est minus perfectum, si simul ea non producat, quia non sunt ex hypothesi causabilia, quam si producat, cum virtus eius om-nino sufficiat illis causandis: atqui eiusmodi est vis et potentia primi Prin-cipii; ergo ipsa est omnino infinita. *Probatio minoris*: [*Derer. princ.* q. 2. n. 13.] eo modo et ratione qua unumquodque se habet ad esse, ita et ad agere; nam vis activa sequitur ad *esse* illique commensaturatur: unde quod habet esse calidum calefacit, et quod frigidum frigefacit, et quod habet *esse*

humanum hominem gignit. Primum autem claudit, possidet ac praeaccipit totum, idest, infinitum *esse*; oportet ergo eius vim ac activam potentiam illi commensurari, ac infinitam esse, utpote infinitis producendis sufficientissimam. — *Rursus*, si in Deo reperiretur formaliter omnis vis causativa possibilis, ea utique foret *intensive* infinita; quamvis autem sibi sit impossibilis formaliter vis causativa hominis et equi, possidet tamen eas, et omnem possibilem perfectionem, modo altiori et perfectiori quam sint in creaturis formaliter; alioquin non foret ex se totum et infinitum *esse*, ut ostensum est q. 7. art. 1. et 2.; igitur cum in creaturis illae virtutes et potestates agant praecise propter perfectionem, et non ex ratione qua imperfectae sunt, in Primo est omnis vis causativa possibilis simul, adeoque infinitae perfectionis intensivae. *Assumptum* magis declaratur: causa secunda proxima primae totam perfectionem causativam habet a sola prima; ergo cum causa prima sit illius adaequata causa et aequivoca, eminentius possidet perfectionem, quam causae secundae elargitur. Consimiliter tertia causa, a quo habet vim causandi? Si a prima causa, pariter et ipsius virtus causativa reperitur eminenter in prima. Si a causa secunda, igitur haec eminenter possidet perfectionem, quae formaliter est in tertia; sed secunda accipit a prima ita eminenter continere perfectionem, quam dat causae tertiae; ergo multo magis in primo Principio eminentius est perfectio causativa causae tertiae, quam sit in secunda: et ita de omnibus aliis causis seu ordinibus causarum: possidet igitur primum Principium eminenter omnimodam perfectionem et vim agendi causarum omnium, et perfectius ac si sibi inessent omnium earum causalitates formaliter, ex hypotesi impossibili: oportet igitur omnino esse perfectionis infinitae. — *Postremo*, Dei virtus et potentia non est finita; oportet igitur esse infinitam. *Assumptum* declaratur: omne finitum aut finitur per formam aut per materiam; quod per *formam terminatur*, utique imperfectum est; quippe quod per formam perficiatur, qua et finitur: quod autem per *materiam finitur*, ipsius amplitudo et extensio contrahitur, minuitur et coarctatur, ut gradus superiores per differentias, et specificae rationes per gradus individuales; quod ergo per materiam non finitur, illud est perfectum, et quo minus per hunc gradum materiale contrahitur, eo magis perfectum. Sed primum Principium est maxime separatim a materia; imo cum sit totum esse universalissimum, simpliciter sibi quaecumque contractio repugnat; ergo cum excludat positive omnem finitatem, est simpliciter et absolute infinitae entitatis et potestatis et virtutis. (De quo supra q. 3. actum)

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [*Quod*. q. 7. n. 4.] Deum ex se habere simul virtutem productivam infinitorum; non producere tamen omnia, quia non sunt simul producibilia, eo quod infinitas, ut comparatur ad esse realis existentiae, repugnat omni alii extra primum Principium, de quo actum supra, q. 7. a. 3. et seqq.; impedimentum igitur non est ex parte potentiae, sed per comparisonem ad creaturam necessario habentem diversum modum essendi a causa prima, et ideo capacem dumtaxat eorum modorum, qui correspondent et sequuntur ad *esse* ipsius. — Et cum *probatur* ex eo quod admittat in productione rerum causas secundas, attingentes effectus praecise finitos, pro ratione nimirum et mensura potentiae earundem causarum; (de quo a. seq.) *responsio*, ex eo tantum esse inferendum nequire nos ostendere naturali ratione esse in Deo omnipotentiam, ut instruimur per fidem; non vero negan-



dam propterea potentiam *intensive* infinitam, quae perinde reperiretur, et recta ratio ostendit ponendam in illo, esto nihil extra se produceret; cum a rebus productis nullum, ne minimum quidem, accedat augmentum perfectioni illius.

AD SECUNDUM concedo, [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 25.] Aristotelem ea uti ratione ad probandum Dei potentiam infinitam esse, nedum *extensive*, verum etiam *intensive*. Ex eius quippe infinitate concludit Primum nec esse in magnitudine, nec magnitudinis esse capacem; quia nec *infinitae*, cum nulla talis sit: nec *finitae*, quia quacumque potentia in magnitudine finita posset aliqua esse maior: intelligit ergo de potentia *intensive* infinita, cui soli repugnat esse in magnitudine. Quamvis igitur pariter concederet corporum coelestium virtutem esse infinitam, quia posuit aeternam et necessariam; non intensive tamen, sed *extensive*; virtus igitur Primi est infinita secundum *intensionem*, quia movet per infinitum tempus, secundum ipsum, et a se. Quod autem possidet aliquid a se, potitur illo secundum omnem amplitudinem suae perfectionis, et ita infinite. Coelorum autem virtus, quia a Primo dependet, a quo est perpetuitas motus, nequit in ipsis reperiri secundum omnem perfectionem, sed dumtaxat in eo gradu et mensura, secundum quam ipsis agens tribuit esse et agendi virtutem.

AD TERTIUM [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5. n. 20.] respondeo, ex hypothesi Philosophorum putantium Deum agere ex naturae necessitate, non potest intelligi, qua ratione Primum moveat in tempore, cum eius virtus infinita sit, et nequeat remissius agere ac sua virtus impellat. At nos tenemus illorum positionem erroneam etiam secundum principia naturaliter nota; ideo dicimus in illius potestate esse et actionem et modum agendi, ideoque agere in tempore, ut se causis secundis accomodet sinatque ipsas proprios agere motus; caeterum perinde agere valere in non tempore pro virtutis infinitae potestate (1).

AD QUARTUM dicendum, [*Oxon.* 1. d. 8. q. 5.] infinitum produci non posse non ex potentiae infinitae defectu, sed ex creaturarum incapacitate, ut tactum est in *responsione ad primum*. — Et cum dicitur; igitur illa potentia est frustra; haec *consequentia* est *neganda*, quia terminus illius potentiae extra se non est necessarius aliquo modo illi potentiae, ut propterea sine illo aliquod patiatur detrimentum vel insit ei imperfectio. Quia [*Oxon.* 4. d. 48. q. 2. n. 3.] ergo Dei voluntas et potentia habent finem perficientem, qui est essentia divina, in quo scilicet est beatissima, etsi nullus finis extrinsecus, adaequatus, sive infinitus sibi correspondeat, non tamen est frustra; quia a termino extrinseco nullam, ut dictum est, expectat perfectionem.

### ARTICULUS III.

#### UTRUM DEUS SIT OMNIPOTENS.

*Doct. locis infr. cit. — S. Thom. p. 1. q. 25. a. 3.*

VIDETUR Deus haud esse omnipotens. Siquidem [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. per tot. — *Quodlib.* q. 7.] ratio huius nominis recte notificatur per hoc, quod possit omnia: Deus autem non potest omnia efficere; nam illi communiter adimitur potentia ad peccandum; nec consimiliter sibi conceditur

(1) Aliam quoque responsionem tangit Doctor 1. d. 2. q. 2. n. 36. et 12. *Metaph.* q. 13. n. 21.

potestas causandi relationem sine extremis; igitur Deus non est appellandus omnipotens, cum ipsius potentia activa ad quaedam de communi sententia minime se extendere valeat.

2. PRAETEREA. Causae potestas et vis ipsius primario aut praecipuo effectu manifestatur atque innotescit: potentiae autem divinae, quae omnipotentia nuncupatur, effectus praecipuus est parcere et misereri, ut [*Oxon.* 3. d. 30. n. 12.] Ecclesia in quadam Collecta profitetur; ergo tanta est vis omnipotentiae, quanta est misericordiae exhibitio non merenti: id vero praestari etiam potest ab eo, qui non sit omnipotens; ergo nec Deus propterea, et maxime est dicendus omnipotens.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4. n. 1. — 1. d. 20. n. 6.] Si Deus sit dicendus omnipotens potissimum ex eo quod parcat et misereatur eorum, qui iudicio et poenae forent subiiciendi; igitur haec Dei perfectio secum non compatitur rectae iustitiae affectum, quae tamen sit oportet eximia virtus Hierarchae rerum universitatis, cuius solius est omnium causas per eminentissimam rectitudinem iudicare. *Probatio consequentiae*; nam id genus misericordiae, per quam manifestari dicitur omnipotentia, destruit rectum iudicium; quia culpa ac delicta sunt ex iustitia vindicanda ac per iustam poenam ordinanda.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 5. et 6.] Ex hypothesi quod Deus per omnipotentiam posset omnia; igitur non esset inconveniens, ipsum damnare iustum, ac glorificare non iustum et peccatorem. Alienum autem videtur a bonitate et misericordia divina plectere poenis eos, quibus praemium esset rependendum propter merita et virtutes; ergo cum non omnia omnimode possit, non est dicendus omnipotens.

CONTRA. Dei potentia est intensive infinita *ex art. praec.*; ergo ipse est omnipotentissimus.

RESPONDEO dicendum Deum esse omnipotentem. Sed [*Quodlib.* q. 7. n. 3.] praemittenda est *nominis* declaratio. *Potentia* itaque, quae omnimoda atque illimitata ea voce importatur, non est *passiva*, quasi ideo omnipotens aliquod ens diceretur, quia omnium esset receptivum; sed potius est potentia *activa*; nec *quaecumque*, quia tunc productiva potentia diceretur et esset creatrix, et ita Pater respectu Filii vim creativam exerceret, quod absit vel cogitare: est igitur potentia activa *causativa*. Respicit igitur aliud a se in essentia diversum; quia non est causalitas nisi respectu alterius simpliciter diversi in natura. Est proinde haec potentia et vis activa in ordine ad *possibile*; non quidem *generaliter* acceptum, quo sensu opponitur impossibili; quia tunc possibile logicum esse potest terminus creationis; atqui simpliciter necessarium est ita possibile, nec tamen ad ipsum posset vis creativa terminari; est igitur creativa potentia respectu *possibilis*, prout possibile idem est quod *causabile*, quia terminus potentiae causativae. Unde quia Filius Dei non est causabilis, licet sit a Patre, non est terminus potentiae causativae, vel omnipotentiae. Quapropter haec activa vis per se respicit omne prorsus possibile. Quod sane bifariam [*Oxon.* 1. d. 42. n. 2. De hoc primo membro *art. seq.*] potest intelligi, scilicet immediate, et mediate. Et *immediate* quidem esset, si de se valeret attingere et causare omne possibile, nulla alia causa secum concurrente. *Mediate* vero, cum poneretur commune ad omne causabile in ordine causae primae, interim concurrentibus quoque causis particularibus ad eosdem effectus.

Hac omnipotentiae notificatione praemissa (quia putamus Dei omni-

potentiam ad mentem Theologorum, quod est secundum membrum distinctionis, via naturali demonstrari non posse, ut *in seq. art.*), *declaratur* [*De rer. princ.* q. 2. n. 13.] primi Principii *omnipotentia*, seu posse in omne penitus *causabile*, seu *mediate* seu *immediate*. Nam in omni ordine rerum activarum verum est, unumquodque ita se habere ad agere quemadmodum se habet ad *esse*; unde quod habet *esse* calidum calefacit, et quod frigidum frigefacit, et sic de aliis omnibus. Si igitur sit aliquid, quod in se claudit rationem omnis *esse*, tale habeat oportet vim producendi omne *esse*. Atqui (Supr. q. 7. a. 1. et 2.) primum Principium claudit et praeaccipit in se rationem omnem essendi, et perfectionem omnem, altiori modo quam sit aut esse queat in creaturis; ergo potest producere quicquid producunt creaturae, saltem in suo ordine causandi; seu igitur *mediate* seu *immediate*, attingit causatque omne *causabile*, cum quodcumque, et omnia claudantur in ratione infinita essendi, et altiori modo quam possideant in seipsis; igitur eius *causatio* ad omnia prorsus se extendit *causabilia*; quamvis ad eadem et causae proximae concurrant: harum enim causalitas intra sphaeram perfectionis et causalitatis primae causae continetur, tamquam omnem perfectionem complectentis; adeoque quemadmodum esse et subsistere nequeunt nisi dependenter a prima causa, ita nec efficere quidquam possunt nisi una cum ipsis, et eadem prima causa efficiat. — *Rursum*: [*Quodlib.* q. 7. n. 27.] est omnino admittendus *status* in causis efficientibus, ex dictis *quaest.* 2., et iterum breviter probatur; nam causa effectiva quo superior eo in causalitate perfectior; ergo si supra quamlibet datam est alia in infinitum superior in causando, illa erit in infinitum perfectior in causalitate, et per consequens est illi attribuenda causalitas infinite perfecta: causalitas autem causata, vel dependens in causando non est infinite perfecta; est enim, in comparatione ad illud a quo dependet, imperfecta; ergo si in infinitum ascendatur in causis, aliqua erit omnino incausata et independens in causando, alioquin haud erit infinite perfecta; est igitur in ipsa *status*; oportet igitur huius causalitatis vim et efficaciam se extendere ad omnem aliam causam, quae cum dependentia ad aliam, proprium producit effectum; nam quaecumque alia, virtute illius independentis causat; si enim ab illa unica dependet in essendo, pariter et in causando, ut deductum est prius. Qua igitur ratione probatur primum Principium esse et infinitae potentiae et perfectionis et causalitatis, ostenditur ipsum esse omnipotens, seu potentiam ipsius respicere atque extendere se ad omne prorsus *causabile*, seu attingat ea *immediate* per seipsum, seu *mediis* causis *proximis*, quippe quae nonisi in virtute illius, seu per causalitatem acceptam ab illo, ac in eo eminentiori modo repertam causare queant.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 2. d. 37. n. 16. — *Magist.* 1. sent. d. 42. lit. G.] quoad *primam partem* respondeo, Deum propterea peccare non posse, quia a se averti nequit; nec *formaliter*, quia summe et ordinate et necessario se diligit, necessitate nimirum a sua infinita libertate et ratione perfectionis orta; nec *virtualiter*, quia nihil aliud a se est necessarium, ut ita se diligit. Haec igitur impotentia ad peccandum non est nota diminutionis immensitatis virtutis suae, qua respicit omne *causabile*; sed magis ea innotescit infinita voluntatis eius perfectio atque rectitudo, propter quam sibi repugnat quaecumque obliquitas et imperfectio. — Cum autem [*Oxon.* 1. d. 20. n. 6.] *arguitur* de relatione;

*concedo* ipsam esse improducibilem sine *extremis*; nec propterea esse inde inferendum Deo deesse quidquam faciens ad omnimodam perfectionem suae activae potentiae. Nam omnipotens potest utique in omne illud, quod potest esse terminus potentiae activae simpliciter, sed eo modo quo natum est produci, scilicet vel efficiendo illud in se, si in seipso sit subsistens; vel attingendo in alio, si ita exigit natura eius. Non enim oportet quodcumque tale posse produci in se formaliter subsistens, cum aliter sive contrarium modum postulet ipsius natura. Nec sane si potest Deus producere cursum in homine, opus est ad infinitam eius potentiam manifestandam, ut perinde queat producere cursum in se: ita pariter de relatione, quae quoniam exigit inter duo extrema versari, his semotis, nulla potest esse aut intelligi relatio.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* 3. d. 32.—d. 14. q. 4.] propterea ex misericordia maxime Dei potentiam infinitam manifestari, etsi cuncta creationis opera idipsum ostendant, quia cum totum naturae opus sit volitum et effectum intuitu ordinis supernaturalis et gratiae, opera hierarchiae supernaturalis potissimum ostendunt ac manifestant Dei potentiam infinitam, sicuti perfectior effectus eius. Quoniam ergo parcere et misereri peccatorum ad ordinem supernaturalem spectant, merito per id maxime dicitur manifestari Dei omnipotentia. — Et cum *arguitur*; quia id praestari etiam posset ab eo, qui non est omnipotens; *respondeo*, [*Oxon.* 4. d. 46. q. 2. per tot.—d. 22.] *assumptum esse falsum*, nisi de misericordia omnipotentis, qua praevenit nos sua gratia, ac facit ut aliquis homo parcat alteri remittatque sibi illatas iniurias; nam nullum est peccatum, quod homo committat, in quod alius labi non posset, et reipsa committeret, nisi a Deo sua gratia praeservaretur.

AD TERTIUM [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 8. et q. 4. n. 3.] *respondeo*, negando *consequentiam*; nam dare bonum indebitum non est contra iustitiam. Cum enim id sit actus eximiae liberalitatis, et unius virtutis actus minime alteri repugnet virtuti, ex misericordia non destruitur iustitia, praesertim in hierarcha universalitatis, cuius voluntas est suprema et inoblivabilis iustitia; unde et Anselmus, *Prosol.* 11. verissime dixit: *Illud solum iustum, quod vis, non iustum, quod non vis*. Etsi igitur parcere malis non sit congruum meritis ipsorum malis ob quae magis forent plectendi per iustitiam, est tamen is actus condecens voluntati et bonitati divinae, ut ibidem Anselmus scribit, cap. 10.

AD QUARTUM dicendum, [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 11.] Deum utique posse damnare iustum et glorificare peccatorem; non quatenus iis circumstantiis affecti intelliguntur, sed prout eadem persona, quae salvatur, vel damnatur, potest subire, et incidere in unam, vel alteram sortem; is enim, qui damnatur, potuit iustificari in via, et ita salvari; et e converso, qui gloria potitur per Dei gratiam, potuit damnari, si Deus sua auxilia illi subtraxisset. Vel etiam pro supremi dominii sui potestate posset damnare Petrum, et Judam salvare, quia etsi alter sit iuste gloria donatus, et alter iuste pariter aeternis suppliciis addictus; ex quo tamen haec iusta specialia non necessario requiruntur ad iustum publicum, ad quod Deus simpliciter determinatur, estque iustum condecens bonitatem suam; ad tale iustum eminentis continentiae potest, et reipsa ordinatur quodcumque iustum particulare, seu uno, seu altero modo se habeat.



## ITERUM ARTICULUS III.

## AD DEUS SIT OMNIPOTENS.

*Doct. Oxon. 1. d. 42. - Report. ib. - Quodlib. q. 7.*

*S. Thom. 1. p. q. 23. a. 3.*

VIDETUR [*Quodlib. q. 7. n. 16. et 17.*] Deus non esse omnipotens, sic ut immediate, nulla scilicet alia causa concurrente, attingat omne per se producibile seu causabile. *Nam principium necessarium, et omnino perfectum ad nihil immediate contingentem se habet*; etenim nulla novitas seu contingentia potest assignari in principiato immediate a tali principio proveniente: non enim illud principium aliter se habere potest, cum sit simpliciter necessarium, nec quia illo uniformiter se habente, aliquid aliud requiritur vel impedit; quia non est principium imperfectum; ac proinde inimpedibile est; nec aliud requirens plenitudinem suae perfectionis; igitur non potest causare omne possibile immediate. Quod probatur *primo generaliter*; quia eo causante omnem effectum immediate, nulla causa secunda haberet actionem propriam; sed secundum Comm. 9. *Metaph. com. 7.*, *Cum entia non habent actiones proprias non habebunt essentias proprias*. Philosophi autem putant aliqua alia a Deo esse formaliter necessaria et proinde indefectibilia. — *Confirmatur*: si praeter ordinem causarum in universo possit Primum quemcumque effectum causare; ergo is ordo causalitatis in causis non foret simpliciter necessarius; ergo nec essentialis; quod est inconveniens apud Philosophos. — *Deinde in speciali de motu locali et circulari coeli*; cum enim hi motus sint essentialiter successivi, nequeunt esse in instanti; in quo tamen instanti necessario causarentur a potentia infinita.

2. PRAETEREA. [*Quodlib. ib. n. 18.*] Idipsum probatur de quocumque *effectu materiali*; ii enim producuntur per materiae transmutationem. Sed Aristoteles, 7. *Metaph.*, contra Platonem ex intentione probat agens a materia separatum non posse immediate transmutare materiam, ut declarat Commentator *ibidem*, dicens, *nihil transmutare materiam, nisi quod est in materia etc.*

3. PRAETEREA. [*Quodl. ib.*] Ex Aristotelis intentione, 8. *Phys. text. c. 79.*, quidquid Deus potest *immediate* causare, ut causa omnimoda, *necessario* causat. Non enim videtur poni posse contingentia ad causandum et non causandum, nisi propter aliquam mutabilitatem in agente; idque cum effectus omnino et praecise pendet ab agente: sed si Deus posset *immediate* producere omne *causabile*, quodlibet adaequate et praecise dependeret ab eo; igitur quodlibet *necessario* causaret; et per consequens et causae secundae privarentur actionibus suis; et insuper omnem motum in instanti causaret; et denique agens separatum immediate attingeret omnem effectum materiale; quae omnia absurda admodum videntur in Philosophia.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 42. n. 1.*] Naturali ratione ostenditur Deum esse infinitae potentiae, ex dictis *art. 2*; idque probat Aristoteles, 8. *Phys. text. 78. et 12. Metaph. text. 41.*; ergo pariter demonstratur ipsum posse *immediate* in omne possibile producibile. Probatio *consequentiae*: infinita potentia nequit ab ulla alia potestate excedi, imo nec intelligi illa maior, quia tunc haud

foret *intensive infinita*: sed omnis potentia, quae non sit omnipotentia ad hunc intellectum, potest intelligi excedi ab omnipotentia sic declarata; ergo Deus est ita omnipotens, ut valeat omnia causabilia attingere per se, citra cuiuscumque alterius causae concursum. — *Amplius* [ib. n. 2. et *Quodl.* q. 7. n. 19.] virtus activa cuiuscumque causae secundae eminentius est in prima causa, ac sit in ipsa causa secunda: habens autem eminentius virtutem activam videtur posse in effectum, absque illo quod diminute possidet virtutem eiusdem effectus causativam; non enim ad productionem effectus requiritur imperfectio virtutis activae: cum nulla imperfectio sit ratio agendi, sed potius actionis impeditiva. *Confirmatur*; quia videmus causas *aequivocas* ita perfectos effectus producere sicut *univocas*, quod utique non esset, nisi haberent virtutem activam eo modo quo sufficit ad causandum perfecte; non autem habent virtutem univocam, sed tantum virtualem aut eminentem; ergo si causarum secundarum vis causativa est eminentius in causa prima, ab hac poterunt produci iidem effectus, quos causae proximae et univocae producant.

RESPONDEO dicendum, [*Quod. ib.*] Deum esse omnipotentem, adeo ut attingere et causare queat quodlibet causabile, citra omnem alterius agentis concursum, esse fidei dogma illis verbis expressum: *In principio creavit Deus coelum et terram*, Genes. 1., iuxta communem Theologorum sententiam. Id *minime* [ib. n. 21.] posse *demonstrari* lumine naturali intellectus, ne a *posteriori* quidem. Ad hoc asserendum movemur *primo*, quia Philosophi ex effectibus notitiam verorum necessariorum investigantes, ad ea quae demonstratione *quia* erant scibilia, aut attingerunt aut pervenire potuerunt; numquam autem docuerunt Deum esse omnipotentem ad mentem Theologorum, imo oppositum ipsis erat ita persuasum, ut contrarium impossibile reputaverint; ergo veritas haec latet intellectum solo naturali lumine suffultum. — *Deinde*, si id saltem a *posteriori* posset demonstrari, utique medium deberet accipi *ex ordine causarum*: sed ex eo ordine haud concluditur, quod causa superior possit se sola in effectum quem producit una cum causa inferiori; nam sol nequit per se hominem gignere, quem generat cum homine; ergo ex ordine isto non ostenditur Primum de se producere posse effectus, quibus dat esse concurrentibus etiam causis secundis. — Hoc ipsum evidentius ostenditur in *aliis generibus causarum*: si enim ponatur ordo essentialis in materiis (qui a quibusdam iure adstruitur), adeo ut prima materia animae intellectivae propinqua sit corpus organicum, et sic deinceps usque ad materiam simpliciter primam; etsi haec materia sit respectu formae substantialis simpliciter prima, utique non oportet perinde, et materiam esse immediatam cuiuscumque alterius formae; quia non animae intellectivae. — Et idipsum [ib. n. 22.] est evidens pariter *in ordine formarum*; nam ex eo quod aliqua sit prima formarum, non propterea erit apta cuicumque materiae informandae, semotis mediis formis. Ergo nec pariter in causis efficientibus oportet primum esse efficiens immediatum omnium effectuum. Hoc etiam est evidens *in efficientibus* respectu cognitionis. Nam principia ponuntur causae respectu cognitionis conclusionum; etsi autem primum principium habeat veritatem evidentissimam, ac etiam contineat eminenter et virtualiter veritates omnium posteriorum, non tamen propterea est inferendum illud posse esse causam immediate cognoscendi quodcumque posterius: imo oportet per media ordinate procedere, ad hoc ut ac-

quiratur cognitio conclusionis remotae. — *Denique* idipsum ostenditur *in ordine causarum finalium*. Nam accipiendo *ultimum* in aliqua coordinatione finium, non oportet id *ultimum* esse causam *immediatam finalem* respectu cuiuscumque operantis gratia finis; siquidem aliquod remotum non ordinatur ad illud, nisi mediante fine propinquiore: sicut organa exteriora ordinata ad potionem vel incisionem non ordinantur ad sanitatem nisi mediantibus istis finibus propriis. Via igitur naturalis cognitionis incedendo, non ostenditur primum Principium esse posse causam immediatam respectu omnium causabilium, etsi ea omnia attingat una cum causis proximis, ratione suae virtutis infinitae, propter quam est primum efficiens, a quo coelum et natura dependent.

Quia [Oxon. d. 42. n. 4.] tamen, Deum esse ita omnipotentem est verum, et contra veritatem nulla est demonstratio, quaecumque tandem contra hanc veritatem excogitarunt Philosophi, sophistica esse oportet. Imo Dei omnipotentia, ut a Theologis adstruitur, probabiliter potest ostendi tamquam verum et necessarium, et probabilius quidem ac sint quaedam alia credita; quia non est inconveniens, quaedam ex creditis esse evidentiora aliis; quod coniicere licebit ex inductorum solutione argumentorum, pro utraque parte adductorum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Quod. q. 7. n. 23. seqq.] est responsio duplex: *primo* concedendo Deum et privare posse causata quaeque propriis actionibus, et etiam ipsamet destruere vel annihilare. Est ergo haec propositio falsa, et neganda subinde: *omne sempiternum est formaliter necessarium*: nam nomine sempiternorum aeviterna intelligendo, omne aeviternum potest simpliciter non esse, licet non tali potentia passiva intrinseca, qualis est in corruptibilibus. — *Alia responsio*: posito quod Deus privet causas secundas propriis actionibus, praeveniendo ne agant, non propterea deficerent quoad esse earum: subsisterent enim, et non causarent, quia potentiori causa praeventae, propriam virtutem exercere nequirent, etsi interim et ipsae possent; quia praesto ipsis esset propria forma, quae est principium agendi. Porro Commentatoris dictum habet veritatem in hoc sensu: *cum entia non habent actiones proprias*, idest, nec actu nec potentia seu virtute, *non habebunt essentias proprias*, quia destituerentur forma, per quam vel agunt vel agere possunt. — Ex quibus patet responsio ad id quod subdebatur de *motu*; nam concedimus, Deum movere posse in instanti quodcumque corpus ex infinita potentiae suae activitate; neque ad hoc ulla ostendi potest repugnantia. Et quamvis *Aristoteles, eiusque Comm.* oppositum tenuerint; in hoc tamen constat eos errasse. Posuerunt tamen Deum movere coelum mediate, media scilicet Intelligentia motrice. — *Ad confirmationem* patet responsio ex dictis; nam etsi Deus praeveniendo causalitatem creaturae, privaret eam propria actione et causalitate, non tamen necessario exinde inferretur destructio naturae et entitatis eius, nec subinde deperiret ordo essentialis causarum, qui fundatur in essentiis ipsarum, per quas possunt exire in actum, ac producere effectum in suo ordine.

AD SECUNDUM cum arguitur de forma materiali, dicendum [ib. n. 15.] Philosophum non negare formam materialem immediate a Deo in materiam induci; imo id etiam concederet de anima intellectiva, 2. *De gen. Anim.*, cap. 3., et quidem citra omnem sui mutationem, per solam novitatem or-

tam in causis intermediis, quatenus activa scilicet et passiva, infra causam primam, diversimode se habent in causando; etiamsi effectus causandus sit eiusdem rationis, potest Deus ipsum immediate causare, nulla posita novitate ex parte sui, sed ob novitatem receptivarum causarum, sicut sol immediate solvit glaciem, et coagulat lutum, citra omnem sui mutationem; et ita pariter de sententia Aristotelis corpori humano organizato, Deus necessitate immutabilitatis causat hanc animam quam prius non causabat, quia nec erat receptivum proportionatum. — *Ad id quod adducitur, ex 7. Metaphys.*, dicendum ibi Aristoteli disputationem esse contra Platonem, qui necessitatem adstruebat idearum pro rerum generatione: contra vero Aristoteles putat eas haud esse necessarias generandis rebus materialibus; quia sufficit *hoc aliquid* ad gignendum *hoc aliquid*; sed nec ideae possunt generare *hoc aliquid*; quia si generans non est *hoc aliquid*, nec genitum erit tale. Nec tamen haec consequentia est extendenda ad Deum; quia si idea generaret, esset generans univocum, quia eiusdem speciei. Non est autem aliqua causa univoca necessaria, nisi composita et materialis, cuiusmodi est genitum: ac proinde non est admittenda glossa Commentatoris, qui videtur extendere sensum Philosophi ad Deum, et ad omne immateriale; cum Philosophus solas ideas Platonis excludere intenderit.

AD TERTIUM, [*Quod. q. 7. n. 26*] quo confirmantur argumenta iam soluta, dicendum, non esse ad Philosophi mentem, Deum necessario absolute causare quicquid necessario causat, hoc est sine causa secunda media agente, ut patet ex dictis de anima intellectiva. Sententia igitur eius fuit, Deum necessario agere quicquid potest agere *immediate*, hoc est, sine omni medio, sive agente ad ipsum effectum, sive ad aliquod praeivium disponens ad illum, et sine omni medio causato, sive praevio ad eundem effectum. Illud ergo, quod sine omni medio causato praevio sive causante praevio potest agere, hoc *necessario* agit. Et ratio est, quia ex quo istud a solo Deo immediate omnino dependet, ipsius novitas in essendo, sive contingentia non reduceretur ultimate nisi ad aliquam novitatem in Deo: et ita intendit arguere 8. *Phys. cit.* At de eo, quod potest Deus immediate causare sine causa agente media attingente effectum, modo sit aliqua causa dispositiva ad ipsum, vel saltem aliquod causatum praeivium requisitum ad eundem, non diceret Aristoteles, Deum simpliciter necessario illum causare, sed necessitate inevitabilitatis duntaxat. — In neutro autem istorum concordat cum eo Theologus. Nam ponit Deum per voluntatem libere et contingenter se habere ad quodcumque causabile extra, idque omni exclusa necessitate, non solum immutabilitatis, sed etiam inevitabilitatis. Quamvis ergo Aristoteles neget iuxta sua principia Deum complura posse immediate causare, scilicet omnia illa in quorum productione est simpliciter contingentia absque ulla ex praedictis necessitatibus, tamen in his recta Theologorum doctrina ipsi contradicit, cum constet ea esse omnino aliena a veritate.

Quia vero putamus, nos naturali lumine non posse ad id cognoscendum pervenire; etsi persuaderi queat Dei omnipotentia in sensu *art. praec.* declarato, respondendum est AD RATIONES ad oppositum adductas. *Ad primam*, [ib. n. 29. et seqq.] cum dicitur: infinita potentia nulla maior potest esse nec cogitari; *respondeo* id verum esse *intensive*, attamen citra omne inconveniens excogitari posse maiorem *extensive*, quae nimirum ad plura se extenderet immediate producenda per ipsam. *Deinde* licet



infinita potentia activa sit vere omnipotentia, non tamen sequitur: si ratione naturali potest concludi hoc habere infinitam potentiam; ergo et omnipotentiam; quia non est notum ratione naturali, infinitam potentiam esse omnipotentiam in sensu Theologorum; imo diceret Philosophus, hanc omnipotentiam involvere contradictionem, quia exinde sequeretur destructio ordinis essentialis causarum, si omnia per seipsam immediate attingeret prima causa. — *Ad aliam probationem* [Oxon. 1. d. 42. n. 2. et seqq.] respondeo, eam utique esse *probabilem*, non tamen *demonstrativam* Philosopho; etenim propter ea quae adducta sunt ad *solutionem*, negaret istam propositionem: *Quicquid in se eminenter et virtualiter habet virtutem activam causae proximae, potest immediate effectum illius causae causare*. Diceret igitur inde tantum sequi, posse quidem continens eminentiori modo virtutem effectum attingere, ut in suo ordine causae altioris et remotioris, adeo ut, amota causa proxima, nihil produceret, quod esset effectus causae secundae, sicut sol sine homine non efficit hominem. — Et cum subditur: imperfectio non requiritur ad causandum; *responderet, ad immediate causare*, duo praeseferre, nempe et ipsam *causationem*, eamque de causae perfectione descendere et permanere; et *modum*, sive immediationem causandi, eumque annexam requirere imperfectionem; ac propterea ad immediate causandum concurrere ac praeexigi necessario imperfectionem, non sane ut ea sit ratio causandi, sed magis conditio necessaria in agente. Ubi enim est ordo essentialis, ibi nequit aliquid esse proximum imperfectissimo, nisi ipsum sit aliquantulum imperfectum; quia si perfectum foret proximum imperfectissimo, esset aequae immediatum cuilibet alii a se, adeoque inter ea non versaretur ordo essentialis, sicuti non esset ordo essentialis in speciebus numerorum, si quaelibet aequae immediate procederet ab unitate, atque ab ea eodem gradu distaret. Negant igitur Philosophi omnipotentiam in Deo, non quia in ipso non reperitur eminentissime omnis perfectio causarum secundarum; nec putant subinde ex causis proximis fieri aliquam additionem virtuti illius; sed opinantur has necessario requiri ut habeatur ordinata perfectio descendens ad ultimum imperfectum; ordinata autem perfectio non habetur sine diminutione perfectionis et cum imperfectione annexa. — Nihilominus [ib. d. 8. q. 5. per tot. - *Videnda* q. 2. *De rer. princ.* n. 13.] quia naturali lumine intellectus probatur Deum ad extra libere et contingenter agere; alioquin nulla esset possibilis contingentia in inferioribus, et nihil causae secundae producerent, et malitiei nullus esset locus in causis liberis; consequenter ostenditur, Primum non esse ita huic ordini addictum, ut praeter vel contra illum agere non valeat, ac subinde ipsum esse omnipotentem in sensu Theologorum videtur magis *probabile*, quam *oppositum*; cum suppositum Philosophorum, cui contraria ipsorum sententia innititur, per naturalem rationem falsitatis plane convincatur.

#### ARTICULUS IV.

UTRUM DEUS POSSIT FACERE, QUOD PRAETERITA NON FUERINT.

*Doct. Oxon. 4. d. 1. q. 6. - Report. ib. q. 5. et locis infr. cit.*

*S. Thom. 1. p. q. 25. a. 4.*

VIDETUR a Deo effici posse quo minus quae praeterierunt, praeterita sint; nam [*Quodlib.* q. 10. n. 16.] Lucae primo scribitur: *Non est im-*

*possibile apud Deum omne verbum*; quaecumque igitur verbis exprimuntur ac intellectu percipiuntur, sub Dei potentiam cadere certum est; quisque autem potest percipere verbisque exprimere praeteritum non esse praeteritum; ergo id Deo non est impossibile.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 1. q. 6. n. 5.] Si Deus efficere nequirit non praeteriisse quod praeteriit; igitur nec facere posset, ut sit virgo quae virgo non est, ut sentire videtur Hieronymus *Epist.* 22. Sed Deus efficere valet virginem de non virgine; ergo et praeteritum non esse praeteritum. *Probatio minoris*: nam accipiendo quodcumque absolutum importatum per virginitatem, sive sit perfectio in mente sive dispositio in carne, totum prorsus potest a Deo reparari, ac restitui in pristinum; igitur facere potest de non virgine virginem. — *Confirmatur* [ib. d. 43. q. 3. n. 9.] ex Philosopho 8. *Metaph.*, cap. 3.; *Si agens idem, et materia eadem, effectus erit idem*. Sed Deus est semper idem agens, et materia pariter incorruptibilis; ergo effectus idem qui praeteriit potest rursus reduci et in effectum revocari; atqui tunc quod praeteriit perinde est ac si non praeteriisset, quandoquidem de praesenti existeret; ergo Deo non est impossibile facere ut praeterita non sint praeterita.

3. PRAETEREA. [De rer. princ. q. 6. n. 33.] Dei activa potentia et suprema causa est ipsius voluntas; igitur totum id Deus potest efficere quod potest et velle: sed Deus velle potest praeteritum non praeteriisse: cum enim hoc ipsum nos velle possimus, multo magis poterit Deus, cuius voluntatis actus est eiusdem ambitus et aspectus cum potentia volitiva, et ita complectens modo altiori omnem creatam volitionem et nolitionem; igitur Deus tale obiectum volendo, facit ut praeteritum non fuerit praeteritum.

4. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 43. n. 1.] Si infactibile est praeteritum non fuisse; ergo si daretur sibi capacitas seu passiva potentia, fieri posset. Sed Deus potest dare capacitatem universo recipiendi maiorem perfectionem, ut ait Magister 1. *dist.* 44.; ergo pariter poterit efficere ut sit capax praeteritum recipiendi id quod est non praeteriisse.

5. PRAETEREA. Deus habet potentiam reducendi futurum ad esse actuale; ergo pariter valet efficere ut praeteritum non sit praeteritum. *Probatio consequentiae*; nam si ipsius potentia extenditur ad futura, quae non sunt, ut actu sint; et ad praeteritum reducendum, ut non praeterierit, extendi non potest; igitur prius pollebat potentia quam modo non habet; est ergo ipsius potentia imminuta. Ita Mag. 1. *dist.* 44. *cap. Praeterea*.

CONTRA. [Quodlib. q. 10. n. 4.] August. 7., *super Genes.* cap. 13.: *Omne corpus, inquit, in omne corpus posse mutari, non defuerunt qui assererent; corpus autem aliquod converti in animam, fierique naturam incorpoream, nec quemquam sensisse scio, nec fides habet*. Item ibidem cap. 20.: *omne corpus in omne corpus mutari, credibile est; quodlibet autem corpus posse mutari in animam credere, absurdum est*. Diserte igitur tradit Augustinus non omnia prorsus esse Deo possible, ac proinde nec mutare praeteritum in praesens. — Idem videtur dicere Boëtius, *De duabus naturis, et una persona Christi* contra Eutychetem; *solae, inquit, substantiae illae in se mutari possunt, quae habent unius naturae subiectum commune*.

RESPONDEO [Oxon. 4. d. 6. q. 10. n. 10.] dicendum, fieri non posse per Dei potentiam, ut praeterita non sint ea quae iam praeterierunt;

etsi interim nullo negotio reparare ac iterato dare *esse* queat illis ipsis rebus, quae iam fuerunt. *Declaratio*: nulla factio potest esse non entis de aliquo non ente, quia factio quaelibet est; vel entis de non ente, vel non entis de ente, sicut in annihilatione; vel entis denique de ente: praeteritum autem non est ens; et ipsum non praeteriisse est aliud non ens; ergo non potest ex praeterito fieri ut non sit praeteritum. — *Deinde*, fieri non potest quin Deus sciat invariabiliter praeteritum revera praeteriisse, ac proinde quin id sit verum: si autem caderet illa negatio sub potentiam activam primae causae ac reipsa faceret eam non extitisse, iam contradictoria unirentur, quatenus sequens negatio destrueret priorem negationem, et non destrueret, quia invariabiliter terminat intuitum intellectus divini; habet enim veritatem necessariam, ut futurum est verum contingens; est igitur [ib. d. 43. q. 3. n. 6. — *De rer. princ.* q. 2. n. 13.] facere omnino impossibile, ut praeteritum non praeterierit; et ideo communiter, et recte dicitur ad praeteritum non esse potentiam; ac proinde optime Agathonem sensisse, cum dixit: *Hoc solo privatur Deus: ingenua facere, quae facta sunt*, ut testatur Aristoteles, 6. *Ethic.* cap. 3. — *Denique*, Deum esse omnipotentem atque ad omnia causabilia se extendere, seu mediate seu immediate, ex eo recte concluditur, quia cum sit ipsum *esse* per essentiam, involvat oportet perfectionem omnem, et rationem omnem essendi, et omnium causarum vim productivam, altiori modo ac sit in causis secundis, effectui cuicumque tribuendo necessaria; igitur quicquid est a Deo producibile, prius in ipso reperiatur oportet per eminentissimam continentiam; quod ergo excludit quamcumque rationem essendi, nec ita reperitur in Deo, nec subinde est producibile ab ipso; eiusmodi est hoc, quod dicimus *praeteritum non praeteriit*; sicuti et omnia alia contradictionem involventia; sunt ergo a Deo improducibilia, quia certissime nihil. — Quod vero [*Oxon.* 4. d. 43. q. 1. per tot.] ea quae praeterierunt divina virtute *reparari* queant ac *restitui* in pristinum, dubitari non potest, cum instruamur per fidem rectissimam, hominum resurrectionem esse futuram, in qua illimet qui ceciderunt resurgent, eadem subinde corpora habentes, ut in ipsis recipiant seu praemium seu poenam, pro iis quae in vita gesserunt. Etsi igitur nulla sit potentia ad praeteritum ut praeteritum, est tamen potentia respectu illius quod praeteriit, inquantum ipsum potest esse futurum. Quam [*Oxon.* ib. q. 3. n. 12.] potentiam quidam et ipsi naturae attribuendam putant, saltem in ordine ad quosdam effectus speciales.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, utique Deo non esse impossibile omne verbum, idest, omne possibile, non *logicum*, sed *causabile*, ut *art.* 1. extitit declaratum; quia dumtaxat quod ita possibile, in primo Principio eminenter et virtualiter continetur. — Et cum subditur, quemque posse concipere et verbi exprimere, praeteritum non praeteriisse; *neganda* [*Quodlib.* q. 3. n. 2.] est ista propositio; cum enim contradictionem involvens sit verissime nihil, utpote excludens omne *esse*, extra intellectum et in intellectu; non est aliquid intelligibile, tamquam ens in anima; quia numquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto: falsum est ergo posse intellectum concipere praeteritum non praeteriisse, sic ut ei complexioni assensum praebeat eamque componat; etsi id intelligatur ut quid factum impossibile.

AD SECUNDUM dicendum eo ostendi, quod dictum fuit in secunda *parte solutionis*; posse nimirum Dei potentia restitui ea omnia quae fuerunt, atque *esse* per corruptionem aut alio modo amiserunt; ac proinde fieri posse, ut virgo restituatur ea quae corrupta fuit, quoad totum id quod per virginitatem importatur, seu in mente seu in corpore; sed non exinde tamen sequeretur verum non esse, illam aliquando corruptam fuisse ac virginitatem amisisse; redderetur igitur ei pristina virginitas mentis et corporis; sed eo ipso, quod redderetur, verum est eo, quod sibi restituitur, aliquando destitutam fuisse. — Atque ex his patet ad *confirmationem*.

AD TERTIUM concedo, [*Oxon.* 1. d. 39 n. 16. — d. 6. q. 1.] quicquid Deus potest velle causare, cadere sub ipsius omnipotentiam; nego tamen velle posse contradictoria simul, cuiusmodi est praeteritum non fuisse. Ut enim simul nequit velle et non velle, ita nec simul velle hoc et non velle idem. Et quemadmodum contradictorium, utpote verissime nihil, *esse* nullum habet extra, ita nequit actum voluntatis terminare, sic ut volitum dicatur. — *Et cum arguitur*; quia creata voluntas potest id velle; ergo et divina complectens actus omnes voluntatis creatae; *responsio*: etsi creata voluntas possit se extendere ad impossibilia volenda, ut ait Aristoteles, 3. *Ethic.* c. 5., attamen *electio non est impossibile*, ut idem testatur 3. et 6. *Ethic.* Cum ergo impossibilia volumus, non habemus efficacem volitionem erga illa. Nemo enim consiliatur de impossibilibus, nec praecipit intellectui practico, ut inquirat media deveniendi ad consequutionem illorum. Voluntas igitur quae est impossibile sequitur dumtaxat terminorum apprehensionem; non vero sequitur conclusionem syllogismi practici; igitur est talis voluntas imperfecta et conditionalis, et plerumque quoque ex falsa terminorum apprehensione; non est igitur haec volitio Deo attribuenda, cuius omnis beneplaciti voluntas est efficax, determinata et inimpedibilis.

AD QUARTUM respondeo, [*Quodlib.* q. 5. n. 2.] Magistrum supponere, Universum esse potuisse et posse maioris perfectionis capacem; ea igitur capacitate sibi concessa, melius profecto fieret. At negando, melius fieri potuisse, argumentum ruit. Sed quicquid sit de hoc, Deus nequit dare capacitatem nihilo, ut sit factionis passivum; et nihil sane est, praeteritum non fuisse; quia, ut declaratum fuit, id plane contradictionem includit; quod autem implicat contradictionem est verissime nihil.

AD QUINTUM respondet Magister *loc. cit.*, Deum omnia semper posse quae aliquando potuit, nec unquam aliquo gradu potentiae suae privari; sicuti omnia scit quae in aeternitate scivit, ac semper vult quae aliquando voluit. Et pergit ille exemplificando; *Sicut enim*, inquit, *olim potuit incarnari, ita et potest modo incarnatus esse, in quo eiusdem rei potentia monstratur. Non est ergo privatus potentia incarnandi, licet non possit modo incarnari, ita scilicet, quasi non fuerit incarnatus*. Ita quidem Magister. Per hoc igitur quod Deus non valeat reducere negationem praeteriti in aliam negationem, non privatur aliqua vi activa et potentia, secundum quam valet absolutum praeteriti iterum facere praesens.

Quia [ib. q. 10.] vero AUCTORITATES ad *oppositum* adductae videntur facere contra secundam partem solutionis, respondendum est ad illas. Ad *primam* dicendum, Augustini propositum ibi esse (ut constat ex processu) probare animam in prima sui productione haud productam fuisse de aliquo corpore. Quod primo probatur per viam divisionis de singulis corpo-



ribus, et tandem summatim de omni corpore, per illud quod allegatum est: *Corpus converti in animam etc.* Productio autem primaria non habet opus miraculosum, sed talis est, qualis competit rebus productis. Non ergo intendit negare Deum posse convertere corpus in animam et reducere quae praeterierunt, sed tantum declarare, id in prima rerum productione minime factum fuisse: vel fieri non potuisse secundum modum illius productionis, cum ea miraculosa non fuerit, sed correspondens naturis rerum productarum. — *Ad secundam* ex Boëtio respondeo mentem ipsius eo tendere, ut declaret haud esse ad invicem convertibilia, quae non habent materiam communem; nec item haec omnia converti, sed tantum quae in se agere et pati possunt. Unde et dicit ibidem: *aes in lapidem permutari non potest*; non est ergo ipsi sermo de his, quae sunt Deo possible vel impossible, sed de conversione quae ut sit requirit materiam communem, et praeterea qualitates activas et passivas oppositas; quae sufficiunt ad conversionem naturalem, secundum quam aes in lapidem converti nequit, loquendo de conversione immediata. Et quoniam intentio sua ibi est probare humanitatem non posse converti in divinitatem, quae esse nequit terminus potentiae activae, tale argumentum intendit: si per totam potentiam creatam non potest aes immediate mutari in lapidem; ergo magis fieri nequit per quamcumque potentiam activam, ut natura creata convertatur in divinitatem. At ex eo non potest inferri praeteritum per Dei virtutem reparari non posse, cum perinde eius potentiae subdantur futura ac praeterita, quoad eorum restaurationem.

## ARTICULUS INCIDENS.

AN PRIMA RATIO IMPOSSIBILITATIS REI FIENDAE SIT EX PARTE DEI, VEL EX PARTE REI FACTIBILIS.

*Doctor, Oxon. 1. d. 43. — Report. ib. q. 1. et art. praec. in solutione.*  
*S. Thom. 1. p. q. 25. a. 4.*

VIDETUR prima ratio impossibilitatis rei fiendae esse ex parte Dei. Nam [*Report. 1. d. 43. q. 1. n. 1.*] ex Auctore Sex principiorum, *actio est secundum quam in id, quod subiicitur, agere dicimur*; et ibidem: *passio est effectus, illatioque actionis*; est igitur passio et effectus, quia est ab agente; igitur quod effectus effici nequeat nec passio sit, est quia non potest esse actio; et per consequens, quia agens non potest agere, ideo nec effectus effici potest.

2. PRAETEREA. [*Report. ib. — Oxon. 1. d. 43. n. 1.*] Si Deus conferret creaturae capacitatem, utique ipsa recipere posset iuxta illam; pro ratione enim capacitatis subiecti, Deus cum vult, largitur perfectionem; igitur quod creatura non possit recipere, nec fieri, provenit ex eo quod nequeat capacitas sibi dari; ergo manifeste radix prima et ratio impossibilitatis rei fiendae est ex parte Dei.

CONTRA. [*Report. ib. n. 9. — Oxon. ib. n. 2.*] Nihil simpliciter est impossibile, nisi quia simpliciter repugnat sibi *esse*: cui autem repugnat *esse*, repugnat ei *ex se primo* et non propter *respectum* aliquem *affirmativum* vel *negativum* eius ad aliquid aliud. Hoc *probat*: repugnantia quaecumque extremorum est ex ratione ipsorum formali et per se essentiali, circumscripto quocumque alio respectu utriusque extremi, positivo vel

negativo, ad quodcumque aliud; illud igitur est simpliciter impossibile, cui per se repugnat *esse*, et quod ex se primo est tale ut sibi omnino repugnet *esse*, et non propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum: imo sibi repugnat *esse*, si per impossibile Deus non esset.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. et Report. qq. citatis*] primam impossibilitatis radicem non esse petendam ex parte potentiae activae primi Principii, licet quodammodo sit ab intellectu divino, uti a principio, in quod est finaliter reducenda. *Declaratio*: Quemadmodum rerum omnium *prima et absoluta possibilitas* esse non potest ab *omnipotentia* Dei, ita cur complura dicantur et sint factu impossibilia, non est Dei potentiae activae attribuendum, quasi ob eius defectum id proveniret; nam in causis praecisis, si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis, iuxta Philosophum, 1. *Poster. text. c. 30*. Si igitur ab activa potentia foret rerum possibilitas, utique a negatione eiusdem potentiae esset negatio possibilitatis in creatura. *Assumptum* exinde constat, quia Dei potentia activa esse non potest intellectus divinus formaliter; imo oportet, eam quasi praesupponere operationem intellectus, sive ea potentia sit voluntas, sive alia potentia executiva: sed lapis est possibilis ex se formaliter; ergo reducendo quasi ad primum principium extrinsecum, intellectus divinus est principium illud, a quo est prima ratio possibilitatis in lapide. *Probatio assumpti*: *possibile*, secundum quod est *terminus* vel obiectum *omnipotentiae*, est illud, cui non repugnat *esse* et quod non potest ex se *esse necessario*: lapis productus in *esse* intelligibili ab intellectu divino, habet ista ex se formaliter, cum sibi *nec esse* repugnet, nec *esse* queat ex se *necessario*; igitur est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum; omnipotentia igitur in Deo non est illa potentia, qua est potentia passiva in creatura, imo haec potentia praesupponit possibilitatem, seu potentiam passivam in creatura, qua sibi non repugnat *esse* realis existentiae. — *Rursus*, potentia activa, quae est omnipotentia, dat *esse* simpliciter illi, circa quod versatur; est enim potentia productiva rei ad extra; sed ante omnem productionem rerum ad extra, ea erant possibilia; alioquin incapacia fuissent recipiendi *esse* existentiae realis; non igitur per illam potentiam, qua Deus est omnipotens, est res alia a Deo primo possibilis. — Quemadmodum igitur ab activa Dei potentia non habet obiectum, quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum producentem illud in *esse* intelligibili (qui sane intellectus non est activa potentia, qua Deus est omnipotens): exinde enim non repugnat sibi *esse*; ex se nequit necessario *esse*, ac propterea est obiectum potentiae activae Dei illi praesuppositum per actum intellectus; ita nec impossibilitas est primo accipienda seu petenda ex parte Dei; imo unumquodque impossibile est tale propter repugnantiam eius, ut fiat. Simpliciter enim impossibile involvit impossibilia, quae sunt talia ex rationibus suis formalibus; et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative accipiunt suas rationes formales. Nam sicut Deus intelligendo suam essentiam in secundo signo, producit possibile in *esse* possibili, ita producit duo entia in eodem *esse*, quibus productis, exsurgit mutua impossibilitas, ut nequeant simul *esse* unum, neque aliquod tertium ex eis (1). Hanc igitur impossibilitatem, quae inest ipsis, formaliter ex seipsis possident, et prin-

(1) Sunt haec accipienda iuxta dicta in praec. art., et alibi ex *Quodlib. q. 3*.

ciptive est ab eo qui extitit principium productivum duorum possibilium; et istam impossibilitatem, quae est necessaria sequela duorum possibilium, ut se mutuo respiciunt, sequitur impossibilitas totius figmenti, includentis ea; et ex ista impossibilitate figmenti in se, et ex impossibilitate partium suarum, sequitur impossibilitas eius respectu cuiuscumque agentis; et ex hoc completur totus processus impossibilitatis rei, quasi ultimus gradus impossibilitatis sit negatio respectus ad quodcumque agens: nec oportet effingere respectum quemdam negativum ex parte Dei, nec ex parte cuiuscumque alterius, nec fortasse est aliquis ex natura rei; etsi intellectus comparare queat Deum aut aliquod agens ad impossibilia, sub negatione respectus. Ex his igitur liquet qualiter impossibilitas prima est formaliter ex parte impossibile, et principiative a Deo; et quamvis reducatur ad principium extrinsecum, attamen non est putandum id esse negationem vel defectum potentiae activae in Deo; imo id principium aliud esse nequit, quam intellectus divinus principians impossibile in illo *esse*, in quo partes eius formaliter repugnant, propter quam formalem repugnantiam totum ex eis est simpliciter impossibile, et ideo verissime nihil, et in intellectu et extra intellectum, ut dictum est *in art. praec.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Report. ib. n. 14.*] actio non est causa passionis, sed magis est simul natura cum ea; agens autem est causa eius, quod per ipsum producitur, ac passioni substernitur; sed quod ad impossibile nulla sit actio, non evenit quia nulla potentia reperiatur adeo potens, sed quia ex se partes ipsius sint formaliter impossibiles.

AD SECUNDUM dicendum, [*Report. ib. — Oxon. ib. n. 7.*] Deum dare non posse capacitatem *nihilo* recipiendi aliquam perfectionem; quia ex hoc evidenter ipsum *nihil aliquid esset*; verumtamen ea non est prima ratio, sed magis quia est absolute incapax eiusmodi capacitatis recipiendae; at haec eadem ratio ulterius reducitur ad formalem repugnantiam partium, et denique ad intellectum divinum, veluti ad extrinsecum principium.

## ARTICULUS V.

### UTRUM DEUS POSSIT FACERE, QUAE NON FACIT.

*Doct. Oxon. d. 8. q. 5. — d. 38. 39. et 44. — Report. 1. d. 43. q. 2. — d. 44. S. Thom. 1. p. q. 25. a. 5.*

VIDETUR [*Oxon. 1. d. 44. n. 1.*] Deus haud facere posse quae non facit. Etenim quaecumque Deus operatus est, utique facit secundum convenientiam bonitatis suae, atque rerum conditarum exigentiam: sed si aliter faceret aut efficere posset, plane operaretur contra ordinem rerum; quod non decet suam bonitatem; ergo ultra ea, quae facta sunt, Deus nequit aliud quicquam efficere. *Minor* ex eo constat, quia naturae creatae id dumtaxat exigunt, quod ipsis datum est ab eorum Conditore; ergo si attribuerentur eis aliae proprietates, iam ordo Universi destrueretur.

2. PRAETEREA. [*Report. 1. d. 44. q. 1. n. 1.*] Intellectus divinus prius apprehendit agibile, quam voluntas illud velit; quae voluntas nequit ab intellectu apprehendente discordare: sed intellectus determinate apprehendit hoc agibile; adeo ut non indifferenter apprehendat hoc, et contrarium, vel aliud; ergo et voluntas determinate vult id agibile, sic ut oppo-

situm velle nequeat; igitur Deus non potest facere quae non facit, sicut nec fieri potest ut discordet a rectitudine intellectus.

3. PRAETEREA. [*Report. ib.*]. Dei potentia non excedit suam scientiam, imo magis ei equiparatur: sed scientia ipsius non est respectu oppositorum; nec scit aliquod obiectum aliter ac sit; igitur nec producere valet, nisi ea quae facta sunt aut erunt, cum ad ea solummodo ipsius scientia terminetur.

4. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 38. n. 1.*] Augustinus, 6. *De Trinit.* cap. ult. *Est ars quaedam, inquit, omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium.* Atqui quaecumque facta sunt, estque facturus Deus, utique ad imitationem eius artis *esse* acceperunt, vel acceptura sunt; unde et scriptum est: *Omnia in sapientia fecisti*, Psal. 103; ergo si praeterea quaedam alia efficere posset, non efformarentur de tali arte, et sapientia. Impossibile est autem Deum quidquam facere, in quo sapientia infinita non reluceret; igitur ultra ea, quae de facto sunt aut erunt, nihil aliud est efformabile.

5. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 45. n. 1.*] Deus in aeternitate voluit quaecumque alia a se *esse* accipiunt; sic ut oppositum velle nequeat, nec aliter fieri ac determinatum sit; alioquin aut mutaretur aut quicquam ei occurrere posset de novo suorum decretorum impeditivum. Sed quae non facit neque est facturus, in aeternitate volita non fuerunt; ergo Deus nequit facere aliquid ex illis quae non facit.

CONTRA. [*Report. 1. d. 43. q. 2.*] Matthaei 26.: *An non possum, inquit Salvator, rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* ergo cum id non postulaverit nec subinde factum sit, Deus efficere potest longe plura, ac sint ea quae facit.

RESPONDEO dicendum, [*Report. ib.*] Deum efficere posse omne prorsus possibile, ac proinde in infinitum plura alia condere, quae non est aliquando facturus. *Declaratio:* iuxta dicta supra, q. 19. art. 3., quicquid Deus ad extra causat, per infinitam rationem libertatis causat, adeo ut, potuerit ea omnia non produxisse, seu non esse volita in aeternitate, in ordine ad *esse* reale. Ut enim decrevit mundum condere, ita potuit decrevisse ipsum non producere, aut alium et alium efficere, quem nihilominus non est aliquando conditurus; igitur ex infinitis possibilibus, quae intellectus eius voluntati obieciabat, haec praecise voluit realem existentiam accipere, ita potuit aliis voluisse idem *esse*; est igitur in ipso realis, et infinita potestas efficiendi alia quae non facit. — *Deinde*, [*Oxon. 4. d. 46. q. 1. et 3. — d. 49. q. 8.*] quaecumque Deus voluit producere, sunt volita gratia boni universalissimi, quod est ipsum *esse* per essentiam, in quo sunt omnia per eminentissimam continentiam. Voluntas enim diligendo amore infinito id bonum, voluit esse alia a se, atque ad seipsum ordinari. Sed alia possibilia non producenda perinde ad idem bonum infinitum possunt ordinari; cum eodem modo in illo contineantur; ergo in Deo reperiatur oportet potentia eadem efficiendi. — *Rursus*, [*De rer. princ. q. 2. n. 13.*] quaecumque facta sunt, ita exceduntur ab infinito bono, ut exceditur *esse* quodcumque participatum ab eo quod est *esse* per essentiam; non enim per quaecumque producta illud exauriri potest, cum singula, et omnia simul sint intrinsece finita, ut illud est formaliter infinitum; igitur semper in ipso est potentia faciendi longe plura, ac sint omnia simul producta. — *Denique*, [*Oxon. 1. d. 44. n. 1. seqq.*] ordo, quo condita est rerum uni-



versitas, ideo est rectus, quia a sapientia sive voluntate divina praefixus et ordinatus; igitur si ageret praeter aut contra hunc ordinem iam praefixum, illa alia rerum ordinatio foret pariter recta. Quando enim in potestate agentis est ordo et rectitudo ipsius, tunc potest recte agere, etsi faciat contra aut praeter ordinem, cui ipse rectitudinem dedit: eiusmodi agens est voluntas divina, est enim prima ac inobliquabilis regula omnium agibilium; igitur quoniam efficiendo alia ab his quae facta sunt, nulla sequeretur contradictio, quia cuncta perinde forent ordinata et inter se et ad ipsum, poterit longe plura facere, ultra ea quae facta sunt estque aliquando facturus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo *ex dictis*, utique [*Oxon.* 1. d. 44. n. 4.] Deum condidisse rerum universitatem iuxta condecenciam bonitatis suae, et pro earum exigentia naturarum; at quia simpliciter Deus non determinatur nisi ad iustum publicum eminentis continentiae, quod est bonitas sua, cum ad hanc perinde queant quaecumque possibilia sunt ordinari, eo quod in illa eminenter contineantur, sicuti produxit hunc ordinem rerum, ita potest et alium condere, quem tamen non est facturus, et productum destruere. In casu autem quo alium mundum crearet, nihil efficeret, quod aequum et ordinatum et rectum non foret; etsi naturae creatae de facto non exigant alias proprietates, praeter eas quae ipsis datae sunt.

AD SECUNDUM respondeo, [*Report.*, 1. d. 44. q. 1. n. 3.] intellectum divinum in primo instanti naturae apprehendere quodcumque operabile, et omnem ordinem agibilium (Cf. q. 14. a. ult.); eaque omnia voluntati tamquam neutra offerre; in secundo autem instanti voluntate se ad unam partem determinante, atque hunc ordinem rerum futurarum discernente, tandem intellectus scit, apprehenditque illa vera aliquando esse repraesentanda, sive futura. Quoniam ergo intellectus ante actum voluntatis non apprehendit *agenda*, sed solum *agibilia*, idest, possibilia, quibus scilicet non repugnat esse, voluntas pro sua infinita libertate potest illorum discernere futuritionem et non futuritionem; et sicuti istis praecise decrevit dare realem existentiam, ita potuit pariter se gessisse circa alia quae nunquam est facturus.

AD TERTIUM dicendum: [*Oxon.* 1. d. 39. n. 32.] si Dei scientiam esse respectu unius partis sit, ut esse nequiret, nec se extendere ad oppositum, id foret in ipsa imperfectionis. Consimiliter et voluntas subesset imperfectioni, ita si vellet unam partem, ut aliam velle non posset. At ponendo scientiam sic esse respectu futurorum, ut non sit oppositorum; et pariter voluntatem esse ad hanc partem determinatam, ut non sit respectu alterius, nullam id arguit imperfectionem; quia sicuti voluntas poterat se aliter determinare, ita et intellectus scire decreta alterius ordinationis. Potentia denique non est imperfecta ex eo quod se extendat dumtaxat ad haec et non alia producenda; quia ut his dat *esse*, ita et aliis non producendis pariter *esse* dare potuisset. — Illud tamen interest, quod potentia videtur esse unius oppositi tantum, eo quod possit in illud dumtaxat: scientia vero et voluntas non ita. Deus enim potest velle, et cognoscere omnia sub omni modo, etsi nequeat causare. At nihil interest, si ex utraque parte simili modo accipiatur; quia quodlibet istorum est actu unius oppositi tantum, non amborum; quamquam alioquin et voluntas, et scientia, et potentia sese extendere valeant ad opposita; nam si aliter voluntas

fieri decrevisset, et intellectus idipsum scivisset, et potentia produxisset; sicut ergo se habet potentia ad *posse producere*, ita et scientia ad *posse scire*, et voluntas ad *velle posse*.

AD QUARTUM dicendum, [Oxon. 1. d. 38. n. 5.] Dei artem et sapientiam omnium factricem, de qua est sermo in sacris Literis et apud Augustinum, non esse actum intellectus, quatenus is ad volitionem praesupponi intelligitur; sed magis ipsius Dei efficax voluntas: qua tamen ex sui libertate, et ex se determinata, mox intellectui perspecta est omnium sapientissime agendorum series et ordo. Quoniam ergo haec rerum ordinatio libere omnino determinata est, ita potuit aliter fuisse decretum; et sicuti haec dispositio recta est et congrua, ita plane in alterius ordine providentiae par bonitas, et sapientia, et dispositio, et rectitudo reperiretur. Ultra igitur artem pro praesenti providentia sapientissime concinnatam, potest Deus alia, et longe plura velle, ac voluerit de facto; sicuti ideis infinitorum possibilium sua voluntate potest adiicere futuritionem.

AD QUINTUM concedo, [Report. 1. d. 43. q. 2. n. 2.] Deo repugnare omnem mutabilitatem et mutationem; neque in eo sensu dictum esse, ipsum facere posse quae non facit, quasi de novo valeat quidpiam decernere, quod in aeternitate non fuerit volitum; sed quia cum ea, quae factururus est, decernebat, potuisset alia plura facere velle, quae non est factururus; ac proinde etiam nunc eadem perinde posse in *sensu diviso*; et quatenus Dei voluntas, ut operativa, prior est naturaliter tendentia in haec obiecta, ut alibi extitit declaratum; quamvis ut intelligitur ad talia obiecta determinata in *sensu composito*, alia facere nequeat, propterea quod ita sibi complacuit immutabiliter determinare.

## ARTICULUS VI.

UTRUM DEUS POSSIT MELIORA FACERE EA QUAE FACIT.

Doctor, Oxon. 1. d. 44. — Report ib. q. 2. — S. Thom. 1. p. q. 25. a. 6.

VIDETUR Deus haud posse facere meliora ea quae facit. Etenim [Report. 1. d. 44. q. 2. n. 1.] Augustinus, lib. 83. qq. quaest. 54., probaturus Deum Patrem genuisse sibi Filium aequalem, ita arguit: si non genuit aequalem, aut quia non potuit, et tunc infirmus est; aut quia noluit, et tunc invidus est. Ex hoc arguitur: si Deus non facit meliora quam fecit; aut igitur quia non potuit, et habetur propositum: aut quia noluit, etsi possit; videtur igitur tactus invidia, quod est impossibile in Primo agente ex infinita liberalitate.

2. PRAETEREA. [Report. ib.] Augustinus, 3. De lib. arbit. cap. 5.: Quicquid recta ratione tibi melius occurrerit, scias Deum fecisse tamquam bonorum omnium conditorem; ergo si Deus valeret efficere meliora ea quae facta sunt, profecto iam fecisset: id enim recta ratio dictat esse sentiendum de summa bonitate. Non fecit tamen; igitur quaecumque facta sunt, meliora effici non possunt.

3. PRAETEREA. [De rer. princ. q. 4. art. 2. sect. 2.] Genes. 1. scribitur: Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona: quod autem est ita bonum nequit melius fieri; igitur rebus iam a Deo conditis addi nequit aliqua perfectio, gratia cuius et essent et dicerentur meliores.

4. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 2. q. 1. n. 11.] Summo et optimo nihil

melius esse potest: sed in ordine gratiae quaedam summum attigerunt; ergo meliora effici non possunt. *Probatio minoris*: Augustinus, 13. *De Trinit.* cap. 18. *In rebus*, inquit, *per tempus ortis, illa summa gratia est, quod homo in unitate personae coniunctus est Deo*; igitur hac gratia eminentiorem Deus nequit alteri a se conferre; sicuti [*Oxon.* ib. 3. d. 3. q. 1. per tot.] nec maiorem puritatem possumus intelligere esse creaturae collatam illa, qua praedita fuit Beatissima Virgo Maria; igitur iis, quae facta sunt, non potest fieri additio in excellentia et perfectione.

5. PRAETEREA. *Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ad extra*: [Cfr. q. 15.] sed omnium quae formata sunt, divina mens habet proprias ideas; ergo istis exactissime correspondent omnia, et singula singulis ideis: sed [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4.] ipsae aeternae rationes in mente divina sunt invariabiles et immutabiles; quippe quae sint a causa necessaria omnem actum voluntatis antevertente; ergo si Deus elargiretur maiorem perfectionem rebus ab se conditis, iam non corresponderent propriis ipsarum ideis, secundum quas efformatae sunt, sed aliis ideis, atque et homo et leo et lapis alterius rationis forent, nec ipsis propria respective definitio congrueret.

CONTRA. [*Report.* ib.] Augustinus, 11. *Super Genes.* cap. 7.: *Ecce nos concedimus meliorem esse naturam, quae omnino peccare nolit*. Etsi mala non sit natura, quae sic facta est, ut non necessitate, sed voluntate peccavit. Si igitur Deus hominem fecisset, qui non peccaret, melior extitisset seipso, cum voluntarie peccat. Potuit autem talem hominem a Deo factum esse; igitur et potest meliora facere ea quae facit.

RESPONDEO dicendum, [*Report.* ib. n. 2. — *Oxon.* 3. d. 32.] Deum potuisse et posse meliora facere ea, quae facit, seu *intensive* seu *extensive*, quoad *perfectiones accidentales*, non vero quoad *praedicata ingreditia* uniuscuiusque *substantiam*; idque comparando actum ad connotata, non ad agens. *Declaratio primi* est ista: nam omnes animae intellectivae videntur esse eiusdem speciei, ac subinde eiusdem perfectionis substantialis, et capacitatis respectu perfectionum accidentalium (1): non omnibus autem collata sunt eadem dona supernaturalia; imo haec distributa sunt et donantur pro beneplacito voluntatis divinae, de cuius liberalitate pariter descendit retributio beatitudinis aeternae, cuiusque meritis commensuranda. Cum igitur unaquaeque animarum sit capax amplioris et perfectioris gratiae ac supernaturalium donorum, quae tamen non sunt maxima, nisi in una anima Christi Domini, evidens est potuisse et posse Deum elargiri naturis intellectualibus potiora dona gratiarum, propter quae forent seipsis longe meliores, quoad eiusmodi accidentales perfectiones. Et [*Oxon.* 3. d. 13. q. 4. n. 8.] quavis de facto summa et perfectissima gratia non congruat nisi animae Christi, nulla tamen est repugnantia parem reperiri in aliis naturis intellectualibus, seu oporteret eas perinde a divinis Personis assumi, seu non; et intensive igitur, et extensive potest ea, quae facta sunt, fieri meliora secundum perfectiones accidentales. — Ad *perfectiones substantiales* quod attinet, [*Oxon.* 1. d. 43. n. 7] evidens videtur rerum universitas fieri non posse perfectior ac facta sit. Etenim si gradus aliquis essentialis intelligeretur additus naturae cuicumque, pro-

(1) Hic non disputat Doctor de hac hypothesis, sed supponit sententiam communioris: ipse enim aliter sentit q. 9. *De rer. princ.*, et frequenter in eo *Tractatu*, et *alibi*.

fecto *alia* evaderet in substantia, et non foret illa *eadem* cui facta est talis additio; imo per differentiam sibi advenientem distingueretur ab illa; sicuti differunt specie animalia inter se, et homo ab omnibus per differentiam rationalitatis, quo gradu praececellit omnibus animalibus, ex eo quod addatur gradui animalis. Etsi igitur revera per additionem gradus substantialis, unumquodque evaderet perfectius, talis nihilominus additionis nulla natura est capax, sic ut maneat eadem quae prius; ut ignis melior esset, si foret intellectivus, sed ipse interim minime est capax habendi gradum intellectivitatis, quippe qui sit impossibilis naturae homogeneae, et ineptae ut instruat organo corporeis.

Utrum vero [*Oxon.* 3. d. 13. q. 4. n. 17.] rerum universitas fieri queat essentialiter melior, adeo ut quacumque facta alia excellentior fieri queat, dubium est (1). Nec propterea quod facta sit summa gratia de facto animae Christi collata, est inferendum et factam esse pariter summam naturam; quia non oportet hanc influere in omnem inferioris perfectionis essentiam, ut summum in ordine gratiae influit secundum *esse* gratiae in inferiora. Quia tamen mundus intelligibilis divinus est valde immensus et plane infinitus, infinitus subinde condens ordines rerum et idealium rationum, adeo ut quantacumque imitabilitas primi *esse* excedat in infinitum quodcumque creatum, nisi exsurgat aliqua impossibilitas ex parte rerum producendarum (de quo actum *q. 7. a. 3. et 4.*), videtur universitas causarum ita producibilis, ut ipsa melior semper esse queat altera producenda.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [*Report.* 1. d. 44. q. 2. n. 5.] nullam in Deo coniici posse invidiam, esto non fecerit omnia in eo gradu perfectionis, quem a principio obtinuisse potuerunt. Nam ille revera dicitur tangi invidia, qui subtrahit alteri bonum sibi debitum; Deus autem cum det omnibus ex sua infinita liberalitate, nihil quidquam debens, nulla ratione dici potest invidere creaturis, quod ipsis non elargitur, etsi ultro dare possit. Contra vero, nisi produxisset Filium in omnibus sibi aequalem, esset invidus, ut arguit Augustinus; nam ex quo suam naturam illi tribuit, ex vi generationis suae, debita est sibi aequalitas ad Patrem habentem pariter eandem naturam; ideo si conferret naturam, et non aequalitatem, subtraheret Filio quod sibi debetur ex conditione suae productionis.

AD SECUNDUM respondeo, [*Report.* ib.] Augustino eo loci non esse sermonem de iis quae *absolute* sunt Deo possibile, sed de his quae de *facto*, iuxta ordinem a suo beneplacito dispositum, facta sunt. Ea autem ut rectissima ratione efformata fuere, ita meliora sunt, quia a Deo volita. Quicquid enim Deus efficaci suae voluntatis beneplacito vult, atque discernit, id profecto recta ratione iudicandum est melius; cum Dei voluntas sit prima et inobliquabilis regula contingentium, cum hoc tamen recte cohaeret et Deum potuisse et posse meliora efficere ea quae facta sunt, et longe plura excellentioris perfectionis naturalis educere ex nihilo, iuxta dicta in *solutione*, quae nihilominus numquam est facturus.

AD TERTIUM dicendum, [*12. Metaph.* qq. 27. et 28.] utique a Deo condita extitisse et esse bona valde; quia fini ab ipso secundum praesen-

(1) Aureolus 1. d. 44. a. 4. putat statum esse in speciebus. Quod et Doctor videtur sentire, de Christi gratia 3. d. 13. q. 1. Sed anceps revera fuit in hoc quaesito, ut testatur Cavellus super 6. q. 2. *Metaph.* De quo late Recentiores Scotistae in *Metaph.* et in 3. Senten. Videndus Mayron, 1. d. 44. q. 9., et Doctor, q. 2. et 16. *De rer. princ.*



tem providentiam intento non poterant aptius et melius disponi; nam ad invicem sunt exactissime ordinata, et strictiori vinculo cum ipso primo Principio connexa, atque ad eundem, ut ultimus finis, ordinata. His ordinibus stat universi perfectio, ut fini a Deo intento inservit. Secundum igitur hanc rationem cuncta erant bona, taliter ut melius disponi et ordinari nequirent. At ex eo non sequitur quid melius ipsis evenire non potuisse, iuxta aliam providentiam rerum disponendarum de absoluta potentia Dei.

AD QUARTUM respondeo ex dictis; etsi fieri nequeat perfectior gratia *intensive*, ac sit ea quae reperitur in Christo Domino; tamen *extensive* a Deo effici posse gratiam maiorem.

AD QUINTUM dicendum, eo probari secundam partem *solutionis* quoad *praedicata essentialia*, ut expositum est; attamen illis iisdem naturis potuit Deus contulisse alias et excellentiores perfectiones, praesertim in ordine gratiae, ac etiam in ordine naturae, ut Scriptura dicit, mundum innovandum esse post universale iudicium, utique in melius, per alias et alias *accidentales perfectiones* corporibus mundialibus addendam, de quo in *Supplem.* 3. p. q. 91.

## QUAESTIO VIGESIMASEXTA.

DE DIVINA BEATITUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Ultimo autem post considerationem eorum, quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina Beatitudine.

*Et circa hoc quaeruntur quatuor.*

1. Utrum beatitudo Deo competat. - 2. Secundum quid dicatur Deus esse beatus; utrum secundum actum intellectus. 3. Utrum ipse sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati. - 4. Utrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

### ARTICULUS I.

UTRUM BEATITUDO DEO COMPETAT.

*Doct. Oxon.* 1. d. 1. q. 5. — *Report. ib.* q. 4. — *S. Thom.* 1. p. q. 26. a. 1.

VIDETUR beatitudo haud Deo convenire. Etenim [*Oxon.* 1. d. 1. q. 5. n. 1. — *Report. ib.* q. 4. n. 1.] beatitudo vel fruitio est respectu finis, quatenus quae sunt ad finem ordinata, in illo conquiescunt, iam potita bonorum omnium, quae in primo Principio, et ultimo fine cumulatissime reperiuntur: sed ultimus finis non est ad ullum finem ordinatus, alioquin ultimus non esset; ergo sibi beatitudo vel fruitio non competit.

2. PRAETEREA. Beatitudinem necessario consequitur delectatio, adeo ut pro gradu et perfectione illius, intendatur et delectatio: si igitur Deo conveniret beatitudo, pariter et in ipso inveniretur delectatio, pro ratione beatitudinis eius: sed [12. *Metaph.* q. 10. n. 1.] delectatio est quaedam passio,

sequens actus immanentes et ab ipsis distincta; ergo cum Primum sit expers omnis passionis et compositionis, repugnat sibi esse beatum, seu beatitudinis actum habere.

3. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 13. n. 6.] Ultima et summa perfectio naturae operativae non potest esse sine reali relatione ad obiectum perfectissimum, circa quod ipsa nata est operari; igitur si Deo inesset beatitudo, veluti actus ultimus naturae operativae, referretur realiter ad obiectum circa quod tendit et operatur: id autem videtur repugnare divinae simplicitati; ergo nec sibi congruit operatio ulla, quae sit beatitudo. *Assumptum declaratur*; quia si summa perfectio naturae viventis et operantis diceretur aliquid, ut ad se, ipsa substantia rei hac ratione foret summa perfectio, cum sit sua operatione perfectior; oportet ergo intelligere ultimatam perfectionem naturae operativae referri ad obiectum, in quod tendit, per realem relationem.

CONTRA. [*12. Metaph.* q. 12. n. 3.] Primum Principium est perfectum et plusquam perfectum, *ex q. 4. art. 1.*; ergo ei nihil deest eorum quae sunt perfectionis in creaturis. Cum enim ipsum sit causa totius *esse*, necessario est in ipso praeaccepta perfectio omnis et nobilitas, quae in entibus reperitur, ut ait Commentator, super text. 22. 5. *Metaph.* Atqui beatitudo est ultima et nobilissima perfectio, quae esse possit creaturis intellectualibus; ergo necessario erit haec perfectio in primo Principio, quippe quod vivit vita intellectuali et perfectissima.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib.* n. 4. — 3. d. 14. q. 2. — d. 32. — *De rer. princ.* q. 4. n. 16.] beatitudinem *maxime* Deo competere, et quidem in eo perfectionis *gradu*, secundum quem nulla alia natura esse potest perinde beata. *Declaratio*: iuxta dicta q. 18. a. 3., Deo inest vita optima et nobilissima; imo ipsius essentia est vita, et quidem intellectiva; et quia a se et ex se est ita vivens, est causa, origo et fons omnium vitarum et graduum viventium. Cum igitur vivat vita intellectiva, erit intelligens et volens: quia vero earum potentiarum vis est infinita, in eo tantum obiecto, cuius veritas et bonitas sunt pariter perfectionis infinitae, conquiescunt ultimate, nihil aliud extra quaerentes, quod faciat et conducat seu inserviat explendo desiderio, vel virtuti ipsarum, volentium comprehendere obiectum infinitum. Quoniam ergo inter eas potentias et essentiam divinam est exactissima commensuratio, adeo ut nec obiectum potentias, nec hae infinitam essentiam excedant, ipsa essentia ab intellectu comprehenditur per visionem, quae est propria operatio intellectus eius; et pariter a voluntate per amorem infinite amatur; igitur Deus est infinite beatus videndo et amando seipsum; nullum enim aliud obiectum potest naturam intellectualem beatificare, sic ut vivat vita iucundissima, agens aevum continuum et aeternum in plena possessione omnium, quae desiderari possunt; cum ergo divinus intellectus et voluntas sint in plenissima et omnimoda possessione bonorum et infinitarum divitiarum, quae per eminentissimam continentiam unitive sunt in unico *esse* infinito, ab utrisque in suo ordine comprehenso; evidens est Deo inesse beatitudinem ineffabilem atque infinitam, utpote in seipso infinito obiecto conquiescens, mediis operationibus itidem infinitis.

Quod vero *ipse solus* esse queat *ita beatus*, idest, essentialiter beatitudo, quia comprehensio sui ipsius, per visionem infinitum *esse* pervadentem, et dilectionem iucundissimam, exemplo ex obviis sensibilibus accepto

*declaratur*: [*De primo princ.* c. 4. n. 36. — *Oxon.* ib. n. 2. seqq. — 12. *Metaph.* q. 28. n. 4.] ultimus terminus, in quo gravia quaeque quiescunt, est ipsum mundi centrum: ei autem centro *aliquod corpus* grave *per se* et *primo* adhaerens, *per se* et *primo* in eo conquiescit; eaque est terrae moles, quae non virtute alterius naturae corporeae, a qua participet gravitatem, ibi firma et inconcussa perseverat, sed ex sui ipsius ratione, propriaque sibi innata gravitate. *Aliqua* autem corpora adhaerent centro *per se*, sed *non primo*, quia quiescunt per gravitatem a terra participatam, quae quoniam est forma eorum intrinseca, de se perfecte quiescunt, uti sunt lapides et metalla in terrae visceribus latentes. *Tertio* tandem quaedam corpora adhaerent quidem centro, mediante terra cui uniuntur, sed *mobiliter* tamen et *non firmiter*, ut gravia in terrae superficie consistentia: quae gravia quamvis ad tempus quiescant, non ita tamen firmiter quiete potiuntur, uti immobiliter sunt in quiete, quae in terrae latitant visceribus. — Ad propositum applicando, corporis *ponderi* correspondet *voluntas* in spiritualibus; quia sicut corpus pondere, sic animus et voluntas amore fertur quocumque fertur, ut ait Augustinus 11. *De Civit.* cap. 28. Centrum, quod ex natura sui est ultimate quietativum, est finis ultimus; ut enim ab illo proficiscuntur omnia, ita perfectam quietem ultimamque perfectionem in illo et per illum possidere in suo ordine nata sunt omnia. Hinc centro *voluntas divina primo* et *per se*, quia non participatione alicuius alterius a se, *immobiliter* et *necessario* adhaeret, et adhaerendo plenissime conquiescit atque a se fruitur obiecto infinito. Non enim id possidet per habitum ullum, nec per actum a seipsa differentem, nec in virtute alterius causae superioris; quae nusquam est, nec esse potest. *In secundo* gradu est voluntas creata *Beatorum*; ea autem *non primo* adhaeret centro illi intelligibili, sed per voluntatem divinam, cui placuit efficere eos suae gloriae participes; *per se* tamen et firmiter adhaerent obiecto beatifico, quia eorum voluntas facta est quasi intrinseca voluntati primo quiescenti, tamquam semper manens in beneplacito illius. *In tertio* tandem gradu est voluntas *iusti viatoris*, qui etsi divinae innitatur voluntati, et mediante illa summo adhaereat bono in quo talis voluntas quiescit, attamen *minus firmiter* adhaeret illi bono et beneplacito voluntatis eius; imo frequenter *discedit* ab illo, dum Dei mandata transgreditur. *Sola* igitur *voluntas divina* fruitur summo bono simpliciter et necessario et *per se* primo; adeoque solus Deus est ita beatus, ut nulli alteri ab illo eius beatitudo communicari queat; quod erat declarandum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, sic: [*Oxon.* I. d. 1. q. 5. n. 6. — *Report.* ib. q. 4. n. 2.] ratio finis non est quid spectans aut ingrediens obiectum quo fruendum est, cum sit respectus rationis; sed ratio illius boni absoluti, cui convenit respectus finis. Quamvis igitur Deus non sit finis sui ipsius, est tamen obiectum fruibile suae voluntatis, cum sit summum bonum et infinitum verum: ac propterea est finis omnium finibilium, qualia sunt bona ordinabilia ad summum bonum.

AD SECUNDUM respondeo, concedendo operationes intellectus et voluntatis divinae, quibus seipsum intelligit amatque infinite, esse sibi infinitae voluptatis et delectationis. Cum enim delectatio proveniat ex coniunctione convenientis cum conveniente, et obiectum infinitum exactissime conveniat potentiis infinitis, ob earum necessariam et immobilem coniunctionem cum illo, dici et intelligi non potest quanta qualique iucun-

ditate et voluptate perfundantur; quod et ipsum Aristotelem non latuit; unde dicit, 12. *Metaph.* text. c. 39., Deum vivere vita nobilissima, quia intellectiva; ac semper se intelligere, indeque inesse illi voluptatem maximam penitus ineffabilem. — *Cum subditur* in argumento, delectationem esse passionem; *responsio*: [12. *Metaph.* q. 10. n. 4.] utique *in nobis* delectatio est passio sequens animae operationes; at *in primo Principio* non est aliud delectatio ab operationibus eius immanentibus.

AD TERTIUM dicendum, [Quodlib. q. 13. n. 16.] *assumptum* esse verum de *beatitudine creata*, eo quod ea non sit completa et quietativa perfectio naturae creatae intellectualis, nisi cum relatione annexa, per quam est et intelligitur unita obiecto extrinseco in esse intelligibili; non quod ipsa formalis ratio relationis sit sibi ratio unde est ultimata perfectio, sed quia in quantum est fundamentum proximum connectens obiecto intrinseco, est ultima perfectio naturae beatae. At *divina beatitudo* nullum exigit respectum, ne *rationis* quidem, inter operationem et obiectum; quia etsi queat intellectus actum suum comparare ad obiectum, haec tamen comparatio non includitur in ipsius operatione qua est beatus. Quia igitur beatitudo creata nequit habere maiorem unitatem cum obiecto, quam *unitatem relationis*, haec necessario est intelligenda in ipsius ultimata perfectione. Contra vero, cum Dei operatio habeat *veram unitatem* et *identitatem* cum obiecto, nullam requirit relationem; imo ipsa sola et sub ratione absoluta est perfectissime beatifica.

## ARTICULUS II.

### UTRUM DEUS DICATUR BEATUS SECUNDUM INTELLECTUM.

*Doctor, Oxon.* 4. d. 49. q. 4. — *S. Thom.* 1. p. q. 26. a. 2. (*De his iterum in q. 82. a. 3. et latius* 1. 2. q. 3. a. 4.)

VIDETUR Deus potissimum dici beatus secundum intellectum. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 4. n. 1.] Ioan 17. scribitur: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te*; igitur Deus cognoscendo perfectissime seipsum per omnimodam comprehensionem, est iucundissime beatus. Hinc Augustinus, 1. *De Trinit.* cap. penult. *Visio, inquit, est tota merces.*

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Nomine *beatitudinis* importatur bonum perfectum intellectualis naturae; id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia; ergo sicut cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo obiectum beatificum, ita et Dei beatitudo, ad cuius assimilationem sunt alii ab ipso beati, praesertim sita est in intellectus operatione.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. q. 4. (lat.)] Actus intellectus est nobilissima operationum naturae intellectualis: sed beatitudo consistit in operatione perfectissima, qua quis inhaeret obiecto optimo; ergo vere Deus est beatus secundum intellectum. *Probatio minoris*: perfectius est, quod in perfectione minus dependet: actus intellectus non dependet a voluntate, sed e converso; ergo operatio intellectus est actu voluntatis perfectior.

CONTRA. [Oxon. 1. d. 45. q. 5.] Augustinus, 1. *De doctrina Christi.* c. 6. *Summa merces est, inquit, ut ipso perfruamur; frui autem est amore inhaerere obiecto propter se*; ergo nostra beatitudo, quae est



summa merces quam expectamus, potissimum consistit in Dei fruitione, et amore: beatitudo autem creata est ad similitudinem beatitudinis divinae; igitur et ipsa Dei beatitudo est essentialiter non secundum intellectum, sed ratione voluntatis. — *Rursum*, beatitudo habet rationem finis: finis autem est obiectum voluntatis, sicut et bonum; ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 5. seqq. — q. 4. n. 4. seqq.] Deum esse beatum principaliter secundum voluntatem, non quasi ea operatio includat omnia pertinentia ad *bene esse* naturae, sed prout dicit complementum omnium in *bene* essendo. *Probat*ur: finis extra est simpliciter et summe prae omnibus volendus; ergo inter ea, quae sunt ad ipsum, quod sibi est immediatus, est magis volendum: sed *velle* est sibi immediatius, quia immediate tendit in ipsum, ut in finem ultimum; ergo Dei beatitudo non consistit in acquisitione finis secundum actum intellectus, sed primario et complete in possessione eiusdem per actum voluntatis. *Probat*io *assumpti*; illud est magis volendum volitione libera, quod appetitui naturaliter est magis appetendum: huiusmodi est quod est propinquius obiecto, quod est finis ultimus: id enim maxime, et simpliciter appetitur naturaliter. — *Deinde*, voluntas potest velle suum actum, sicut intellectus intelligit suum actum; aut ergo vult suum *velle* propter *intelligere*, aut e *converso*; aut *neutrum* propter *alterum*; non enim videtur aliter evenire posse in volitione ordinata. Non autem voluntas vult propter *intelligere*, dicente Anselmo, lib. 2. *Cur Deus homo*, cap. 1.; *Ordo perversus esset velle amare, ut intelligeret*; nec rursus potest dari *tertium membrum*; quia in ordinatis per se ad eundem finem est etiam aliquis ordo eorum inter se, tamquam ad finem sub fine; ergo operatio intellectus est *gratia volitionis*, ut diserte Anselmus; cum beatitudo obiectiva sit simpliciter summe volenda: in eo profecto sita erit beatitudo formalis, quod prae aliis intrinsecis est summe volendum: id autem non est nisi aliquod *velle*; plus enim appetit voluntas perfectionem sui in fine ultimo, quam perfectionem intellectus; idque recte, loquendo de libero appetitu, quemadmodum naturaliter summum bonum magis appetit appetitu naturali; ergo non in operatione intellectus est statuenda naturae intellectualis beatitudo *intensiva*, sed potius in actu voluntatis, quo per se summo bono adhaeret, estque simpliciter sibi *bene esse*; etsi secundum intellectum etiam in suo ordine attingendo obiectum beatificum sit et natura *extensive* beata.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 4. d. 48. q. 1. n. 5. — d. 49. q. 4. (lat.) n. 21.] Philosophus, 12. *Metaph.* text. cap. 39., appellans, et recte actum intellectus *vitam*, profecto si is actus est aeternus, est vita aeterna. Sed ex eo non est propterea inferendum, tali in actu potissimum consistere formalem beatitudinem; imo id non habetur nisi ex quadam glossa speciali textus. Quod si is intellectus congruit literae, pariter licebit addere et explicare sic, ut *cognoscant te*, scilicet, amando et fruendo. — *Ad Augustini auctoritatem* dicendum, visionem esse *totam* mercedem intelligentiae naturae intellectualis et rationalis, sed non *omnimodam* et *summam* mercedem eius; imo intelligenti seu videnti obiectum beatificum esse adhuc progrediendum, nempe ad diligendum propter se quod videt esse summae et infinitae diligibilitatis, cui cum per dilectionem adhaeserit, omne eius desiderium expletur per summi boni pos-

sessionem; sicque omnimode quietatur natura, adepta simpliciter supremam perfectionem.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 3. n. 5. seqq.] concedendo *maiores*; et cum *subditur*: intellectio est perfectissima operatio-  
num, qua intellectualis natura capit quodammodo omnia; *dico* sic: quamvis per visionem summi boni potentia intellectiva sit beata et quietata in eo quod attingit per visionem intuitivam, attamen eius beatitudo non est simpliciter beatitudo naturae intellectualis, quia non est sibi simpliciter perfecte bene per talem operationem, sed in alia operatione alterius potentiae superioris, per quam operationem est in omnimoda possessione summi boni, adeo ut nihil omnino sibi desit ad cumulum iucundissimae felicitatis; non quasi in ea operatione tantum includantur omnia spectantia ad bene *esse* naturae; sed quia in ea situm sit eius complementum in bene essendo: nam sicut obiectum beatificum unicum re, et ratione, est in quo tamquam in intrinseco perfectivo est huic naturae perfecte bene, ita in quantum attingitur ab ipsa natura per operationem, est expletiva omnium desideriorum, et adductiva formaliter possessionis summi boni, in quo sunt unitive omnia bona. Ac proinde quemadmodum creaturarum naturarum beatitudo formalis et intensiva est secundum hanc operationem, quae non est intellectio, ita et divina beatitudo pariter erit secundum eandem operationem, quae non est intellectio; quamvis potentiae intellectivae felicitas summa sit penes propriam operationem.

AD TERTIUM [*Oxon.* 4. d. 49. q. 4.] concedo beatitudinis complementum naturae intellectualis statuendum esse in perfectissima ipsius operatione. Et cum *probat* hanc excellentiam habere intellectionem, eo quod minus dependere videatur quam volitio, quae dependet ab intellectione; *respondeo*; posteriora generatione dependere a prioribus, et tamen illa sunt perfectiora, 9. *Metaph.* text. 15. Similiter finis in *esse* dependeat oportet ab eo quod est ad finem, et non e converso; et nihilominus finis prae-cellit in perfectione iis quae sunt ad ipsum. Ex tali itaque principio non potest deduci, volitionem imperfectiorem esse actu intelligendi; quamquam in casu nulla omnino sit dependentia volitionis divinae ad intellectionem, licet haec illi praesupponatur, ut necessaria conditio, ita exigente ratione earum potentiarum. Sed videndus *cit. art.* 3. q. 82.

AD ARGUMENTUM SECUNDUM *ad oppositum* est responsio talis: Beatitudo cum sit bonum, est obiectum voluntatis: obiectum autem praeintel-ligitur actui potentiae. Unde secundum modum intelligendi prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis, in ea requiescentis; et hoc non potest esse nisi actus intellectus; ac propterea in actu intellectus attenditur beatitudo. — *Haec responsio reiicitur* ex dictis; quia [*Oxon.* 4. d. 49. q. 4. n. 6. seqq.] etsi ante actum voluntatis revera sit beatitudo potentiae intellectivae, per hoc quod attingat intuitive, comprehendatque obiectum beatificum, non est tamen exinde natura complete beata, imo id a solo actu amoris infiniti, quo propter se adhaeret summo bono, est eius beatitudo in fine perfectionis suae; quia tunc omnino ei naturae nihil deest, cumulatissime satisfacto, et naturali inclinationi eius, et libero praeterea appetitui per omnimodam possessionem summi boni.

## ARTICULUS III.

UTRUM DEUS SIT BEATITUDO CUIUSLIBET BEATI.

*Doctor, locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 26. a. 3.*

VIDETUR Deus, idest visio et fruitio increata Dei, esse formalis beatitudo cuiuslibet beati. Nam [Oxon. 4. d. 49. q. 1. n. 1.] nullum agens est perfectus ex hoc quod per actionem suam aliquid producit: operans autem est aliquo modo causa producens suae operationis; ergo non est simpliciter perfectus per operationem suam; est autem beatus simpliciter perfectus per beatitudinem; ergo in ipsius operatione non consistit propria beatitudo; oportet igitur sitam esse in operationibus illis, quibus est formaliter beatus ipse Deus.— *Probatio assumpli*: effectus non est simpliciter perfectio ipsius agentis; cum agens vel sit aequè perfectum, si est univocum, vel perfectius illo, si est aequivocum. — *Confirmatur*: beatus non est causa effectiva suae beatitudinis; quia tunc beatificaret se: sed est causa effectiva suae operationis; ergo non est beatus per suam operationem; igitur per operationes increatas Dei.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 1.] Nobiliori perfectibili correspondet nobilior perfectio: beatitudo est nobilissima perfectionum naturarum intellectualium; igitur non est statuenda haec perfectio in aliqua operatione creata, quae cum sit accidens, eo est nobilior substantia; ergo consistat oportet in operatione increata, per quam est simpliciter *bene esse* naturae intellectuali.

3. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 1.] Deus suis operationibus est causa efficiens immediata naturae intellectualis; ergo pariter est finis ultimus, ac ultimata perfectio eiusdem secundum easdem operationes: non autem ultimate et complete perficitur nisi quatenus beata; ergo beatificatur formaliter per increatas Dei operationes. *Probatio primae consequentiae*: causae primae universalissimae correspondet finis ultimus universalissimus; igitur Deus qua ratione est causa, eadem est et finis.

4. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 17. q. 1. n. 1.] Augustinus, 15. *De Trinit.* c. 18.: *Nullum est, inquit, isto Dei dono* (charitate nimirum) *excellentius*: sed nullum donum Dei est excellentius Spiritu Sancto; ergo Spiritus Sanctus est charitas: sed hac charitate et dilectione, quae est Deus, diligimus proximum et ipsam dilectionem, dicente eodem Augustino, 8. *De Trinit.* c. 7.: *Qui diligit proximum, consequens est, ut ipsam praecipue dilectionem diligat*; ergo eadem pariter dilectione fruimur Deo in Patria.

CONTRA. [Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 1.] August., 14. *De Trinit.* c. 19.: Eo ipso anima imago Dei est, quo ipsius capax esse potest; eius autem non est capax natura homine inferior; quia cum sit necessario operans per organum, nequit elevari ad attingendum obiectum immaterialem; attingitur itaque dumtaxat per operationem inorganicam et immaterialem; est igitur Deus obiectum beatitudinis naturae intellectualis, non vero ipsius formalis beatitudo.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 50. q. 6. n. 5. seqq.] Deum, seu eiusdem increatas operationes, non esse naturae rationalis et intellectualis *formalem beatitudinem*; imo ne *id* quidem *fieri posse*. *Declaratio*: Beati-

tudo eorum, qui Deo perfruuntur, est inaequalis: si autem quisque illorum beatus esset operationibus increatis Deitatis, inaequalis non esset, sed eadem omnino in omnibus; igitur oportet omnino quemque sua propria operatione esse beatum. *Maior* [ib. q. 5. n. 1.] assumpta est expressa in sacris Literis; dicit enim Salvator: *In domo Patris mei mansiones multae sunt*. Ioan. 14. Quem locum Augustinus exponit de inaequalitate graduum gloriae beatorum. Idem clare insinuat Apostolus, 1. *Ad Corinth.* c. 15.: *Alia, inquam, claritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum. Stella enim differt a stella in claritate: sic et resurrectio mortuorum*. Unde et Psal. 61. scribitur: *Reddes unicuique secundum opera sua*; ergo cum opera plane inaequalia sint, unde est ratio meritorum quibus gloria retribuitur, profecto et beatitudo est inaequalis. *Probat*ur itaque *minor*: beatitudinis obiectum oportet esse infinitum in perfectione; infinitum ut infinitum in perfectione nequit esse inaequale; ergo inaequalitas beatitudini non evenit ex parte Dei, vel infinitarum operationum eius. *Maior probatur*: impossibile est potentiam quietari perfecte nisi in optimo, in quo salvatur ratio sui obiecti: totum autem ens est obiectum voluntatis sub ratione boni, et intellectus sub ratione veri; ergo intellectus et voluntas non quietantur perfecte, nisi ubi est id obiectum in omnimoda sui perfectione: in nullo autem entium finitorum possidet tale obiectum omnem, cuius est capax, perfectionem; ergo in infinito dumtaxat perfecte quietantur. Cum igitur utrique potentiae sub omnimoda perfectione obiciatur id per quod perfecte quietantur, evidens est exinde beatitudini inaequalitatem advenire non posse: ergo beati non fruuntur Deo per increatas atque infinitas operationes ipsius; quia tunc in pari gradu et perfectione tenderent in obiectum beatificum, ac subinde non forent inaequaliter beati; cuius oppositum est expressum in Scriptura. — *Rursum*: [ib. d. 49. q. 11. n. 10.] secundum Scripturam et fidem ponenda est charitas in beatis, 1. enim *Ad Corinth.* c. 13. scribit Apostolus: *Charitas nunquam excidit*; ergo manet in Patria charitas propter operationem eliciendam; non enim est in beatis statuenda eiusmodi forma supernaturalis causa recipiendae fruitionis, quippe quae ex seipsa sit summe disposita ad receptionem illius: neque item est ponenda charitas, per quam et ex qua insit beatis pulchritudo et decor; quia eadem ratione et alii habitus, quos dicit Apostolus excidere, essent ponendi tanquam non-nihil decoris et pulchritudinis allaturi; igitur charitas manet in Patria propter operationem illam eliciendam, ad quam non sufficiunt vires totius naturae; haec igitur est Dei fruitio et visio, quarum operationum gratia, et lumen gloriae praestatur intellectui, et charitas tribuitur voluntati. Si autem beati per operationes increatas Dei fruerentur ipso obiecto beatifico, profecto nulla foret necessitas ponendi hos habitus creatos supernaturales in iisdem beatis, cuius oppositum docet Scriptura et fides. — Quod vero fieri non possit, ut natura rationalis et intellectualis creata beatificetur per actus increatos, quibus est infinite beatum primum Principium, *declaratur*: [ib. 3. d. 14. q. 2. n. 6. — 2. d. 7. n. 20.] operatio intensive infinita est necessario a potentia pariter infinita, atque ita commensurata obiecto, ut tanta sit vis eius operationis in attingendo obiectum infinitum, quanta et obiecti perfectio attingibilis; igitur sola potentia, quae per talem actum operatur, potest tendere in obiectum sibi proportionatum per se et primo, et in alia virtute illius; igitur nulla potentia finita valet per



eum actum vitaliter tendere in obiectum, ut ea operatione dicatur formaliter intelligens, aut volens. Cum enim actus vitalis, dum manet, habeat quasi continue causam, quia eius *esse* est quasi in continuo causari, nequit profecto per ipsum potentia vitaliter tendere in obiectum, nisi quatenus dando *esse* actui, eo mediante unitur intentionaliter obiecto: repugnat autem operationem infinitam ita commensurari potentiae finitae, ut ipsam is actus praeexigat in suo *esse*; ergo neque poterit intentionaliter uniri obiecto, mediante operatione infinita. Siquidem [ib. 1. d. 17. q. 2. n. 6. — 3. d. 13. q. 4. n. 19.] actus intensio non est aliquid extrinsecum accedens actui, sed magis gradus intrinsecus ipsius, adeo ut actus intensus sit quoddam per se unum; ergo nisi potentia tendat in obiectum, iuxta actus intensionem et perfectionem, non operatur eo actu circa obiectum. Etsi fieri possit, ut actus insit potentiae ab alia causa, per ipsum tamen unitur obiecto, quia est sibi commensuratus in perfectione; cum ergo est ultra omnem proportionem potentiam excedens, impossibile est, tali actu formaliter potentiam circa obiectum infinitum operari.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, concedo [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 29.] agens extra se produciens non evadere perfectius tali productione; at negandum beatitudinem consistere in eiusmodi actione; operatio enim non est actio, nisi aequivoce, cum maneat in ipso operante, eaque beatus consequatur ultimam suam perfectionem, quatenus ea mediante unitur obiecto beatifico. Tali igitur actione immanente non agit operans, sed ea recipit vel consequitur formam, in cuius possessione stat omnis ipsius perfectio. — *Ad confirmationem* respondeo ex dictis *in solutione*, beatum non esse causam *totalem* suae beatitudinis, sed *partialem*, quatenus voluntas charitate informata, per propriam operationem attingit summum bonum, una cum quo ipsam producit fruitionem; beatus igitur seipsum beat partialiter, et ex parte elicit operationem, etsi non per modum finis et obiecti, sed quatenus sua operatione tendit in obiectum.

AD SECUNDUM, [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 17.] concedo perfectionem spectantem ad actum primum esse potius iis perfectionibus quae sunt actus secundi: beatitudinem vero non esse omnium perfectionum nobilissimam, sed solum praestantiorum iis omnibus quae spectant ad actum secundum; igitur simpliciter perfectiori perfectibili correspondet nobilior perfectio earum quae respiciunt illud perfectibile; at beatitudo haud respicit essentiam ut essentia est pro primo perfectibili: cum enim haec non sit capax perfectionis accidentalis, nisi mediante potentia, per hanc ut tendit in ultimum finem clare visum, beatificatur; non vero est ipsi simpliciter bene *esse*, nec de facto nec de possibili, per operationes increatas, ut extitit declaratum *in solutione*.

AD TERTIUM respondeo sic: [Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 7.] *Finis* interdum accipitur pro causa finali; aliquando vero pro *perfectione ultima*, ad quam res ordinatur. *Primo modo* Deus est causa finalis omnium; idque non aliter, nisi sicut propter quem amata sunt omnia. Deus enim omnia producit propter seipsum; sicque est finis immediatus omnium, etsi non immediate ab omnibus attingendus. Ut vero finis est *ultima perfectio*, ad quam res ordinantur, Deus non est nisi obiectum simpliciter finitivum et perfectivum naturae spiritualis attingentis illum propriis operationibus; etsi enim Deus una cum potentiis spiritualibus causet beatitudinem, qua sunt ultimate perfectae illarum potentialium naturae, non tamen est earundem

formalis beatitudo; quia tunc talis non foret, qualem esse, revelatum est nobis in Scripturis.

AD QUARTUM, [Oxon. 1. d. 17. q. 3.] concedendum est Spiritum Sanctum esse formaliter charitatem et dilectionem, et non tantum effective, sicut dicitur spes, vel patientia mea, eo quod eos habitus efficiat in nobis: et quamvis pariter efficiat et charitatem, quia tamen haec est perfectio simpliciter, reperitur in Deo formaliter sine ulla limitatione, in nobis vero limitate; nam omnis perfectio simpliciter quae est in causato, reducitur ad causam formaliter praeditam ea perfectione. *Cum igitur arguitur*: hac charitate, quae est Deus, diligimus proximum, eandemque dilectionem; ergo ut dilectione, quae est Deus, diligimus Deum in via, pariter et eadem dilectione perfruimur ipso in Patria; *responsio*: Augustini dictum ita esse intelligendum: diligentem proximum utique diligere dilectionem suam formaliter, si convertit se super illam, ac proinde diligere Spiritum Sanctum, qui est charitas per essentiam: nam ordinate diligens minus bonum et participatum, magis debet diligere bonum per essentiam, sicuti est Deus respectu dilectionis creatae; ex Augustino ergo utique probatur, Deum esse diligendum ab eo, qui proximum, dilectionemque suam ordinate diligit; non tamen ostenditur Deum esse dilectionem meam formaliter, aut non esse in eo, qui proximum amat, aliam formaliter dilectionem ab illa quae Deus est.

## ARTICULUS IV.

UTRUM IN DEI BEATITUDINE OMNIS BEATITUDO INCLUDATUR.

*Doctor, locis infra citand. — S. Thom. 1. p. q. 26. a. 4.*

VIDETUR in Dei beatitudine haud includi posse omnis aliorum beatitudo. Etenim [Oxon. 1. d. 1. q. 1. et 5.] secundum Augustinum, lib. 83. qq. q. 30.: *Omnis humana perversio est, quod vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui*; igitur voluntas peccans quietat se quantum potest in obiecto, quod ex sui natura non est illius ultimus finis; fruitur ergo creatura fruitione inordinata: sed impossibile est eiusmodi fruitionem voluntatis creatae reperiri et claudi in divina fruitione, quae rectissima ac inobliquabilis est; igitur Dei beatitudo non complexitur omnem aliorum fruitionem.

2. PRAETEREA. [Oxon. Prol. q. 2. n. 8.] Saraceni, ut vilissimi porci ac impiissimi Maomethi discipuli, expectant pro beatitudine gulam et coitum. Alique praeterea Philosophi, quorum meminit Aristoteles, 1. *Ethic.* c. 4. et 5., statuerunt humanam felicitatem in voluptatibus, honoribus, divitiis etc.; manifestum est autem eiusmodi felicitates haud includi posse in beatitudine divina; igitur Dei beatitudo non continet omnem creatam felicitatem.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 3. q. 9.] In omni et qualicumque beatitudine creaturarum est, vel relucet quaedam bonitas, quatenus potentia suo unitur convenienti obiecto, seu sit convenientia ex natura rei, seu ex prava voluntate, id sibi praestituente: sed Deus est bonum ipsum per essentiam participabile ab omnibus gradibus bonitatis; igitur Deus amore

ei bono inhaerens, unitive et eminenter complectitur omnium beatitudinem creaturarum, tam obiective quam formaliter.

RESPONDEO dicendum, quicquid perfectionis et complacentiae et appetibilitatis in omnium creaturarum beatitudinibus reperiri potest, omnino in Dei beatitudine *unitive* et *eminenter* praehaberi. *Declaratio:* [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 19. seqq.] Quoniam in appetibilibus est ordo essentialis, oportet statum esse in supremo appetibili; cum in iis, quae essentialiter ordinantur, non sit procedere in infinitum. Nedum igitur est ex natura rei supremum omnium appetibile, verum etiam est id formaliter infinitum. Nam appetibilitas est perfectio simpliciter; ei subinde non repugnat infinitas; igitur id appetibile non foret simpliciter supremum, nisi esset formaliter infinitum. Ex hoc autem quod est formaliter infinitum, est praeaccipiens ac uniens insuperabili necessitate quicquid appetibilitatis est, aut esse potest in omnibus, aut veram appetibilitatem sive bonitatem possidentibus, aut fictam et apparentem. Cum enim ii omnes gradus finiti sint ac participati, de supremo appetibili omnes esse acceptos oportet; alioquin ex se essent, quod recta ratio non capit. Per hoc igitur quod primum Principium amore infinito adhaeret huic summo appetibili, ut in eo sunt praeacceptae omnium appetibilitates, ita actu illo adhaesionis infinitae experitur, potitur ac penitissime fruitur et complectitur omnium omnino naturarum ultimam perfectionem et beatitudines; non quidem in ipsarum rationibus propriis, sed sicuti sunt in ipso entium omnium bonitates et appetibilitates. Quicquid [De rer. princ. q. 7. n. 16.] ergo oblectationis et voluptatis redundat in naturas creatas, ex eo quod uniantur, mediis potentiis, obiectis convenientibus, est in primo Principio, propterea quod infinitum verum et bonum exactissime proportionetur, ac unice conveniat potentiis naturae intellectualis, vim pervadendi obiectum infinitum habentibus. Plenissime itaque possidens bonum infinitum, qui fieri potest ut ei desit voluptas, quae inest nobis ex convenientia quorumcumque obiectorum, vel ex dominio rerum quarundam externarum, quae divitiae vocantur? Cum [ib. q. 2. n. 19.] item det *esse* omnibus per omnipotentiam, cunctaque immediate conservet, alioquin interitura ac in nihilum abitura, ut inquit Gregorius, *Moral.* 16. c. 16., quomodo felix dicendus non est, eo felicitatis genere, quo se putant aliqui beatos, eo quod quaedam efficere valeant quod aliis non licet, uti sunt Reges aliaeque mundi potestates? Quid [De primo princ. c. 4. n. 17.] denique dignitatis et laudis deesse potest ei qui laudatur ut omnipotens, immensus, verus, iustus et misericors, omnibus ubique praesens, ac cunctis creaturis et specialiter intelligibilibus providens? Gloria igitur, felicitas et beatitudo primi Principii complectitur, et plusquam acquipollenter est beatitudo omnis et quaecumque esse potest in aliis ab ipso.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [12. *Metaph.* q. 10.] inordinationem voluntatis peccantis non includi in voluptate et perfectione praestituta, quam assequi intendit peccans, cum tantum velit unionem obiecti potentiae convenientis. Nam [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 1.] *nullus ad malum aspiciens, omnino operatur*, ut ait Dionysius, *De divin. Nomin.* c. 4., imo malum in se est obiectum actus nolendi; nec est ulla perfectio voluntatis inordinate tendentis: non oportet igitur hanc praefixam beatitudinem voluntatis errantis reperiri et claudi in divina felicitate sub hac

ratione, sed quatenus est quid in se appetibile et conveniens potentiae operanti circa illud obiectum, ut dictum est *in solutione*.

AD SECUNDUM patet ex dictis; quod enim in creaturis est umbra quaedam felicitatis per unionem obiectorum potentiis materialibus convenientium, in Deo est vera, sempiternaque ac inenarrabilis beatitudo, per plenissimam possessionem boni ipsius per essentiam, in quo est infinita ratio appetibilitatis, et ex quo est quicquid possidet aliquem gradum boni desiderabilis.

FINIS TOM. I.

IMPRIMATUR:

F. ALBERTUS LEPIDI O. P. S. P. A. Magister.

JOSEPH CAPPETELLI, Archiepiscopus Myrensis, *Vicesgerens*.





# INDEX RERUM

## A

<i>Ag.</i>	
Acceptio personarum ubi interveniat . . . . .	584
Acceptatio personarum locum non habet in Deo . . . . .	567
Actus est in sua potentia perfectior in bonis, in malis deterior . . . . .	605
Actio Dei una, eademque semper manens, qualiter creatio, et qualiter generatio recte appelletur . . . . .	210
Accidens aliquod respectivum reale ad creaturas, in Deo nullatenus reperiri potest . . . . .	110
Accidens aliquod in Deo esse non potest a se realiter distinctum, nec accidens immateriale conveniens spiritibus . . . . .	108
Adulti non possunt salvari, nisi per observantiam mandatorum Dei . . . . .	589
Aeternitas non est Dei mensura . . . . .	196
Aeternitatis proprietas nulli creaturarum est communicabilis . . . . .	197
Aeternum quare sit in eodem instanti cum temporali . . . . .	201
Aeternitatis definitio ex Boetio est convenienter tradita . . . . .	192
Aeternitatis duplex declaratio . . . . .	194
Qualiter sit reponenda inter Dei attributa . . . . .	Ib.
Secundum rationem absoluti spectat ad Dei essentiam . . . . .	Ib.
Aeternitas per quid ab aevo, et tempore distinguatur . . . . .	201
Aeternitas quatenus attribuitur vitae beatae, et suppliciis damnatorum, in quo sensu veniat intelligenda . . . . .	199
Aeternitas pro formali importare quid negativum, et esse modum positivum existentiae Divinae, probabile est . . . . .	192
Aeva in quo sensu tot sint admittenda, quot aeviterna reipsa a parte rei existunt . . . . .	220
Aevum, et tempus in quo essentialiter differant . . . . .	209
Aeviterna, quatenam sint, et inter quae medient . . . . .	208
Aevum, quod ponitur mensura aeviternorum, differt a tempore . . . . .	208
Aevum non est quid additum, et re distinctum ab existentia aeviterni . . . . .	218
Affirmativas propositiones vere, et recte formari posse, ac enunciari de Deo resolvitur, et declaratur . . . . .	338
Agentia naturalia quo efficaciora, eo in magis distans agunt per formam ipsam substantialem, qua distant ab iis, in quae agunt . . . . .	176
Agens creatum qualiter agit in distans . . . . .	177
Aliquod agens creatum de facto agit in distans, nihil producendo in medio . . . . .	177
Agens necessario, agit secundum ultimum suae potentiae; sicut enim non est in eius potestate agere, et non agere, ita nec intense, aut remisse agere . . . . .	476
Nullum agens agit respiciens per se ad malum . . . . .	142
Agens per voluntatem, agere potest, ubi praesens non est . . . . .	176

	<i>pag.</i>
Agens a proposito, in quo distinguatur ab agente naturali. . . . .	350
Amor, et quidem excellentissimus, est in Deo, et quare . . . . .	517
Amat Deus omnia omnino quae sunt, quaeve erunt, aut fuerunt et quare. . . . .	519
Amor Divinus, respectu eorum quae sunt praestantiora, est maior, et intensior, quoad effectus scilicet, minus vero intensus respectu imperfectiorum creaturarum, et quare . . . . .	523
Angeli mali, si reipsa Dei aequalitatem appetere, in eo sibi ipsis bonum praefixerunt . . . . .	137
Angelorum, seu intelligentiarum operationes mensurantur aevo, et quare . . . . .	214
Anima rationalis post resurrectionem movere potest proprium corpus inorganice . . . . .	260
Etsi ratio formalis analogiae alia, et diversa sit a rationibus formalibus univoci, et aequivoci; tamen semper stat cum alterutro illorum . . . . .	335
Duae sunt praecipuae species analogiae, nempe attributionis, et proportionis, seu proportionalitatis. . . . .	335
Angelus habet latitudinem definitivam ad locum . . . . .	180
Angelus, et anima, ne per accidens quidem mensurantur tempore . . . . .	205
Quo appetitu omnes summe appetunt bonum . . . . .	150
Appetibilitas creaturarum earundem consequitur bonitatem . . . . .	473
Appetitus naturalis, et appetitus elicited quid . . . . .	470
Ars Dei, et Sapientia omnium factrix, de qua fit sermo in sacris litteris, est ipsius Dei efficax voluntas . . . . .	625
Arbitrio voluntatis respectu cuiuscunque obiecti Deus pollet; quamvis seipsum summa necessitate velit, et diligat, et quare. . . . .	508
Ars quo pacto in Deo possit concedi. . . . .	359
Artis acquisitio et per experimentum, et per doctrinam. . . . .	363
Ars qualis in Deo reperitur . . . . .	363
Attributa Dei sunt unum per realem identitatem, cum qua tamen stat, unam ex illis perfectionibus alteram formaliter ex natura rei non includere. . . . .	318

**B**

Beatus in quo distinguatur a non beato. . . . .	290
Beatifica operatio, et obiectum beatitudinis sunt eadem res, in beatitudine Dei . . . . .	470
Beatitudo naturae intellectualis consistit in intellectione, et volitione . . . . .	116
Beati videndo Divinam essentiam non contuentur in illa omnia, quae facit ipse Deus, aut facere potest, et quare. . . . .	288
Beatitudo formalis naturae rationalis, et intellectualis non est Deus, seu eiusdem increatae operationes, imo ne id quidem fieri posse ostenditur. . . . .	634
Quidquid perfectionis, et complacentiae, atque appetibilitatis in omnium creaturarum beatitudinibus reperiri potest omnino in Dei beatitudine unitive, et eminenter praehaberi, declaratur . . . . .	638
Deum esse beatum principaliter secundum voluntatem, prout dicit complementum omnium in bene essendo, suadetur. . . . .	632
Beatitudo maxime Deo competit in summo perfectionis gradu. . . . .	629
Beatitudo essentialis animae in quo consistat, sicut, et beatitudo accidentalis, et extensiva . . . . .	407
Cur clementissimi Dei providentia permittatur, maiorem hominum partem aberrare a beatitudine? . . . . .	561
Beati non sunt dicendi habere verbum de Deo, et quare . . . . .	269
Bibliae librorum quomodo Deus est obiectum . . . . .	36
Rationes summae bonitatis quot, et quales sint, et a quo exprimantur . . . . .	91
Bonum per essentiam ita competit Deo, ut impossibile sit alteri ab illo convenire . . . . .	153

pag.

Bonitas, qualiter dicenda sit suscipere, vel non suscipere magis, vel minus.	153
Bonitas, quae est entis passio, quaeque est modus intrinsecus rerum, non est quid re diversum ab iis, quorum sunt bonitates . . . . .	155
Deum esse summum bonum, qualiter, et quomodo est intelligendum . . . . .	150
Bonum re non differre ab ente, sed magis realiter identificari illi, ut passionem proprio subiecto . . . . .	132
Ab eo non ratione distingui, nec aliud ipsi enti addere, quam aptitudinalis appetibilitatis rationem . . . . .	132
Bonitas, entis passio, qualiter possit demonstrari de ente . . . . .	136
Bonitatis ratio non est respectus ad appetitum, sed fundatur in ipsa entis bonitate, necessario quidem illam consequens . . . . .	134
Boni ratio, si addat supra ens respectum aliquem ad oppositum, talis respectus erit transcendens, et aptitudinalis. . . . .	134
Bonitas summa quid sit, quidve bonitates limitatae . . . . .	137
Bonitas entis duplex, nempe absoluta, et respectiva . . . . .	133
Quid utraque sit. . . . .	Ib.
Neutra ex his bonitatibus censenda est entis passio. . . . .	Ib.
Bonitas pro formali aliud non importat, nec addit ipsi enti, nisi rationem aptitudinalis appetibilitatis . . . . .	134
Bonitas prima moralis est ab objecto, non a fine. . . . .	41
Summa Dei bonitas, et quodcumque aliud ex natura rei in eo repertum, in nullo prorsus convenit cum creatura in realitate, bene tamen in univoco reali conceptu . . . . .	151
Summa Dei bonitas qualiter se communicet ad extra . . . . .	151
<i>Summum</i> non praesefert aliquam realitatem, quae faciat compositionem cum bono . . . . .	152
Qualiter dicendo <i>Summum bonum</i> non intelligatur, utrum finitum, vel infinitum sit. . . . .	151
Secundum quod a nobis intelliguntur, ac declarantur intentiones boni, vel veri, veritatis ratio prior est conceptu bonitatis. At loquendo de iis entis passionibus secundum se spectata nimirum eorumdem natura, fortasse nullum inter se ordinem habent, sed immediate omnes ab entis ratione dimanant . . . . .	426 et 427
Bonum esse oportet quodlibet, quatenus ens existens . . . . .	139
Cuncta quae sunt, modum, speciem, et ordinem habent, atque ideo bona sunt. Quod perinde est, ac omnia condita fuisse in numero, pondere, et mensura. Egregia horum declaratio auctoritate, et ratione suffulta. . . . .	143
Bonum recte, et convenienter dividitur in honestum, utile, et delectabile . . . . .	145
De membris dividendis dicitur univoco . . . . .	146
Quale bonum induat rationem causae finalis . . . . .	Ib.
Boni ratio verissime Deo inest; eius declaratio. . . . .	147
Bonitatis ratio melior est ipsa, quam non ipsa in unoquoque, ac subinde est perfectio simpliciter simplex . . . . .	148
Quidquid in aliquo gradu rationem essendi participat, idem, et in eodem gradu bonitatem participat, et bonum est . . . . .	139

## C

Causa per se, et causa per accidens quid sint. . . . .	83
Causae necessario, et essentialiter ordinatae quotupliciter differant a causis accidentaliter ordinatis . . . . .	84
Causa efficiens quo altioris primitatis, eo ad plures sese extendere potest effectus causandos . . . . .	604
Causa una totali causante in aliquo genere causae, aliam causare idem in eodem genere causae impossibile est, et quare . . . . .	91



	<i>pag.</i>
Causa aequivoca respectu effectuum habet virtutem activam eminentem, et non formalem . . . . .	289
Causabile omne est simpliciter possibile . . . . .	473
Causae secundae naturales quamnam connexionem habeant cum suis effectibus, et qualiter dicantur causare . . . . .	478
Ad absolutum in causa sequitur absolutum in effectu, exinde effectus refertur ad causam, a qua dependet, et in tertio signo sequitur relatio in causa ad effectum, si illam fundandi sit capax . . . . .	481
Deus non naturae necessitate, sed per liberam voluntatem est causa rerum, et quare. . . . .	484
Causatorum universitatem videri ita producibilem, ut ipsa melior semper esse queat altera producenda . . . . .	626
Causa quaevis aequivoca nonnisi virtualiter proprios continet effectus . .	98
Causalitas materiae, et formae qualis. . . . .	97
Sol, et astra qualiter sint causae altiores homine, et sensitivis: et qualiter homo, et sensitiva sint longe nobiliora sole, et stellis. . . . .	463
Christus solum exhibere potuit maius, et gratius obsequium Trinitati, quam fuerit illata offensae, ut adimpleretur Dei propositum circa electos . .	572
Christum esse omnium Salvatorem, ac omnibus salvandis et curandis advenisse, quantum est ex parte sui, nec sibi pro redimendis reprobis, aut voluntatem, aut merita defuisse. . . . .	574
Christi Corpus potest Sacramentaliter esse ubique, et etiam non Sacramentaliter; nec proinde evaderet immensum per replicatam praesentiam sui in omni loco . . . . .	182
Christum in mundum venturum fuisse, etiam nullo existente peccato . .	568
Christum esse caput, et principem omnium Praedestinatorum, et gratia illius omnes volitos fuisse . . . . .	567
De facto Deus nequit chymaeram producere . . . . .	111
Coexistentia duorum exigit esse reale utriusque extremi, inter quae tantum reperitur realis coexistentiae relatio . . . . .	379
Videntes essentiam Divinam, nec comprahendunt id obiectum, nec fieri potest ut comprahendant. . . . .	286
Extrema contradictionis accipi possunt dupliciter, scilicet per se, et praecise, et pro fundamentis quibus illa extrema insunt. . . . .	127
Deus actu suo intelligendi certissime comprahendit seipsum, et quare. .	346
Quibusdam simul cognitis ab intellectu Divino, innascitur repugnantia ad simul coexistendum, ut comparantur ad potentiam Divinam . . . .	171
Cognitio intuitiva, et abstractiva quid sint? . . . . .	100
Compositio, et divisio, quatenus spectant ad secundam intellectus operationem, quid sint . . . . .	384
Deus novit ab aeterno omnes voluntates derelinquendas in suis peccatis usque ad terminum viae per hoc, quia erat concursus praebiturus omnibus actibus peccaminosis earum positivis, et non praebiturus negativis. .	577
Conclusio vera deducitur ex falsa imaginatione . . . . .	589
Per naturalem rationem possumus venire ad multos conceptus compositos, qui sint ita proprii Deo, ut nulli alteri attribui queant, cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter in summo . . . . .	301
Deus ex puris naturalibus non potest cognosci a viatore conceptu simplici proprio, et distincto abstractivae, et quare. . . . .	301
Conceptus entis non est formaliter conceptus creati, nec increati. . . .	128
Deus quidquid cognoscit, atque intelligit, in aeternitate cognovit, nec ullam novam cognitionem, vel comparisonem, aut respectum subinde rationis novum ei advenire posse, dicendum est . . . . .	186
Conceptum imperfectum entis positivi univoce praedicari de Deo, et creaturis. .	130
Non quodcumque compositum melius est partibus illud componentibus. .	114

Conceptus proprii, ad quos naturaliter possumus pervenire de Deo, non sunt tantum conceptus attributales, sed etiam quidditativi, sibi, et creaturis univoce communes . . . . .	301
Terminus concretus in suppositione personali potest supponere pro suppositis. . . . .	99
Si aliquod corpus per Dei potentiam omnem locum impleret, recte esse ubique diceretur, nec proinde foret immensum, et illimitatum . . . .	198
Conceptus adaequatus obiecto potest esse ei proprius; et inadequatus, atque imperfectus potest esse alteri comuni, etiam illi, cum quo nullam habet convenientiam a parte. Distinctio quae inter utrumque debet intercedere, non est ea, secundum quam realitas distinguitur a realitate, sed quae reperitur inter realitatem, et modum intrinsecum eius . . .	128
Conceptus substantiae abstrahentis ab increata, et creata substantia, non est conceptus generis generalissimi . . . . .	106
Cognitio contingentium in primo obiecto theologico perfectior est, quam scientia acquisita de necessariis . . . . .	54
Esse cognitum creaturarum ab aeterno quid sit . . . . .	407
Cognitio de contingentibus qualiter dici possit certa . . . . .	31
Conceptus entis dictus de Deo, et creatura <i>in quid</i> quomodo contrahatur, et an in tali contractione habeatur vera ratio generis, et differentiae . .	106
Contradictionem involvens est verissime nihil . . . . .	618
Possumus naturaliter habere conceptum, in quo per se, et quidditative concipiatur Deus . . . . .	102
Deus cognoscit unumquodque propria cognitione, idest secundum omne id, secundum quod entia sunt in se cognoscibilia . . . . .	353
Cognitio intuitiva in quo distinguatur ab abstractiva. . . . .	258
Longe perfectior cognitio de Deo a nobis habetur ex supernaturali revelatione, quam per naturalem rationem, et quare . . . . .	304
Contingentia non est tantum privatio, aut defectus entitatis, sed consequitur ad entitatem tamquam modus positivus entis infiniti contingentiae oppositus . . . . .	373
Contradictoria simul Deus velle non potest. . . . .	619
Contradictionem includentia non sunt intelligibilia ad instar unius, et per modum compositionis; sunt intelligibilia tamen per dissensum ab intellectu concipiente extrema sub propriis rationibus . . . . .	362
A contradictorio in contradictorium non potest esse transitus sine aliqua mutatione . . . . .	385
Qua ratione Beati dicantur comprehensores . . . . .	286
Contingentiae prima radix ita est in primo libero, quod est prima omnium causa, ut si per impossibile in eo non esset, nihil contingentem fieri, et evenire posset in entibus, ac subinde nulla actio causarum secundarum foret recte imputabilis ipsis, nec digna laude, aut vituperio; et quare . .	372
Deus est maxime simplex, idest omnis prorsus compositionis, et componibilitatis expertus. . . . .	113
Compositionis usurpatio multiplex . . . . .	113
Multae sunt contradictiones, respectu quarum Dei voluntas est neutra. . .	505
Philosophi lumine fidei destituti multas latentes contradictiones ultro admittunt, cuiusmodi est, aliquod contingentem fieri in entibus, et primum principium naturali causare necessitate. . . . .	374
Per rationem naturalem in hac vita Deus a nobis potest cognosci . . . .	301
Ex puris naturalibus nequimus habere eam cognitionem de Deo, qua attingitur res, ut existens, vel quatenus in sua existentia praesens; et quare . .	301
Quaecumque naturaliter attingimus de Deo, non aliunde, quam per species creaturarum nos cognoscimus; et quare . . . . .	302
Quae intersit inter infinitum, et infinita cognoscere . . . . .	303

Non aliter cognoscit Deus facta, quam fienda, sed eadem ac perfectissima cognitione attingit omnia, seu existant, seu non existant, seu futura, seu tantum possibilia. . . . .	379
Est impossibilis creatura intellectualis, cui sint connaturales habitus supernaturales luminis, et gratiae; et quare . . . . .	280
Creaturae, prout sunt fundamentum relationis aeternae ad Deum, ut cognoscentem, non habent verum esse reale essentiae. . . . .	405
Creaturam quamlibet esse multipliciter compositam . . . . .	115
Creaturam omnem esse similem Deo in omnibus illis praedicatis, in quibus univoce convenit cum illo. . . . .	125
Creaturae qualiter dicendae sint bonae. . . . .	156

## D

Damnatos odio habere Deum, est penitus impossibile. . . . .	140
Dicuntur tamen odisse effectum iustitiae vindicativae Dei . . . . .	140
Decretum concomitans adstruitur . . . . .	560
Demonstratio quotuplex sit, et qua demonstratione ostendi possit, <i>Deum</i> <i>existere</i> . . . . .	81
Decretum Praedestinationis non fuit latum post praevium peccatum . . . . .	583
Decretum formaliter, et virtualiter antecedens, est praeiudiciale et laesivum libertatis creatae. . . . .	589
Ultimum, quod de primo ente concluditur demonstratione quia, est esse infinitum ipsius . . . . .	338
Delectatio provenit ex coniunctione convenientis cum conveniente . . . . .	
Idem dependentia quacumque dependere a duobus, quorum alterum eius dependentiam penitus terminat, est impossibile. . . . .	90
Dei bonitas extitit causa, propter quam Deus condidit omnia. . . . .	137
Deus verissime est in omnibus rebus, et qualiter. . . . .	175
Deus qualiter dicatur esse in creaturis . . . . .	180
Deum ex se habere simul virtutem productivam infinitorum, non producere tamen omnia, quia non sunt simul producibilia . . . . .	607
Deus dare non potest capacitatem nihilo recipiendi aliquam perfectionem. . . . .	622
Ex natura rei in Deo idem est <i>summum esse, ac infinitum</i> . . . . .	151
Deum posse damnare iustum, et glorificare peccatorem declaratur . . . . .	611
Quomodo intelligendum sit, Deum esse <i>realiter</i> creatorem, et Dominum . . . . .	112
Deus est impotens ad peccandum . . . . .	610
Deum esse omnipotentem, explicatur . . . . .	609
Deum esse dilectionem nostram formaliter ex Augustino haud deducitur. . . . .	637
Deum est essentialiter unus unitate, quae est sequela entis . . . . .	243
Deum ad extra libere, et contingenter agere, naturali lumine intellectus, probatur. . . . .	616
Deum potuisse, et posse meliora facere ea, quae facit, seu intensive, seu extensive, quoad perfectiones accidentales, non vero quoad praedicata ingredientia uniuscuiusque substantiam; idque comparando actum ad connotata, non ad agens, declaratur . . . . .	626
<i>Deum esse articulus fidei</i> est. . . . .	81
Deum efficere posse omne prorsus possibile, ac proinde in infinitum plura alia condere, quae non est aliquando facturum, declaratur . . . . .	623
Deus verissime est ipsa veritas . . . . .	429
Deus verissime est aeternus, ac talis proinde propriissime appellatur . . . . .	195
Deus est maxime unus, et qualiter. . . . .	244
In Deo coincidit omnino <i>quidquid est cum eo cuius est ipsum quodquid est</i> seu essentia . . . . .	98
Deus est ita unus, ut impossibile sit esse alium Deum ab ipso . . . . .	6

	<i>pag.</i>
Multiplex ratio ad id etiam lumine naturali declarandum . . . . .	240
Deus est immultiplicabilis, et unus, quia infinitus. . . . .	101
Quale agens sit Deus respectu omnium ad extra . . . . .	92
Deum habere magnitudinem, vel esse in corpore, impossibile omnino est. . . . .	94
Deum carere omni magnitudine ratione infinitatis, declaratur . . . . .	95
Declaratio egregia textus illius Genes. 1. <i>formavit Deus hominem etc.</i> . . . . .	95
Quaenam sit entium in Deo continentia . . . . .	95
Deus est expers omnino compositionis ex materia, et forma coalescentis . . . . .	97
Deum in compositionem alicuius venire, impossibile omnino est . . . . .	117
Deum esse naturae intellectualis, non potest declarari per conceptum priorem. . . . .	342
Deum, et creaturam in aliquibus rationibus univoce convenire . . . . .	125
Deus creare potest speciem, et infundere intellectui creato, per quam distincte, et abstractive videatur ipsius essentia . . . . .	256
Distinctio nulla versari potest inter misericordiam, et iustitiam; et quo sensu misericordia, et iustitia formaliter distinguantur . . . . .	543
Inpossibilitas dimensionum in replendo locum, et essentiarum in simul essendo, non est similis, et quare . . . . .	161
Distinctio realis aliquorum, propter quid concludatur. . . . .	217
Ad discursum non requiritur prioritas, et successio temporis . . . . .	31
Differentiae dividentes genus, quemadmodum sunt dissimiles et oppositae, ita et inaequales . . . . .	84
Inter participantem, et rem participatam non intercedit distinctio realis . . . . .	116
Doctrina a Deo revelata necessaria est homini ad salutem aeternam consequendam, praeter philosophicas disciplinas industria humana acquiribiles . . . . .	7-13
Hoc tamen evidenter demonstrari non potest, sed solum probabiliter. . . . .	Ib.
Doctrinae supernaturalis prima traditio qualiter facta sit, an loquutione interiore vel exteriori, dubium est. . . . .	9

## E

Ecclesiam Catholicam, cum fundaretur apud diversas Gentes, ubique fere persecutionem passam, et ea causa magis, magisque profecisse . . . . .	573
Effectivum primum quare sit omnino, et simpliciter incausabile . . . . .	88
Effectus quisque a sua causa essentialem praesefert dependentiam . . . . .	82
Effectus quoscumque creatos esse ex aequo a tribus personis instruimur per fidem . . . . .	80
Effectus habent ordinem essentialem inter se, ut comparantur ad tertium, quod est causa amborum . . . . .	85
Effectum omnem causarum secundarum esse a Deo praevisum, et intentum, sed non quemcumque eadem intentione . . . . .	563
Eligere Deum quos praedestinat, declaratur . . . . .	579
Electio aequivoce dicitur . . . . .	580
Electionis negotium absolutum fuisse independentem ab omni peccato, et a Christi meritis ex passione praevisis . . . . .	568
Electos interdum labi in peccata, cur Deus permittat. . . . .	568
Entis conceptus in se, nec positive finitus, nec infinitus est: sed potestative uterque . . . . .	129
Entis unitatem a parte rei reperiri, perinde ac ipsius subiectum, cuius est passio. . . . .	135
Entis rationem esse priorem bonitatis conceptu . . . . .	136
Non entis multiplex usurpatio . . . . .	361
Non ens quid sit . . . . .	361
Ens ac perfectiones simpliciter simplices dicunt conceptum univocum de Deo, et creatura . . . . .	125



	<i>pag.</i>
Entis ratio, et ratio boni dumtaxat formaliter dicuntur differre . . . . .	135
Ens quia est sui diffusivum, bonum est, et quatenus bonum est, appetibile est . . . . .	134
Ens ideo verum, quia sui manifestativum . . . . .	134
Ens est verum, et bonum ex respectibus transcendentibus, atque aptitudinalibus, ac necessario fundamentum consequentibus . . . . .	134
Entis distinctio prima, qualis videatur esse . . . . .	438
Enunciabilia omnia Deus necessario, et certissime scit, non quidem unum de altero enunciando per formalem compositionem, et divisionem, sed per simplicem contuitum convenientiae, et disconvenientiae omnium intelligibilium; et quare . . . . .	384
Error Aristotelis, eiusque Commentatoris detegitur . . . . .	614
Esse rerum generabilium, et corruptibilium, quibus est existentia actualis invariabilis, mensuratur non tempore sed aevo . . . . .	205
Essentia Divina cum per similitudinem videtur, adaequate non videtur. . . . .	254
Essentiam, et existentiam ita esse idem in Deo, ut claudatur ipsum <i>esse</i> in ratione formale essentiae . . . . .	101
Essentia Divina, quatenus absoluta, est ratio cognoscendi, et seipsam, et quaecumque alia, servato quodam ordine . . . . .	402

## F

Falsitas revera quandoque subest intellectui componenti, et dividenti, et quare. . . . .	450
Falsitatis processus, origo, principium, et causa qualis sit . . . . .	450
Falsitatem esse in rebus, longo sermone declaratur . . . . .	443
Falsitas quomodo in rebus opponatur veritati, quae est passio entis . . . . .	443
Falsitas datur in sensu, et quare . . . . .	445
Falsitas, prout in rebus existit, non contrarie, sed privative, vel contradictorie veritati opponitur, et quatenus est in intellectu componente, et dividente, contrarie est veritati opposita, et quare . . . . .	452
Fides fulcitur a constantia Martyrum . . . . .	22
Fidei actus non est speculativus, sed practicus. . . . .	45
Fides quae docet sunt rationabilia . . . . .	20
Finis cuius non est, eius nec est per se agens, et ita multo magis est incapax alterius causae causalitatis. . . . .	89
Finis ratio bono attribuenda est . . . . .	143
Circa finem voluntas potest errare, saltem ut ostensum in particulari . . . . .	50
Finem nostrum non scimus naturaliter, nec omnes conditiones eius. . . . .	7
Agenti propter finem triplex cognitio necessaria . . . . .	7
Deum agere propter finem qualiter sit intelligendum . . . . .	469
Finis praefixus seu praestitus non est finis naturae, sed voluntatis aberrantis a recta ratione . . . . .	142
Finis dupliciter usurpatur . . . . .	636
Centrum, quod ex natura sui est ultimate quietativum, esse finem ultimum. . . . .	630
Finis duplicem habet intellectum . . . . .	148
Finitivum aliquid dari, quo nullum aliud sit prius, seu ita primum in finibus, ut ad nullum aliud sit ordinabile, tangitur. . . . .	89
Formarum naturalium generationes mensurantur instanti temporis, et qualiter. . . . .	206
<i>Forma simplex subiectum esse non potest</i> iuxta Boetium: quomodo intelligenda sit ea loquutio. . . . .	339
Formae causaltas est materiam informare; causalitas vero materiae est substatum formae . . . . .	142
Formae se habent ut numeri, iuxta Aristotelem . . . . .	89

Quae forma, secundum quam est innovatio, vel variatio, mensuretur tempore, vel instanti temporis. . . . .	216
Formae accidentales successive acquisibiles mensurantur tempore, non aevo. . . . .	206
Fortuito quomodo aliqua dicantur evenire, et non per providentiam disponentem . . . . .	554
Formae substantiales qualiter dicantur moveri, et quiescere . . . . .	205
Fortuna non est aliqua causa per se distincta a natura, et intellectu, qui et dicitur causa agens ex intentione, sive a proposito, sive a praefixo fine. . . . .	551
Imaginatio Paganorum circa fortunam est deridenda. . . . .	551
Nihil fortuitum, et casuale in comparatione ad causam primam aliquando evenire potest; quamvis respectu nostri, quos causa effectus proxima interdum latet, vocentur complures effectus fortuiti . . . . .	551
Frustra quid sit . . . . .	83
Futura contingentia qua ratione Deus intelligat . . . . .	376
Futura omnia contingentia habent veritatem determinatam respectu intellectus Divini, et in se, etiamsi nullus intellectus super illa ferretur . . . . .	377
Qualis sit aptior modus declarandi scientiam Dei respectu contingentium futurorum . . . . .	381
Futura contingentia ex eo quod possint non esse, tantum deducitur, Deum ea non necessario scire. . . . .	381
Sed postea quam libere ipso fuerunt volita necessario sciuntur . . . . .	381
Futuratio meritorum in aeternitate, decreta fuit a Deo comitante eum voluntate creata . . . . .	587

## G

Nihil dictum de Deo, nec subinde ipsum Deum esse in genere, declaratur. . . . .	104
Gratia ad resurgendum, cur detur alicui, et non detur alteri, non est ulli creatae menti perscrutabile. . . . .	585
Gratia, et supernaturalia dona in una anima Christi Domini maxima sunt. . . . .	626
Gratia extensive maior ea quae reperitur in Christo Domino a Deo effici potest. . . . .	628

## H

Habitus importantes perfectionem simpliciter non videntur esse in genere qualitatis, sed potius transcendere omne genus. . . . .	107
Omnes omnino homines salutem consequi potuissent per merita, quae Christus acquisivit ex Passione, ac Patri pro hominibus obtulit, si gratiae ipsis collatae obsecundare, ac iuxta naturae lumen vivere voluissent . . . . .	575

## I

Tot ideis indiget artifex, quot intendit ideata efformare. . . . .	397
Idae ratio formalis statuenda est in ipsis obiectis cognitis ab intellectu Divino, unde est illi scientia naturalis, et simplicis intelligentiae, non vero in aliquibus respectibus essentiam Divinam quasi determinantibus: et quare. . . . .	398
Quo sensu sit Augustinus intelligendus, dum quandoque appellat ideas rationes cognoscendi . . . . .	402
Positivorum omnium a Deo intellectorum, sive sint factibilia in seipsis, sive ratione alterius, seu absoluta sint, seu relativa, sunt in ipso distinctae ideae, et quare. . . . .	409
Idae necessario ponendae sunt in mente Divina, et quare. . . . .	394

Idea quid sit iuxta mentem Augustini . . . . .	394
Idearum immensa multitudo certissime reperitur in mente Divina, pro ratione nimirum infinitorum factibilium, quibus una dat <i>esse</i> cognitum, et primam intelligibilitatem intellectus infinitus, ad eadem intelligenda movente obiecto pariter infinito; et quare . . . . .	396
Ideae conceptus quibus attribuendus sit . . . . .	397
Ideae in mente Divina existentes qualiter distinguantur. . . . .	397
Immensum quale sit . . . . .	211
Immutabile est eo usque Deo proprium, ut talis immutabilitas omni repugnet creaturae. . . . .	188
Cum omnimoda immutabilitate Dei stat ipsum attingere comprehensive seipsum, et omnia in seipso operatione intellectiva. . . . .	464
Deum esse omnino immutabilem, declaratur. . . . .	183
Immensitas Dei non infertur per locum intrinsecum ex eius operatione . . . . .	176
Deus ob sui immensitatem necessario est ubique secundum essentiam, praesentiam, et potentiam . . . . .	198
Prima radix impossibilitatis non est petenda ex parte potentiae activae primi principii, licet quodammodo sit ab intellectu Divino, uti a principio, in quod sit finaliter reducenda . . . . .	621
Inductio a singularibus ad universale, qualiter ad scientiam acquirendam sufficiat . . . . .	35
Nullus intellectus creatus per sua naturalia Dei essentiam videre potest . . . . .	262
Intelligibilium ordo in mente Divina . . . . .	401
Intelligere Dei aliud omnino non est, quam ipsius substantia. . . . .	347
Intelligere est naturae intellectualis operatio immanens . . . . .	348
Deus intelligit necessario omnia alia a se . . . . .	350
Intelligentiae ordo in intellectu Divino qualis . . . . .	391
Intellectio praecipuam perfectionem, seu specificationem mutuatur ex obiecto motivo, et per se terminativo. . . . .	351
Intellectus creatus si tantum passive se habeat respectu visionis beatæ, non indiget habitu luminis gloriæ, ut sit aptus recipiendæ visioni, et quare. . . . .	275
Intellectus creatus ex perfectione sua naturali attingere non potest ad notitiam Dei propriam, immediatam, atque distinctam, concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius intellectus creati ad cognoscendum. . . . .	266
Intellectus Divinus quo pacto dicatur causa <i>non entium</i> , relate ad possibilita, et quo sensu itidem dicatur causa <i>non entium</i> relate ad id quod est verissime nihil . . . . .	263
Intellectus quilibet ad omne intelligibile cognoscendum habet naturalem inclinationem. . . . .	251
Intellectus quando dicatur ad intelligibile referri . . . . .	343
Sola intellectio comprehensiva Dei repugnat intellectui creato. . . . .	251
Intellectio alicuius infiniti intensive non concludit infinitatem actus. . . . .	250
Intellectui creato, tametsi repugnet intelligere infinitum potentiale, valet tamen intueri infinitum cathegorematicum, seu infinitum virtutis. . . . .	250
Intellectus creatus revera potest videre Deum per essentiam quatenus est immensus, vel infinitus. . . . .	248
Deum intelligere seipsum, late declaratur . . . . .	344
Dei <i>intelligere</i> dicitur pati, vel moveri, vel etiam perfici, non reipsa, sed dumtaxat iuxta modum apprehensionis nostrae . . . . .	345
Infinita actu Deus certissime cognoscit . . . . .	369
Infinitas in essentialiter ordinatis est impossibilis, in accidentaliter ordinatis est pariter impossibilis, nisi ponatur status in essentialiter ordinatis; ex hypotesi autem quod tolleretur e medio ordo essentialis, adhuc infinitas	

est impossibilis . . . . .	pag. 85
Infiniti alia omnino est ratio in mente Divina existentis, et infiniti a parte rei. . . . .	172
Infinitas profecto non dicit, nisi modum, et gradum intrinsecum quantitatis virtutis, sive quidditatis Dei . . . . .	104
Deum esse infinitum, et qualiter . . . . .	158
Infiniti descriptio in entitativa perfectione . . . . .	159
Infinitas, si enti repugnaret, statim ab intellectu deprehenderetur . . . . .	159
Infinitum per essentiam, quod est Deus, unicum esse: et nihil aliud ab illo esse posse sic infinitum. . . . .	163
Intellectus agens, et possibilis sunt principia naturalia, et sufficientia cuiuscumque cognitionis, ex parte animae non autem absolute . . . . .	10
Individuatio Dei nequit esse distinctum quid, vel additum ipsis praedicatis quidditativis; imo re, et ratione cum illis coincidat oportet. . . . .	99
In entibus partem dumtaxat perfectionis possidentibus, individuationis ratio est necessario extra eorum essentiam; in ente autem, quod habet omnimodam plenitudinem perfectionis, idem omnino re, et ratione sunt Deus, et sua natura, et essentia . . . . .	100
Intellectus Dei, et voluntas originantur ab esse infinito: sed istae potentiae operativae non sunt reponendae in linea attributorum . . . . .	464
Infinitas intellectus non potest concludi ob quamcumque extensionem ad infinita intelligibilia . . . . .	165
Qualiter Deus dicatur ineffabilis. . . . .	309
Intellectus simplex nullatenus potest cognoscere verum . . . . .	421
Circa ipsum non contingit falsitas, sed ignorantia . . . . .	421
Intelligentiarum operatio quatenus possit dici mensurari tempore. . . . .	214
Incarnationis opus soli misericordiae, et bonitati divinae est attribuendum. . . . .	541
Inesse Deo aliquid dupliciter potest, vel formaliter, et intrinsece; et potest inesse per praedicationem . . . . .	378
In Deo nullam conici posse invidiam. . . . .	627
Ius ad gloriam non extinguitur per peccatum . . . . .	575
Iudicium proprie est conclusio secundum legem . . . . .	585
Dare indebitum bonum non esse contra iustitiam. . . . .	611
Iustitiae multiplex usurpatio . . . . .	526
Iustitia legalis, iustitia particularis secundum legem, iustitia commutativa, et iustitia distributiva, quid sint, et utrum reperiantur in Deo . . . . .	527
Iustitia Dei non est, nec recte dicitur veritas ipsius, et quare . . . . .	533

L

Laetandum non est ulli de lapsu alieno . . . . .	568
In lege naturae quare modica doctrina inspirata fuit. . . . .	26
Deus de potentia absoluta agere potest, et praeter, et contra leges iustitiae a Divina Providentia statutas praesertim quae non spectant ad naturae dictamina in primo gradu, et ita faciendo recte facit . . . . .	514
Rationabilitas eorum, quae in lege christianorum continentur manifeste probat veritatem eius legis . . . . .	20
Idem probat irrationabilitas Sectarum, quas damnat communitas Christianorum . . . . .	20
Claritas miraculorum in Ecclesia repraesentatorum veritatem evincit legis christianae . . . . .	22
Stabilitas Reipublicae christianorum est nota significans, poenes ipsam tantummodo asservari, ac profiteri veram et a Deo revelatam Doctrinam. . . . .	21 et 24
Linea infinita, si daretur, non subinde foret quid infinitum per essentiam. . . . .	164
Linea infinita, si daretur, esset collocanda in genere quantitatis, nec foret . . . . .	



talis linea infinitum ens, seu infinitum simpliciter, sed dumtaxat infinitum secundum quid, scilicet secundum quantitatem . . . . .	164
Liber vitae, cuius frequens est mentio in Divinis Scripturis tum veteris, tum novi testamenti, formaliter non est praedestinatio, sed magis ipsam supponit, seu concomitatur. . . . .	598
Liber vitae principaliter continet descriptos ad vitam gloriae, et minus principaliter ea, quae divina voluntas statuit esse necessaria ad consequutionem illius . . . . .	600
Intellectu active se habente ad visionem, est admittendus in ipso habitus luminis gloriae, quo supernaturaliter, et perficiatur, et elevetur ad attingendam visionem Dei supernaturalem; idque de facto, et de potentia ordinaria; absolute enim valeret eandem attingere visionem, Deo supplente concursum causae alterius, vel habitus spectantis ad actum primum. . . . .	277
Qualiter intelligendum sit illud Psalmi: <i>in lumine tuo videbimus lumen</i> . . . . .	279
Lumen gloriae, sicut non est ponendum in intellectu Beatorum, si intellectus sit potentia dumtaxat visionis receptiva; ita si intellectus concurrat active ad omnem sui intellectionem, sibi non est necessarium lumen praeivium ad visionem ex parte obiecti, tamquam species ipsius, qua nimirum actu evadat visibile. Neque rursus est necessarium sibi, ut gerat vicem in potentia habituata, actus absentis, nec denique quasi sit intellectui principium totale simpliciter operandi . . . . .	276

## M

Mala omnia Deus distinctissime attingit . . . . .	364
Mala occasionaliter faciunt ad decorem universi . . . . .	505
Ad malitiam non concurrat effective causa prima, sed ipsius est adaequatum principium, auctor, et causa creatura deficiens a recta regula . . . . .	506
Magnitudo corporea actu infinita non potest dari . . . . .	166
Materia successiva generatorum est eadem, tam in generato, quam in corrupto . . . . .	91
Materia, si esset receptiva de se infinitarum formarum, non esset dicenda infinita . . . . .	165
Materia in eodem ordine, et gradu, quo est ens, est etiam bona; est fulcrum, et receptaculum formarum . . . . .	140
Materia prima quomodo cognoscatur ab intellectu Divino . . . . .	410
Materia de se, et ex se quam potentiam habeat ad formam . . . . .	97
Materia est totius naturae fundamentum . . . . .	118
Mathematica quaeque non carent bonitate entis, et talis entis. . . . .	139 et 428
Materia respectu formarum oppositarum est una . . . . .	140
Eius potentia multiplex . . . . .	140
Malum, seu peccatum quid sit formaliter. . . . .	364
Magnitudo quanta contingit esse in potentia, tanta existere potest et in actu . . . . .	168
Media sufficientia cunctis a Deo praeparantur, exhibentur, et impenduntur. . . . .	578
Media impensa in aliis vim habere liberandi certissimam, in aliis vero ea virtute destitui ex defectu, et malitia eorum . . . . .	575
Mensurare quid sit . . . . .	218
Mens Apostoli <i>ad Rom.</i> 9. de Jacob, et Esau aperitur . . . . .	585
Quod non omnes homines, et Angeli sint praedestinati intuitu meritorum Christi, referendum est in beneplacitum voluntatis Divinae . . . . .	597
Merita Christi Domini, non quae ex carne passibili consequebantur, sed ea quae praevidebatur habiturus, etiamsi in carne passibili venire non oportuisset, extitisse causam de condigno praedestinationis, secundum ordinem intentionis hominum, et Angelorum, declaratur . . . . .	594

	<i>pag.</i>
Metaphysica quare non sit scientia practica, licet agat de prima substantia, seu de Deo. . . . .	46
De Misericordia Omnipotentis oriri, qua praevenit nos sua gratia, ac facit ut aliquis homo parcat alteri, remittatque sibi illatas iniurias . . . . .	611
Misericordia maxime Deo est attribuenda . . . . .	536
In nobis quid sit . . . . .	536
Misericordia stricte sumpta respicit miseriam, quam affert peccatum, vel poena debita . . . . .	539
Miracula sunt signa infallibilia verae fidei, et autoritatis Divinae, quae est in Sacra Scriptura. . . . .	22
Miracula Antichristi non erunt vera miracula . . . . .	24
Modus intrinsecus non praesefert distinctam realitatem ab eo, cuius est modus, sed in eandem prorsus coincidit. . . . .	129
Modi intrinseci non sunt formaliter entia; nec differentiae ultimae rerum, nec ipsius entis passiones formaliter ens includere possunt. . . . .	321
Movens primum quomodo sit in circumferentia . . . . .	118
Mundus sensibilis gratia Christi, et Electorum conditus est . . . . .	592
Mundum intelligibilem divinum infinitos condere ordines rerum, et idealium rationum . . . . .	627
Munera sua in anima non destruit Deus, nisi quia ipsa sua mala voluntate demeretur, ut Deu eam abiciat e numero amicorum suorum. . . . .	568
Multitudo infinita a parte rei omnino repugnat . . . . .	170
Quo argumento innixus Poncius oppositum teneat . . . . .	171

## N

Natura numeratur in individuis, quibus inest, quia non est de se individua, sed sit talis per aliquid, quod non est inclusum in sua essentia. . . . .	118
Natura rationalis non potest attingere propriis viribus id, ad quod maxime inclinatur, et in quo sita est adaequata ipsius perfectio, et felicitas . . . . .	566
Naturale, et necessarium non coincidunt . . . . .	509
Natura rationalis non est nota intellectui suo sub ea ratione, qua ad ultimum finem ordinatur, estque beatitudinis capax . . . . .	8
Fieri omnino non potest, ut aliquid in se sit absolute necessarium respectu causae primae, et contingens in ordine ad causam secundam, vel proximam, et quare. . . . .	373
Necessitas immutabilitatis in Deo non est necessitas simpliciter, sed alterius rationis ab ista. . . . .	378
Nullum a se necessarium coexistere potest aliquid non perinde necessarium . . . . .	605
Nomina eorum, qui conscripti sunt in libro vitae Agni sunt omnino indelebilia. . . . .	602
Nomina perfectionum simplicitate quae de Deo, et creaturis dicuntur, univoce de ipsis enunciat, atque eundem important conceptum realem. . . . .	319
Nomina ex parte vocis significantis non dicuntur per prius de Deo, quam de creaturis, secus autem, si considerentur eadem nomina ex parte rei significatae . . . . .	323
Nomina per metaphoram Deo attributa per prius dicuntur de creaturis. . . . .	324
Viator imponere potest nomen, quo significetur ratio quidditativa Deitatis prout concipitur, et videtur a Beatis, et ab intellectu Divino. . . . .	308
Egregia doctrina de quibusdam nominibus dictis de Deo. . . . .	109
Fieri potest, ut viator nominet Deum nomine proprio significante illam essentiam, ut <i>est haec</i> , nedum ab aliis, ut ab ipso Deo, et Beatis imposito: verum etiam a se adinvento, quo exprimentur conceptus ita Deo proprii, ut nulli creaturarum competere queant . . . . .	308
Nomina, quibus significantur respectus ad creaturas, vere dicuntur de Deo	

ex tempore, eo quod relationes reales creaturarum ad Deum sunt novae et ex tempore, nec tamen propter eas sunt ponendae aliquae relationes in Deo novae terminantes istos respectus creaturarum, nec rationis quidem.	326
Revera per nomen <i>Deus</i> exprimitur, atque significatur Dei natura, et quare.	329
Nomina complura de Deo enunciantur substantialiter . . . . .	311
Omnia illa nomina, quae relationem ad creaturas non involvunt, vel non exprimunt Divinas notiones ad intra, substantialiter de Deo dicuntur.	312
Nomina, quibus exprimuntur perfectiones Divinae involventes suo modo respectum ad creaturas, non dicuntur de Deo substantialiter. . . . .	312
Nomina complura de Deo proprie enunciantur, et quare . . . . .	313
Nomina, quae de Deo, secundum substantiam dicuntur, non sunt synonyma, sed aliud, et aliud ex natura rei ipsis respondet significatum. . . . .	316
Nomen Sanctum Dei quatenus naturae Divinae significativum, est penitus incommunicabile, et quare. . . . .	331
Qualis notitia actualis obiectis sit verbum eius . . . . .	268
Nomen <i>Deus</i> , quatenus per ipsum significatur natura veri Dei, et natura intellectualis participans illam per gratiam, et gloriam, et insuper intelligitur <i>Deus</i> juxta falsam opinionem, est omnino aequivocum, idest nullius veri, et realis conceptus expressivum, qui sit omnibus illis communis; et quare . . . . .	333
Numerum electorum ita certum, ac praefinitum esse, ut nec minui, nec augeri queat, declaratur . . . . .	593

## O

Obiectum motivum nostri intellectus pro praesenti statu naturae lapsae, est quidditas rei sensibilis . . . . .	271
Obiectum adaequatum intellectus creati ex natura potentiae non est quidditas rei materialis, vel sensibilis . . . . .	271
Obiectum adaequatum intellectus creati ex natura potentiae, est ens reale.	272
Obiectum naturalis attingentiae intellectus creati est ens reale finitum. . . . .	272
Obiectum motivum acius abstractivi est species, vel similitudo rei: intuitivi autem est ipsa res in se praesens. . . . .	300
Obiectum beatificum sub ratione infiniti videtur ab intellectu beato. . . . .	250
Ens, ut ens, esse primum obiectum intellectus, non cognoscitur nisi supposita revelatione. . . . .	8
Obiectum naturale intellectus duplex, vel scilicet naturalis attingentiae, vel naturalis inclinationis. . . . .	272
Non est inconveniens potentiam esse naturaliter inclinam ad aliquod obiectum, et illud non posse naturaliter cognoscere . . . . .	Ib.
Quomodo intellectus indigeat proportionari in ordine ad obiectum supernaturale . . . . .	Ib.
Omnipotentia, et omniscientia possunt considerari et fundamentaliter, et formaliter . . . . .	111
Deum esse omnipotentem in sensum Theologorum, non potest demonstrari lumine naturali intellectus, ne quidem a posteriori. . . . .	613
Omnipotentia Dei, ut a Theologis adstruitur, probabiliter ostendi potest, tamquam verum, et necessarium . . . . .	614
Oppositum primi principii, nempe <i>idem simul esse, et non esse secundum idem est</i> inopinabile, et intelligibile. . . . .	362
In operibus naturae, etsi nulla statuenda est in Deo justitia, nec misericordia; in operibus tamen gratiae justitia, et misericordia sese concomitatur, et qualiter. . . . .	539
Totum naturae opus est volitum et effectum intuitu ordinis supernaturalis, et gratiae. . . . .	611

	<i>pag.</i>
Ordo essentialis est relatio quaedam aequiparantiae . . . . .	85
Multifariam dividitur . . . . .	85
Ordo secundum Augustinum quid sit. Est passio relativa entis . . . . .	83
Ordo essentialis in genere causae finalis quid sit. . . . .	83
Ordo, quo condita est rerum universitas, ideo est rectus, quia a sapientia, sive voluntate Divina praefixus, et ordinatus . . . . .	623
Oratio contingens mutatur de vera in falsam, et e converso ad mutationem habitudinis extremorum ejus. . . . .	441
Ordo, quem seryat Divina voluntas, ut transit super diversa obiecta, ob oculos ponitur . . . . .	573

## P

Passiones entis non coincidunt in eandem formalitatem cum ente, et quare. . . . .	129
Peccatum qua de causa voluntati creatae imputetur, et revera peccare dicatur. . . . .	506
Perfectiones omnes simpliciter in Deo, ratione intensivae infinitatis sunt perfectissime idem, vel eadem res . . . . .	338
Descriptio perfectionis simpliciter ab Anselmo tradita qualiter intelligenda. . . . .	114
Cum Electi labi permittuntur in peccata quomodo ea permissio sit a proposito voluntatis divinae, declaratur . . . . .	574
Perfectiones omnium rerum esse in Deo; et qualiter . . . . .	121
Perfectionem omnem simpliciter esse, et reperiri in Deo formaliter ac etiam identice. . . . .	122
Perfectiones diminutae, quaeque dicuntur perfectiones <i>secundum quid</i> non possunt in Deo reperiri formaliter, et identice. . . . .	122
Permanentia quaeque mensurantur aevo, non autem tempore . . . . .	205
Philosophi quibus in causis non posuerunt infinitatem. . . . .	86
Posterior quodlibet, a priori qualiter dependeat . . . . .	85
Possibilitas logica est non repugnantia terminorum . . . . .	605
Potentiae passivae naturali cuicunque correspondere proprium naturale activum, falsum est. . . . .	10
Potentia receptiva, vel est naturalis, vel violenta, vel neutra. . . . .	13
Potentia Dei est intensive infinita. . . . .	606
Potentia infinita Dei manifestatur potissimum ex misericordia. . . . .	611
Potentia primae substantiae attribuitur, non quae sit principium operationis, sed quae immediate attingat, atque det esse effectui . . . . .	605
Potentia activa causativa respicit aliud a se in essentia diversum, vel immediate, vel mediate . . . . .	609
Practicum, et speculativum quomodo differant . . . . .	412
Posse existentem in peccatis illa detestari ex naturalibus, tyronibus explicatur. . . . .	585
Praxis nulla est in Deo, ut est operans ad extra, nisi volitio . . . . .	392
Practica notitia nulla respectu intellectus creati, potest esse practica respectu volitionis divinae, sed erit necessario speculativa. . . . .	392
Ad ordinem executionis quod attinet, praedestinationem juvari posse precibus Sanctorum, saltem quoad aliquem ejus effectum, ostenditur. . . . .	596
Praedestinatio est certissima, atque eventus infallibilis, et nullam imponi necessitatem in obiectis, ad quae terminatur . . . . .	589
Predestinationis arcanum est absconditum omni creaturae, nec sciri potest citra specialem Dei revelationem . . . . .	588
Praxis quid sit. . . . .	38
Quomodo notitia practica ad praxim dicatur exstendi . . . . .	39
Practicum, et speculativum sunt differentiae accidentales scientiae. . . . .	40
Practica notitia est talis non a fine sed ab obiecto . . . . .	42
Habitus non dicitur practicus propter extensionem actualem ad praxim, sed propter aptitudinalem. . . . .	39



	<i>pag.</i>
Intellectum extensione fieri practicum, quomodo intelligendum. . . . .	40
Notitia practica, quamvis interdum habeat conformitatem ad praxim a fine, non tamen in quantum est finis, sed quantum est primum obiectum . . . . .	42
Praedicandi modi duo sunt in divinis, scilicet praedicati essentialis, et re- lativi, seu <i>ad se, et aliud</i> . . . . .	107
Praedestinatio est actus voluntati, et non intellectus nisi concomitanter. . . . .	569
Praedestinationis duplex descriptio apponitur . . . . .	569
Praescientiam praeparationi mediorum cur addat Augustinus . . . . .	570
Praedestinari homines revera a Deo, idest eligi, atque ordinari ad gloriam, et ad gratiam, ut medium assequendi illam, declaratur . . . . .	564
Praedestinationem revera in genere causae finalis habere, et ponere effe- ctus suos in praedestinatis, a sufficienti partium enumeratione luculenter ostenditur . . . . .	572
Praedicata ea dicuntur de Deo secundum substantiam, quae non relative enunciantur. . . . .	317
Praedicata essentialia Dei sunt synonyma . . . . .	319
Deum esse per suam substantiam rebus omnibus intime ac necessario praesentem, dogma est fidei . . . . .	177
Fieri non posse per Dei potentiam, ut praeterita non sint in ea quae iam praeterierunt, posse tamen facillimo negotio eademmet reparari . . . . .	617
Primitas efficientiae triplex, finis, et eminentiae uni tantum naturae con- venit; nec potest pluribus naturis quidditative diversis competere. . . . .	90
Illud, cui triplex competit primitas, habet omnino necessitatem essendi, re- cteque proinde appellantur <i>necesse esse</i> . . . . .	90
Primum effectivum est in actu existens . . . . .	89
Datur aliquid actu existens, quod est simpliciter primum, secundum tri- plicem primatem, et qualiter. . . . .	88
In primo principio formaliter reperiri activam potentiam, a qua sit quid- quid est, et a se esse non potest . . . . .	604
Primo principio quia repugnat habere causam, a qua accipiat <i>esse</i> , habet a se <i>esse</i> in tota plenitudine omnimode perfectionis, ut nihil ei deesse possit . . . . .	185
Primum principium non dicit necessariam habitudinem ad principiata . . . . .	118
Primum omnium principium quomodo sustentet omnia . . . . .	98
In primis principiis virtualiter includi omnes conclusiones, adeo ut cogno- scens prima principia attingat pariter omnes omnino conclusiones sci- biles, falsum est . . . . .	10
Privatio quomodo cognoscatur . . . . .	410
Proprietates relativae Dei ad creaturas . . . . .	88
Propositio per se nota quid sit. . . . .	74
In propositione per se nota alius terminus definitio, alius vero definitum. . . . .	74
Diffinitio dicentium, propositionem per se notam esse, in qua praedicatum includitur in ratione subiecti, improbat. . . . .	75
Quomodo accipiendum ly <i>per se</i> in propositione per se nota . . . . .	74
Nulla divisio propositionis per se notae, in per se notam, et per se no- scibilem, in per se notam in se, et quoad nos, in per se notam sapien- tibus, et insipientibus . . . . .	75
Propositio per se nota, quamvis ex confusa terminorum notitia iisdem ter- minis distincte intellectis; si tamen sit per se nota per distinctum con- ceptum terminorum, nequit esse per se nota, terminis confuse conceptis. . . . .	74
Propositio haec, <i>Deus est</i> , qualiter sit per se nota intellectui Divino, et Beatorum . . . . .	78
Propositio haec, <i>Deus est</i> , quatenus esse nunciantur de Deo, prout a nobis pro praesenti statu concipitur, non est per se nota . . . . .	78
Providentiam Dei non necessario praeferre finis consequutionem, ostenditur. . . . .	561

pag.

Providentia Dei, qua curam gerit rerum humanarum, spectare ad voluntatem beneplaciti, explicatur . . . . .	562
Providentia generalis, et particularis in Deo est, et qualiter . . . . .	546
Providentiam appellans Boetius <i>rationem divinam</i> qualiter intelligendus . . . . .	547
Providentiae Divinae sunt subiectae omnes prorsus creaturae, qua, et gubernantur per exhibitionem praeparatorum mediorum fini ab unaquaque assequendo idoneorum. . . . .	550
Per Divinam providentiam non imponitur necessitas causis liberis praevisis, sed necessario agentibus . . . . .	558
In regno providentiae nullus est locus temeritatis. . . . .	563
Providentia Dei utitur interventu aliarum causarum, easque admittit in ministerium. . . . .	557
Deus omnibus immediate providet, consulit, curamque gerit quae ex intentione ipsius fiunt, atque eveniunt . . . . .	554

## Q

In quo sensu docuit Philosophus, finitum, et infinitum quantitati congruere. . . . .	167
Quantitati finitae congruunt aequale, inaequale, maius, et minus . . . . .	172
<i>Qui est</i> , maxime proprium nomen Dei esse, declaratur . . . . .	336
<i>Quicquid scientia comprahenditur, scientis cognitione finitur</i> ; quo sensu sit intelligendum hoc Augustini dictum . . . . .	346

## R

Ex parte praedestinatorum nullam esse quaerendam praexistentem rationem ipsa praedestinatione priorem, quamvis reprobationis sit statuenda causa ex parte reprobatorum, declaratur . . . . .	583
Reprobi voliti sunt secundaria tantum intentione . . . . .	580
Vere, et proprie Deum reprobare, ac reprobasse, quotquot hominum, et Angelorum in aeternitate praescivit statum viae completuros in peccato mortali, aut etiam originali; adeo ut ex parte reprobatorum praecesserit ratio, et causa, propter quam ad ipsos is actus divinus ita terminatur; et non ad alios, uberrime declaratur. . . . .	576
Relatio non perficit essentiam divinam, nec est terminus formalis receptus in eadem . . . . .	97
Quo sensu intelligatur eadem relatio esse in essentia divina . . . . .	97
Relationes secundi modi iuxta Philosophum non sunt reales, sed tantum mutuae. . . . .	112
Inter conceptum realitatis perfectum, et imperfectum quid intersit . . . . .	128
Deus, et creatura sunt extrema primo diversa in realitate, et nihilominus univoce conveniunt in entis, et perfectionum simpliciter conceptibus . . . . .	128
Rector reipublicae in quibusdam casibus non tenetur, nec debet servare, vel iudicare secundum leges iustas, quando nimirum tale iudicium verteretur in detrimentum iusti publici, quod est bene esse reipublicae. . . . .	556
Rectorem reipublicae in humanis pluribus indigere ministris, qui negotiis expediendis praesint, et Principis suppleant defectus . . . . .	557
Qualiter Deus dicatur reliquisse hominem in manu consilii sui . . . . .	552
Ad hoc ut aliquis actus sit rectus, non sufficit illum ordinari secundum leges universalissimas providentiae; sed oportet praeterea esse conformem legibus peculiaribus ipsius. . . . .	552

## S

	<i>pag.</i>
Sapientia in Deo non est accidens, et quomodo dicatur sapientia, et alia id genus transferre ad Deum, . . . . .	109
<i>Omnia in sapientia fecisti</i> , qualiter intelligendum. . . . .	487
Haereses variae circa Scripturas . . . . .	18
Octo media ad convincendos haereticos, et infideles negantes scripturam traditam esse nobis divina revelatione. . . . .	18
Scriptores sacri nec decepti, nec mentiti sunt dum scriberent. . . . .	23
Scriptura sacra nihil continet inutile, aut superfluum. . . . .	26
Quomodo Deus sit obiectum librorum sacrae Scripturae. . . . .	36
Doctrina supernaturalis sufficienter traditur in Scriptura . . . . .	25
Scripturarum consonantia evidenter ostendit, Deum extitisse authorem sacrae scripturae . . . . .	18
Scriptorum sacri canonis auctoritas manifeste demonstrat, Scripturam esse a Deo revelatam . . . . .	19
Recipientium diligentia convincit, libros sacrae Scripturae speciali Dei assistentia fuisse confectos . . . . .	19
Sacra Scriptura convenienter utitur metaphoris corporalium ad divina, et spiritualia . . . . .	70
Sacra Scriptura sub una littera plures sensus habet, scilicet litteralem, et spiritualem. . . . .	72
In propugnatione dogmatum, et relectione errorum non sunt usurpandi alii sensus a literali, nisi ab ipso literali habeant evidentiam . . . . .	72
Scientiae proprie sumptae quatuor conditiones . . . . .	28
Scientia, quod sit de obiecto necessario, est conditio obiecti, non cognitionis. . . . .	31
Scientiae omnes aequae certae proportionaliter non quantitative . . . . .	46
Si ratio notitiae practicae exigit necessario potentiam rectificabilem per ipsam, Dei scientia respectu necessariorum, est omnino speculativa; si vero practicae notitiae satis sit prioritas respectu praxis, et ex obiecto habere vim praxim dirigendi, quantum attinet ad ipsam, et si alioquin voluntas non sit aliunde rectificabilis, practica est, et non speculativa . . . . .	388
Ex hypothesi quod Dei scientia necessariorum ponatur practica, fore ut eius voluntas non sit prima regula in actibus suis, quippe quae per scientiam practicam esset dirigibilis; haec inquam sequela, nullum, nisi imaginabile praesefert inconveniens. . . . .	389
Scientia Dei de factibilibus est absolute, et simpliciter speculativa. . . . .	390
Scientia Dei in se simpliciter necessaria, ut transit super contingentia, non est absolute necessaria, cum possit ad ea non terminari. . . . .	383
Scientia simplicis intelligentiae, et scientia visionis quid sint. . . . .	361
Scientiam certissimam, atque infallibilem Deus habet non entium . . . . .	361
Scientia perfectissime in Deo est. . . . .	341
Scientiam certissimam Deus habet futurorum contingentium . . . . .	375
Scientiae naturaliter adinventae quare ad unum, eundemque habitum non pertineant. . . . .	37
In rebus materialibus, prout sunt scitae, sive practice, sive speculative, idem est scientia, et res scita: et similiter in theoreticis ratio rei, et ipsa res, prout est in anima, eiusque intelligentia idem sunt, eo modo, quo fit unum ex cognoscente, et cognito . . . . .	345
Scientia Dei de futuris contingentibus quantum ad omnem conditionem existentiae eorum, est prorsus invariabilis . . . . .	385
In scientia Dei nullus est discursus, aut successio, vel transmutatio, ut loquitur Aristoteles . . . . .	356
Scientia Dei minime est causa rerum . . . . .	358
Quare in exponendis sacris Scripturis utantur Doctores disciplinis philosophicis . . . . .	54

In quolibet Sacrae Scripturae libro elucet providentia Dei circa genus humanum. . . . .	36
Historia Pharaonis scripta a Moyse in Exod. si ab aliquo Aegyptio scripta fuisset, non idem haberet subiectum. . . . .	37
Sensus ad intellectum comparatio Philosophi qualiter intelligenda. . . . .	303
Sensus compositus, et divisus explicatur. . . . .	588
Sensuum triplex obiectum, nempe proprium, commune et per accidens. . . . .	445
Sermo notabilis Doctoris de deceptione, et correctione sensuum. . . . .	446
Stante errore, et deceptione in sensu, potest sincera veritas principiorum, et conclusionum ex his deductarum in intellectu reperiri. . . . .	448
Significare est aliquid intellectui repraesentare. . . . .	323
Singulare est per se intelligibile quantum est ex parte sui, sicut est per se ens. . . . .	367
Singularia omnia Deo exactissime, ac distinctissime perspecta sunt. . . . .	366
Significatur distinctius aliquid nomine, ac attingatur per intellectum. . . . .	307
Similitudo realis reperitur inter divinas personas, quia stat cum simplicitate, et necessitate, relati in se. . . . .	112
Similitudo, et dissimilitudo communiter accepta potest fundari super quodcumque ens, in quantum est <i>quale, et qualitas</i> quaedam substantialis. . . . .	131
Qua similitudine creaturae sint Deo similes. . . . .	131
Simplicitas qualis sit simpliciter perfectionis. . . . .	113
Species repraesentativa Divinae essentiae possibilis est; adeo ut per talem similitudinem videri queat ab intellectu creato visione distincta abstracte, et quare. . . . .	253
Species athoma est indivisibilis in plures species sed cum tali indivisibilitate stat indivisibilitas in plura eiusdem speciei. . . . .	368
Species divinae essentiae repraesentativa, quo sensu dici possit naturalis intellectui creato. . . . .	263
Quomodo sit intelligenda Porphyrii definitio de specie. . . . .	106
Species sub qua ratione fundare possunt ordinem eminentiae, et qualiter ipsis competit ratio causae finalis. . . . .	142
Species sensibilis praecise repraesentat obiectum, quatenus actu existens. . . . .	293
Similitudine, vel specie finita repraesentatur obiectum infinitum ita perfectum, et sic perfecte quemadmodum appraehenditur a potentia per talem actum, per quem repraesentatur. . . . .	253
Statum in causis efficientibus admittendum esse, suadet. . . . .	610
Statum fore adstruendum in essentialiter ordinatis, qualiter constet. . . . .	86
Supernaturalitas, vel naturalitas rerum unde sumatur. . . . .	13
Supernaturalis actus intrinsece datur. . . . .	13
Supernaturalitatem cognitionis duplex modus explicandi. . . . .	13
Supernaturalem doctrinam revelans supplet causalitatem obiecti supernaturalis. . . . .	14
In formis supernaturalibus, qualiter non sit processus in infinitum, in ordine ad receptivum naturale. . . . .	16
Supernaturalis cognitio necessaria viatori sufficienter tradita est in Sacra Scriptura. . . . .	25
Subiecti primi scientiae ratio, est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus, cuius est. . . . .	57
Subiectum Theologiae in se est ipse Deus, quatenus haec essentia. . . . .	60
Subiectum continentiae Theologiae nostrae necessarium est Deus ratione Deitatis: subiectum autem evidentiae est ens infinitum. . . . .	61
Subiectum primum theologiae, contingentium tam in se quam in intellectu Divino et beatorum, est essentia divina, qua haec. . . . .	63
Subiectum evidentiae Theologiae nostrae de contingentibus est ens infinitum, Suppositio diversa orta ex diverso modo significandi abstracti, et concreti,	64



non ponit diversitatem realem . . . . .	pag. 99
Substantiarum separatarum cognitio non potest per naturalem inquisitionem a nobis comparari . . . . .	8
Summum accipi potest comparative, et absolute . . . . .	151

## T

Tempus, secundum quod est accidens reale, idem est ac motus, etsi a motu differat formali ratione; (per quam rationem vocatur vere tempus), ac propterea secundum <i>esse</i> materiale est in rebus indipendenter ab anima: et ratio formalis ipsius ab anima est, et nullibi extra animam reperitur.	227
Temporis ratio per quid recte exprimatur . . . . .	213
Tempus est accidens physicum, non intentionale, licet ipsius esse formale sit ab anima . . . . .	230
Temporalia cuncta ubique aguntur, et mensurantur uno, eodemque tempore, et numero . . . . .	223
Tempus quare sit mensura motus, non autem motus mensura temporis.	230
Tempus secundum esse reale ipsius idem est ac motus. . . . .	229
Tempus ut habet rationem perfectam mensurae est unum: multiplex vero secundum esse reale ipsius . . . . .	224
Temporis instans non potest esse instans aeternitatis . . . . .	201
Temporis essentialis differentia est semper fluere. . . . .	201
Theologia contingentium in se est speculativa in intellectu vero nostra practica . . . . .	52
Theologia aliis omnibus scientiis dignior est, atque excellentior . . . . .	54
Theologia secundum se est sapientia. . . . .	55
Theologia viatorum Dei et beatorum Theologiae, non subalternatur. . . . .	33
Theologia in se nec ulli scientiae subalternatur, nec respectu alicuius est subalternans . . . . .	34
Quid intersit, inter Theologiam, ut in se, et Theologiam, ut in nobis . . . . .	59
Theologia Dei est de omnibus prorsus cognoscibilibus . . . . .	65
Theologia beatorum de facto non est de omnibus cognoscibilibus, esse tamen potest . . . . .	66
Theologia nostra est praecise de his, quae Deus revelavit . . . . .	66
Theologia nostra esse non potest de omnibus cognoscibilibus pro praesenti statu; est tamen de omnibus, secundum aliquod cognoscibile de eis per revelationem. . . . .	66
Theologia nostra est argumentativa . . . . .	67
Theologia inventa est propter necessaria intrinseca, non ad fugam ignorantiae. . . . .	47
Contingentia, prout pertinent ad Theologiam, nata sunt habere perfectiorem, cognitionem quam scientia de necessariis acquisita. . . . .	32
Theologiae divisio . . . . .	28
Theologia viatorum de facto non est scientia; de possibili tamen posset viatori communicari Theologia, quae sibi esset propriissime scientia . . . . .	28
Theologia in se quid. . . . .	31
Theologia in intellectu Divino non est scientia, quoad quartam conditionem ex Philosopho ad scientiam requisitam . . . . .	31
Theologia necessariorum in Beatis vere, et proprie dici potest scientia. . . . .	31
Theologia contingentium in Beatis dici potest scientia, prout haec a suspensione, et opinione distinguitur: non vero prout scientia requirit necessitatem obiecti . . . . .	32
Theologiae unus est habitus . . . . .	36
Theologia Dei de necessariis non est practica, sed speculativa . . . . .	49

	<i>pag.</i>
Theologia nequit esse simul practica, et speculativa . . . . .	44
Theologia nostra necessariorum est simpliciter practica . . . . .	48
Transitus a contrario in contrarium non est, nisi propter mutationem in aliquo . . . . .	177
Praedicata transcendentia dicuntur formaliter de Deo, non autem ea, quae sunt intra genus . . . . .	106

## V

Vacuum, si daretur, mensuraretur eadem magnitudine, qua plenum. . . . .	206
Ubique esse est proprium Deo . . . . .	181
Ubique Deus est, idest sua immensitate, ita pervadit penitissime omnia, ut nihil omnino sit, cui non adsit Dei substantia infinite diffusa. . . . .	179
Veritas respectu intellectus Divini est omnino immutabilis; at in ordine ad creatum intellectum, subit mutationem; et qualiter. . . . .	440
<i>Omnia facta esse per Verbum</i> dupliciter potest intelligi. . . . .	487
In veritatibus contingentibus est ordo, et status in omnium prima. . . . .	63
Veritas necessariorum complexionum non pendet, nisi ex ratione formali extremorum, seu existant, seu non existant. . . . .	441
Veri ratio a parte rei nec absoluta est, nec respectiva . . . . .	424
Veritas in rebus naturalibus qualis. . . . .	424
Verum qualiter sit bonum, et e converso bonum sit verum . . . . .	428
Verum convertitur cum ente, quemadmodum passiones cum propriis subiectis convertuntur, a quibus necessario dimanant, aut effluunt, aut quovis modo inseparabiliter consequuntur. . . . .	423
Datur veritas in rebus, et veritas in intellectu, sed hinc non derivatur illa, quae est in rebus; et quare . . . . .	416
Veritas, quatenus est entis passio, per quid explicanda sit . . . . .	417
Veritas in rebus sextuplex est. . . . .	417
Veritas, quae est in cognoscendo, sive in repraesentando, est in intellectu componente, et dividende tantum; quamvis vera sit, ac recte talis dici queat prima eiusdem intellectus operatio, secundum quod obiecto apprehenso conformatur, ut mensuratum mensurae . . . . .	420
Veritas obiective quando sit in compositione, et divisione . . . . .	420
Unumquodque verum est tale propria, sibiue intrinseca, ac proportionata veritate, secundum gradum essendi, et non veritate divina nisi secundum proportionem, et effectivam causalitatem . . . . .	433
Veritas creata, nec est, nec dici potest aeterna, et quare . . . . .	436
Entia non sunt vera, seu cognoscibilia ab extrinseca denominatione veritatis divinae. . . . .	433
Deus nedum seipsum, atque infinitam eius bonitatem vult, sed etiam alia a se, non ex tempore, sed in aeternitate, et quare . . . . .	472
Deus ita vult, ut eligere queat oppositum eius, in quod tendit in eodem instanti. . . . .	479
Deus diligit quidem affectu simplicis complacentiae, res possibles sibi ab intellectu Divino praeostensas; at nequaquam vult necessario, sed libere dumtaxat, saltem quoad exercitium. . . . .	480
Deus necessario vult bonitatem suam necessitate immutabilitatis, non coactionis; reliqua vero a se libere, et contingenter, et quare. . . . .	476
Vegetabilium ordo qualis. . . . .	92
Corruptam restitui posse virginem. . . . .	619
Etsi probabile sit intellectum animae Christi simul attingere in Verbo quaecumque videt, alios nihilominus Beatos non omnia simul contueri, sed cum successione: quamquam quaecumque asseruntur de facto concessa	

	<i>pag.</i>
fuisse intellectui animae Christi, de possibili non repugnent intellectui creato, ex ratione intellectus. . . . .	295
Per quid intelligatur vita in actu primo . . . . .	459
Vita activa, et contemplativa qualiter sint extra rationem formalem vitae. . . . .	460
Vita maxime, et propriissime est in Deo, ut nempe in principio primo, et fontali plenitudine, unde omnis gradus vitae descendit in iis, quae aliquali vivendi ratione sunt praedita . . . . .	461
Infinitas perfectionis necessario involvit gradum vitae intellectualis . . . . .	463
Non omnia, quibus rerum natura conflatur, inter viventia, sunt computanda . . . . .	455
Ad visionem obiecti beatifici non essentia, sed divina voluntas movet intellectum creatum . . . . .	290
Visione corporali, aut quovis alio sensu materiali Deum attingi, absolute repugnat, et quare? . . . . .	259
Viso Dei qualiter dicatur esse vita aeterna . . . . .	460
<i>Vivum</i> , et non <i>vivum</i> qualiter sint differentiae corporis corruptibilis . . . . .	463
Revera creaturae omnes ab omni aeternitate vita in Deo extiterunt, secundum earum continentiam eminentialem, et virtualem in ipso, et quatenus per actum intellectus formale, et distinctum esse acceperunt, minime Dei vita possunt vocari et quare. . . . .	465
Contuentes Deum per suam essentiam ea, quae in Verbo vident, non attingere per aliquas species, sed per eandam essentiam Divinam, ad quam visio eorum terminatur . . . . .	292
De potentia Dei absoluta non repugnat, hominem in praesenti vita videre divinam essentiam, etsi id fieri nequeat secundum legem ordinariam a sapientia divina praefixam . . . . .	299
Vita qualiter sit operatio. . . . .	459
Actus intelligendi est vita in actu secundo. . . . .	460
Deus videri non potest per essentiam a puro homine, nisi ab hac vita mortali separetur. . . . .	298
Viventibus animatis inest certa magnitudo ex augmento. Non viventia tamen nullum habent terminum praefixum, seu versus magnitudinem, seu versus parvitatem . . . . .	166
Seu Beatorum potentiae (per quarum actus illi obiecto uniuntur beatifico) sint aequales, habitus vero, quibus elevantur supra vires naturales, inaequales: sed contra habitus aequales, et potentiae inaequales, visio, et fructio, essentiae Divinae est inaequalis, ac proinde indubitatum est, mercedem esse reddendam pro operum mensura. . . . .	283
Unum, quatenus convertibile cum ente, est indifferens ad limitatum, et il-limitatum. . . . .	135
Respectu Dei, et creaturae stant univocatio in conceptibus, citra omnem convenientiam in re, vel realitate . . . . .	128
Voluntas Dei alia antecedens, alia consequens . . . . .	580
Unitas quid addat supra ens . . . . .	233
Unum, et reliquas entis passiones, re ab ipso non differre, sed potius esse ille identificatas . . . . .	135
Unitas univocationis, qualiter stat cum unitate attributionis omnium ad Deum . . . . .	129
Unitas principium numeri, qualiter insit Deo . . . . .	243
Unitas, quod <i>unum</i> enti superaddit de sua ratione formali oportet esse quid positivum . . . . .	234
Unum, et multa qualiter opponantur . . . . .	36
Sine ordinis unitate, nec est universi unitas . . . . .	91
Unitas dicit formaliter perfectionem . . . . .	234
Voluntas interdum praefigit sibi bonum, vel praefigere potest. . . . .	137

In potestate voluntatis est agere etiam contra inclinationem charitatis infusae, cum primo peccat . . . . .	560
Voluntas creata est suapte natura defectibilis, in tantum ut fieri nequeat aliqua creatura libera, quae peccare non possit. . . . .	574
Voluntas creata potest se extendere ad impossibilia volenda . . . . .	619
Quod per se, et primo significatur per voces. non sunt conceptus, sed magis ipsae res, quibus sunt nomina imposita . . . . .	316
Voluntas Divina est prima, ac inobliquabilis regula omnium agibilium. . . . .	624
Quidquid est volibile et appetibile, a bonitate id habeat oportet. . . . .	139
Voluntas divina non est indifferens ad diversos actus nolendi, et volendi, est tamen infinite libera ad diversos, vel oppositos effectus divisim . . . . .	486
Voluntas creaturae rationalis amat aliquid nobilius se, et plusquam naturam illius, cuius est. . . . .	567
In Deo est distinguenda voluntas signi, a voluntate beneplaciti . . . . .	511
Voluntas divina qualiter dicenda sit regula voluntatis creatae. . . . .	512
Voluntatis divinae convenienter assignantur quinque signa. . . . .	513
In Deo nulla est regula prior sua voluntate . . . . .	538
Voluntatis creatae actus est realiter distinctus ab illa; in Deo autem volitio, et voluntas est eadem res citra omnem receptionem, et imperfectionem . . . . .	469
Voluntas Dei circa mortem Ezechiae regi praenunciatam, et etiam circa futuram Ninivitarum subversionem, quo pacto dicenda sit immutabilis. . . . .	498
Voluntas Dei rebus volitis minime necessitatem imponit . . . . .	500
Voluntas Dei non est causa malorum . . . . .	504
Voluntas divina sub ratione mere absoluta terminat respectum voliti ad ipsam . . . . .	473
Voluntas verissime ex natura rei in Deo reperitur . . . . .	468
Volitivae potentiae operatio, quae et volitio appellatur non est aliud ab ipsa voluntate, ac subinde unum quid cum essentia primi principii; et quare. . . . .	469
Voluntatis obiectum non est proprie ratio finis, nec quid fruibile, sed ipsum bonum sub ratione absoluti . . . . .	469
Voluntas Dei est suprema rerum causa; quatenus est infinita . . . . .	489
Non a volitione accipienda est rerum productio, sed a voluntate volente. . . . .	489
Voluntatis Dei nulla est causa. . . . .	490
Voluntas Dei, quae est beneplaciti, sive efficax, vel consequens, infallibiliter in omnibus, et quoad omnia adimpletur . . . . .	494
<i>Deus vult omnes homines salvos fieri</i> quomodo sit exponendum . . . . .	494
Voluntatem Dei efficacem infallibiliter adimpleri, salva voluntatis creatae libertate, et indifferentia ad utrumlibet, quomodo sit intelligendum . . . . .	495
Voluntas Dei est immutabilis, et quare . . . . .	497



DESCLEE & C.  
EDITORI PONTIFICI  
PIAZZA GRAZIELLI N. 4  
ROMA 1912



GTU Library



3 2400 00284 3724

BX

2808

1749

T6

Summa theologica /

D8

T. Aquinas

v.1

BX

2808

1749

T6

Summa theologica /

D8

T. Aquinas

v.1

**Graduate Theological Union Library**

**2400 Ridge Road**

**Berkley, CA 94709**



